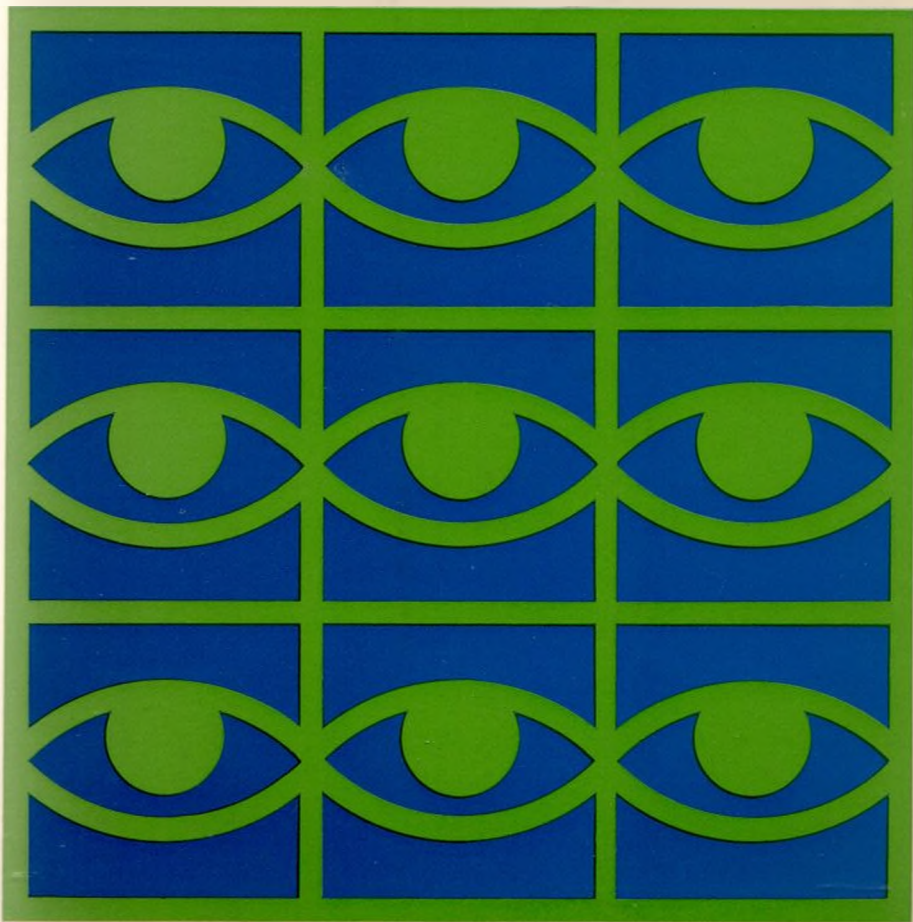


**David Mc Lellan**

# **Marx y los jóvenes hegelianos**



**NOVOCURSO**

**EDICIONES MARTINEZ ROCA, S. A.**

David Mc Lellan

# Marx y los jóvenes hegelianos

Ediciones Martínez Roca, S. A.

**Título original: *The young hegelians and Karl Marx.***

**Traducción de Marcial Suarez de la edición original inglesa de MacMillan & Co. Ltd., London.**

© David McLellan 1969

© 1971 Ediciones Martínez Roca, S. A.

Av. Generalísimo 322 bis · Barcelona-13

Depósito legal: 44.657. Impreso en España

Gráficas Universidad, Xiquets de Valls 1, Barcelona

# Indice

<b>Prefacio . . . . .</b>	<b>11</b>
<b>1. Introducción . . . . .</b>	<b>13</b>
<b>2. Bruno Bauer . . . . .</b>	<b>62</b>
<b>3. Ludwig Feuerbach . . . . .</b>	<b>100</b>
<b>4. Max Stirner . . . . .</b>	<b>133</b>
<b>5. Moses Hess . . . . .</b>	<b>155</b>
<b>Conclusiones . . . . .</b>	<b>181</b>
<b>Selección bibliográfica . . . . .</b>	<b>182</b>

## Prefacio

Los siguientes estudios pretenden llenar un vacío cada vez más evidente en la historia de las ideas. Los discípulos de Hegel, incluso los más radicales, participaron, inevitablemente, del eclipse de su maestro, pero el reciente y vigoroso renacimiento del interés por Hegel justifica una nueva atención a sus seguidores. Este período ha despertado el interés, modernamente, gracias a la publicación de algunos de los primeros escritos de Marx y a las discusiones que originaron. En tales discusiones, sólo incidentalmente se mencionan las ideas de los jóvenes hegelianos contemporáneos de Marx. Aquí, yo he invertido los términos, convencido no sólo de que el pensamiento de los principales jóvenes hegelianos es importante por sí mismo, sino también de que la comprensión de la génesis de las ideas de Marx resultará más fácil mediante un detenido estudio del clima intelectual de su juventud.

Quisiera agradecer a sir Isaiah Berlin y al profesor James Joll su muy generosa ayuda, así como a los profesores Theodor Adorno e Iring Fetscher, de la Universidad de Frankfurt. Huelga decir que yo soy el único responsable de las deficiencias que hayan podido subsistir. Por último, quisiera agradecer al St. John's College, Oxford, su prolongada y amable hospitalidad.

D. M.

# Introducción

## 1. Los comienzos de la escuela hegeliana

a) *La Escuela después de la muerte de Hegel.* En los años inmediatamente siguientes a la muerte de Hegel en 1831, sus discípulos continuaron presentando un frente tan unido como durante la vida del maestro.<sup>1</sup> La filosofía de Hegel había llegado a ser indiscutible en Alemania durante los años 1820, contando con el decidido apoyo del ministro de Cultura, Altenstein, y teniendo como plataforma fundamental la Berliner-Kritische Association, que en 1827 comenzó a publicar el periódico hegeliano *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. A principios de 1832, se constituyó una unión de siete de los más íntimos amigos y discípulos de Hegel, la mayoría de ellos de Berlín, que continuó siendo el centro intelectual de la Escuela, para propagar las enseñanzas de Hegel y preparar una edición completa de sus obras, incluidas todas las lecciones. La opinión general era la de que la filosofía de Hegel constituía la filosofía definitiva y que todo lo que a sus discípulos les quedaba por hacer era desarrollar sus implicaciones en los diversos campos, hasta entonces sólo tocados superficialmente por el propio Hegel. Uno de los siete editores de las obras completas de Hegel, Gans, es-

1. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* (Berlín, 1837), II, p. 636.

cribió en un artículo necrológico que «la filosofía ha cerrado ya el círculo; su progreso debe ser considerado sólo como el meditado trabajo sobre su material, de la manera que el recientemente fallecido ha indicado con tanta claridad y precisión». Otro de los siete, Förster, comparaba la situación filosófica con el Imperio de Alejandro: ningún sucesor podría subir al trono, sino que diversos sátrapas repartirían entre sí las provincias. Como para subrayar esto, la cátedra de Hegel fue ocupada por el mediocre Gabler.

Pero, inevitablemente, comenzaron a aparecer diferencias de opinión y a surgir discrepancias en el seno de la Escuela. La gente empezaba a preguntar si Hegel no era, realmente, un panteísta, y las dos cuestiones más ardientemente debatidas fueron la inmortalidad del alma y la personalidad de Dios, cuestiones que ya antes de la muerte de Hegel habían sido planteadas por Feuerbach en su libro anónimo *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. El alcance del debate fue de gran amplitud, porque la tradición verbal de las enseñanzas de Hegel era extremadamente variada e incluso las obras escritas de Hegel acerca del tema eran más bien ambiguas.<sup>2</sup> Hegel, de cuando en cuando, se refería al cristianismo como a la religión «absoluta» y «perfecta». Para él, filosofía y religión tenían el mismo contenido, consistiendo la única diferencia en que la filosofía hacía explícito lo que la religión percibía por medio de la imaginación y de descripciones. La realidad era la misma: solamente difería el modo de percepción. El propósito de Hegel era el de demostrar que la filosofía y la religión eran reconciliables, y en consecuencia, el de refutar la crítica racionalista de tipo kantiano, aunque atacando, al mismo tiempo, a los teólogos sobrenaturales que creían en una revelación filosóficamente indemostrable y también a los discípulos de Schleiermacher que confundían distinciones intelectuales «suprimiendo el concepto discriminatorio y estableciendo el "sentimiento" de la esencia, promoviendo no tanto discernimiento como edificación».<sup>3</sup> Por otra parte, Hegel utilizó algunas veces formas expresivas que sugerían que él concebía el conocimiento que Dios tenía de sí mismo, simplemente como el autoconocimiento del hombre —un tema considerado después por los jóvenes hegelianos—. Esta ambigüedad no se puso de manifiesto duran-

2. E. Gans, *Vermischte Schriften* (Berlín, 1834), pp. 251 ss.

3. L. Michelet, *op. cit.*, II, p. 638.

4. Hegel, *Werke* (Berlín, 1832 ss.), II, p. 8.

te la vida de Hegel, que se consideraba a sí mismo luterano ortodoxo.<sup>5</sup>

Las diferencias en el seno de la Escuela hegeliana alcanzaron una mayor evidencia en 1835 con el libro de D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*. Strauss había sido educado en Tübinga como discípulo del radical crítico del Antiguo Testamento, F. C. Baur, y vino a Berlín a escuchar las lecciones de Hegel, poco antes de su muerte. Al contrario que Hegel, que había tratado la historicidad de los Evangelios como una cuestión comparativamente poco importante y se había concentrado en una interpretación especulativa de su contenido simbólico, Strauss consideraba que las narraciones evangélicas eran la esencia de la religión cristiana, y las trató no como símbolos, sino como mitos que reflejaban los profundos deseos del pueblo.

Los Evangelios eran para él imaginaciones de hechos producidos por la conciencia colectiva de un pueblo que ha llegado a una determinada fase de desarrollo. Esto implicaba que la revelación y la encarnación de la esencia divina no podía reducirse a una dimensión individual y que su único campo adecuado era el conjunto de la humanidad. El efecto del libro de Strauss fue inmediato y profundo. Rudolf Haym, que luego sería uno de los más destacados filósofos liberales de mediados del siglo, describía así su efecto:

Fue *Das Leben Jesu* de Strauss el libro que a mí y a muchos compañeros míos nos satisfizo con las posiciones hegelianas y también nos apartó cada vez más de la teología. El encanto que este libro ejercía sobre uno era indescriptible; yo jamás leí libro alguno con tanto placer y tan a fondo. [...] Era como si unas costras se cayeran de mis ojos y una gran luz alumbrase mi camino.<sup>6</sup>

El libro de Strauss no creó las divisiones entre los discípulos de Hegel —porque habían existido siempre—, pero las acentuó, pues fue atacado no sólo por los luteranos ortodoxos, capitaneados por Hengstenberg, profesor de teología en Berlín sino también por los seguidores de Hegel que deseaban defender la reconciliación de filosofía y religión afirmada por el maestro. Fue el propio Strauss quien acuñó la expresión que más adelante se aplicaría a los distintos gru-

5. Los dos libros recientemente publicados en inglés acerca de Hegel, por Findlay y por Kaufmann, son extremadamente parciales en este punto, clasificando a Hegel como ateo —tal vez sin que tuviera conciencia de ello—, sobre la base de uno o dos textos e ignorando otros.

6. R. Haym, *Aus meinem Leben* (Berlín, 1902), pp. 105 ss.



pos, dividiéndolos en izquierda, derecha y centro, tomándola de la conocida descripción del Parlamento francés. Después de subrayar la oscuridad de la posición de Hegel acerca de tal materia, Strauss escribía:

A la pregunta de si la historia evangélica está contenida —y con qué amplitud— como historia en la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, pueden darse tres respuestas: a saber, que, a partir de este concepto, puede deducirse de la idea, como historia, el conjunto narrativo evangélico, o sólo una parte de él, o, por último, ni el conjunto ni una parte. Si estas tres respuestas o direcciones estuvieran representadas cada una de ellas por una rama de la Escuela Hegeliana, podríamos seguir el ejemplo tradicional y llamar a la primera dirección la derecha, como la más próxima al antiguo sistema, a la tercera la izquierda, y a la segunda el centro.<sup>7</sup>

Es de advertir que la existencia de un centro —representado, según Strauss, por Rosenkranz— demostraba que no había una división muy clara entre los grupos. Bruno Bauer, un joven profesor de teología en la Universidad de Berlín, que había sido designado para escribir la crítica oficial del libro de Strauss en la *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, venía capitaneando, desde hacía un año o dos, el ataque desde la izquierda. Tampoco las divisiones de opinión sobre materias puramente religiosas eran, en modo alguno, las mismas, cuando, en los años siguientes, pasaron a primer plano las cuestiones políticas: Eduard Gans estaba considerado por Strauss como perteneciente al ala derecha, pero era, sin embargo, el principal propagandista de las ideas saintsimonianas en Alemania, y el propio Strauss resultó un perfecto conservador años después, durante los conflictos de 1848. Aquellos debates acerca de la religión eran, de todos modos, importantes, como precursores de las ulteriores divisiones políticas algunas de las cuales nunca se liberaron totalmente de la influencia de sus orígenes.

b) *Marco social y económico.* Antes de pasar al esbozo del desarrollo de la Escuela Hegeliana y de la gradual aparición de una oposición política, es conveniente decir algo acerca del marco intelectual y social en las diversas provincias de Alemania. Prusia, y especialmente Berlín, era la verdadera patria del hegelianismo. Bruno Bauer lamentaba que

7. D. Strauss, *Streitschriften* (Tubinga, 1841), III, p. 95.

los berlineses no tuviesen una inclinación política —en su mayoría, eran funcionarios de la corte y pequeños comerciantes—, pero la universidad tenía la mejor reputación de Alemania. Para Rosenkranz, el ambiente de Berlín era tal, que en él florecía el criticismo, lleno de curiosidad y de conversaciones intelectuales, mientras que Feuerbach escribía a su padre que «en ninguna otra universidad impera una actividad tan general, tanto afán de conocimiento, tanta paz y sosiego como aquí».<sup>8</sup>

Las discusiones en Berlín no habían tenido, hasta entonces, el tono político que existía ya en la Prusia oriental, donde la influencia de Kant, centrada en la Universidad de Königsberg, donde él había tenido su cátedra, era extraordinaria. La doctrina de Kant de la autonomía de la persona moral conducía a la exigencia de que todos los miembros del estado participasen en el gobierno y a un movimiento constitucional que culminó, en 1841, en el folleto liberal de Johann Jacoby, *Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreussen Preussen*. Esta oposición estaba capitaneada por el presidente von Schön y apoyada por los grandes terratenientes que admiraban los métodos ingleses de gobierno y que se quejaban de que no se hiciese nada para remediar la crítica situación de la agricultura.

Si el liberalismo de la Prusia oriental tenía por modelo a Inglaterra, el de la Alemania sudoccidental estaba más inspirado por ejemplos franceses. Dirigían el movimiento dos profesores de la Universidad de Friburgo, Rotteck y Welcher, los cuales, aunque no eran demócratas, abogaban por una separación de poderes y una soberanía de la ley. Su publicación más influyente fue la *Staatslexikon*, y la vida política era allí, comparativamente, muy desarrollada, pues los estados del sudoeste tenían constituciones y asambleas provinciales abiertas al debate político.

De todas las provincias alemanas, la más avanzada industrialmente era en aquel tiempo, sin duda alguna, la Renania. Unos veinte años de ocupación francesa habían dado a sus habitantes un conocimiento de las instituciones republicanas que ellos no habían olvidado y la actitud anticatólica del Gobierno prusiano contribuía también a alienarse los sentimientos de la población. Sin embargo, en los últimos años de la década de los 1830, los crecientes beneficios de la *Zollverein*

8. L. Feuerbach, *Briefwechsel* (Leipzig, 1963), p. 25.

indujeron a los más importantes hombres de negocios a favorecer una colaboración con las autoridades prusianas.<sup>9</sup>

## 2. Los jóvenes hegelianos

a) *Características generales.* Con este ambiente fue con el que se enfrentó la Escuela Hegeliana. Como se ha indicado, los antiguos hegelianos trataron de mantener un término medio entre el fundamentalismo de Hengstenberg, profesor de teología en Berlín y dirigente de los luteranos ortodoxos, y el radicalismo supernegativo de Strauss y sus seguidores. Deseaban preservar las ideas de Hegel de la reconciliación de filosofía y religión, y se limitaban a una interpretación de lo que esto implicaba. En filosofía, como ellos creían que el sistema de Hegel era el definitivo, su trabajo consistía, fundamentalmente, en escribir la historia de la filosofía. En política, defendían el principio de que «lo real es lo racional» y se mantenían al margen, convencidos, según Rosenkranz, de que «conservarían tranquilamente las doctrinas de Hegel, de que superarían todos los extremismos y, en la inteligencia de que su filosofía era histórica universal definitiva y conciliadora de todas las contradicciones, de que no se verían envueltos en las luchas del momento: una posición de quietismo positivo».<sup>10</sup>

En cuanto a los jóvenes hegelianos, es imposible hablar de un «movimiento» antes de 1840, aproximadamente, cuando la posición cada vez más radical de la *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, su órgano principal, les proveyó de un punto de unión. Al principio, estaban exclusivamente preocupados por cuestiones religiosas, y, como Ruge señaló más adelante, la medida en que los orígenes de la Escuela Hegeliana eran teológicos puede deducirse del hecho de que fue el libro puramente teológico de Strauss el que tuvo la máxima influencia en su desarrollo. Además del arte y de la literatura, la religión fue el único campo en que eran posibles diferentes alineamientos y un debate relativamente libre. A causa de la censura, casi todos los periódicos eran, sencillamente, pálidos reflejos de los puntos de vista del

9. Para más detalles acerca del marco social, véase el excelente artículo de J. Droz y P. Ayçoberry, «Structures sociales et courants idéologiques — Allemagne pré-révolutionnaire», *Annali*, VI, pp. 164-236.

10. K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch* (Leipzig, 1851), p. 47.

**Gobierno.** Entre los jóvenes hegelianos, no surgieron discrepancias verdaderamente políticas antes de 1840, aproximadamente, cuando el advenimiento de Federico Guillermo IV y la consiguiente relajación de la censura de prensa permitieron a los periódicos, durante un breve plazo, la difusión de las mismas.

El foco central de los jóvenes hegelianos era la Universidad de Berlín. Casi todos ellos —Bruno y Edgar Bauer, Cieszkowski, Feuerbach, Stirner, Marx y Engels— habían estudiado filosofía en Berlín. Hess y Ruge fueron las únicas excepciones importantes. Algunos de ellos —Bruno y Edgar Bauer, Feuerbach, Ruge— habían seguido el ejemplo de Hegel, comenzando sus estudios con la teología, y sólo posteriormente encaminándose hacia la filosofía. Todos procedían de situaciones acomodadas, de familias de la clase media, en posesión de los recursos necesarios para enviar a sus hijos a una universidad, porque los jóvenes hegelianos constituían un grupo extremadamente intelectual, para el que era esencial una educación universitaria, siendo Hess el único miembro autodidacto. Los padres de Ruge eran terratenientes; los de Feuerbach y los de Marx, importantes juristasconsultos; los de Hess y los de Engels poseían fábricas, e incluso la producción de flautas y la pintura de porcelana de los padres de Stirner y de los hermanos Bauer daban el dinero suficiente para mantener a la familia en una situación acomodada. Aparte de Hess y de Engels —ambos, en alguna medida autodidactas en filosofía, porque sus padres deseaban dedicarles a los negocios familiares—, todos los jóvenes hegelianos aspiraban a la enseñanza en una forma o en otra, la mayoría de ellos en universidades, aunque Köppen y Stirner pensaban en escuelas superiores. Su desgracia fue que, a causa de sus ideas no ortodoxas, las universidades fueron cerrándoseles gradualmente, hasta que se encontraron sin trabajo, y apartados de la sociedad. Feuerbach renunció pronto a la esperanza de una carrera universitaria. Su padre le había advertido que su primer libro, *Gedanken*, publicado en 1832, le costaría la perspectiva de una cátedra. Ruge tuvo que comprender, en 1837, que no podría alcanzar un profesorado, y sus últimas esperanzas se desvanecieron, cuando, en 1842, Bruno Bauer, a través de quien Marx había confiado en obtener un puesto de profesor de filosofía en la Universidad de Bonn, se vio incluso privado de su *licentia docendi*.

En este ambiente, no es extraño que los jóvenes hegelia-

nos hiciesen tanto hincapié en el papel de las ideas y de la teoría. En principio, constituían una escuela filosófica, y su aproximación a la religión y a la política era siempre intelectual. Su filosofía debe llamarse, más bien, un racionalismo especulativo; porque, a sus elementos románticos e idealistas, ellos añadían las incisivas tendencias críticas de la *Aufklärung* y su admiración por los principios de la Revolución francesa. La segunda mitad de *Das Wesen des Christentums*, de Feuerbach, estaba llena de los antiguos argumentos de la *Aufklärung* contra la religión, Bruno y Edgar Bauer hicieron extensos estudios históricos de la Revolución francesa, al igual que Marx, y los jóvenes hegelianos, en general, gustaban de compararse con la «massa» o con los individuos revolucionarios de aquella época. Creían en la razón como en un proceso en continuo desarrollo y estaban convencidos de que la misión que a ellos les correspondía era la de ser sus heraldos. Radicalizaron aún más la concepción de Hegel de la religión como un prelude para la filosofía, negando la posibilidad de toda revelación sobrenatural.

Al igual que Hegel, creían que el proceso alcanzaría una unidad última, pero ellos tendían —especialmente, Bruno Bauer— a creer que sería inmediatamente precedida por una última división. Esto significa que algunos de sus escritos tenían un tono verdaderamente apocalíptico, pues consideraban que su deber era el de valerse de su criticismo para provocar divisiones hasta una ruptura final, y, por consiguiente, hasta su completa solución.

Los puntos de vista —a veces, fantásticos— de los jóvenes hegelianos, puntos de vista que Marx había de calificar, más adelante, burlescamente, de «preñados de revolución mundial»,<sup>11</sup> estaban favorecidos, en primer lugar, por su impresión de que vivían en una época de transición y en los albores de una era completamente nueva. Metternich, en su vejez, describía de un modo sorprendente, en su Diario, la época a la que él negaba su aprobación: «Profundas reflexiones me inducen a pensar que la vieja Europa está en el comienzo de su fin [...] por otra parte, la nueva Europa está todavía en gestación; entre el comienzo y el fin sobrevendrá el caos».<sup>12</sup> También Hegel, en el prólogo a su *Phänomenolo-*

11. K. Marx y F. Engels, *Gesamtausgabe* (Berlín, 1927 ss.), I, i. 2, p. 285. (En lo sucesivo, utilizaremos la referencia MEGA.)

12. Metternich, *Nachgelassene Papiere* (Berlín, 1880-4), III, p. 348.

*gie des Geistes*, decía que el tiempo en que él escribía era una época de transición y de nacimiento de un nuevo período; el espíritu luchaba por darse a sí mismo una nueva forma." Sus tendencias apocalípticas se veían incrementadas por su situación de intelectuales sin trabajo y al margen de la sociedad. Al no tener raíces en la sociedad que estaban criticando, nada les impedía que sus ideas se desarrollaran libremente. En segundo lugar, los jóvenes hegelianos tenían una gran fe en el poder de las ideas: también en esto era Bauer el ejemplo más elocuente. Heine había dicho ya que el pensamiento precedía a la acción, como el relámpago al trueno, lo que expresó también de un modo sumamente gráfico Ludwig Buhl, director de uno de los periódicos de más corta vida de los jóvenes hegelianos en Berlín: «¿Habéis aprendido —escribía— tan poco de la historia, que no advertís que la teoría precede siempre a la nueva acción, como Juan Bautista precedió a Cristo? La teoría alumbró el camino y prepara la llegada del nuevo Mesías. El cristianismo fue una teoría, la Reforma fue una teoría, la Revolución una teoría: se convirtieron en acciones». A lo que los jóvenes hegelianos se comprometieron fue, precisamente, a este «alumbramiento del camino». Marx recogía esta idea en su primera obra escrita importante, la tesis doctoral de 1841 cuando declaró, siguiendo a Bruno Bauer, que incluso la práctica de la filosofía era también teórica. Aun cuando algunos de los jóvenes hegelianos comenzaron a expresar sus ideas en términos puramente políticos, esta idea de la independencia y primacía de la teoría siguió teniendo vigencia. Todavía en 1843, Marx aún pudo escribir que «la teoría es capaz de convertirse en una fuerza práctica, cuando prende en las masas», opinión mantenida también por Ruge en su comentario de que la praxis era «el movimiento de las masas en la dirección de la teoría».

b) *Transición de pensamiento a acción — August von Cieszkowski*. Sin embargo, a pesar de su fe en el poder de las ideas, tomó cuerpo, a finales de la década de los treinta, la vaga sensación de que ésta no se hallaba suficien-

13. Hegel, *Werke* (Berlín, 1832 ss.), II, p. 10.

14. L. Buhl, *Der Beruf der preussischen Presse* (Berlín, 1842), p. 4.

15. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 71.

16. *Ibid.*, p. 497.

temente extendida. El primer escritor que dio a esta sensación una formulación concreta fue August von Cieszkowski. Cieszkowski nació en 1814, hijo de un conde polaco, y, después de estudiar filosofía en Varsovia, se había trasladado a Berlín, en 1832, y allí residió durante tres años, llegando a ser discípulo y amigo para toda la vida del ortodoxo hegeliano Michelet. En 1838 después de un período de viajes, publicó en alemán un librito titulado *Prolegomena zur Historiosophie*. El principal objeto de Cieszkowski al escribir el libro era el de sustituir la filosofía especulativa con una filosofía que entre sus posibilidades ofreciese la de una acción práctica. Según él, no bastaba con descubrir las leyes de la historia pasada, sino que los hombres deben usar este conocimiento para cambiar el mundo del futuro. Hegel había dividido la historia universal en tres períodos: el oriental, el greco-romano y el germano-cristiano; para Cieszkowski, la antigüedad era el primer período, el segundo abarcaba desde Cristo hasta Hegel, y el tercero estaba todavía en curso. Con Hegel, la filosofía había alcanzado su culminación, su idealismo absoluto había alcanzado todas las posibilidades de la filosofía y era «el largo tiempo esperado descubrimiento de la piedra filosofal.» Pero esto no era bastante: las deficiencias de Hegel eran las deficiencias de la filosofía misma. Porque su filosofía sólo podía explicar la historia *post factum*, sólo podía estudiar lo que había ocurrido o lo que estaba ocurriendo, y no podía proyectarse hasta una ordenación consciente del futuro. Cieszkowski consideraba que, paralelos a los tres períodos de Hegel, había tres modos sucesivos de determinar el futuro: el primero, mediante el sentimiento, propio del profeta; el segundo, mediante el conocimiento práctico, aplicado, completo, espontáneo, deseado y libre, de modo que abarcaba toda la esfera de la acción.<sup>17</sup> El objetivo de Cieszkowski era el de «reivindicar para la especulación el conocimiento de la esencia del futuro».<sup>18</sup> Cuvier había sido capaz de reconstruir la anatomía completa de un animal, a partir de un solo diente: la misión del filósofo era la de construir, más allá de las épocas pasadas de la historia, su totalidad ideal y especialmente el futuro aunque Cieszkowski sólo pretendía, mediante su ciencia, la facultad de

17. A. v. Cieszkowski, *Prolegomena* (Berlín, 1838), pp. 130 ss.

18. *Ibid.*, p. 16.

19. *Ibid.*, p. 8.

deducir la esencia del futuro, no sus particularidades —era *praesagium*, no *praescientia*. Seguía a su maestro al pensar que su tiempo era el tiempo de crisis y transición *par excellence*. Sin embargo, las profundas divisiones y contradicciones en el conocimiento del hombre acabarían resolviéndose en una unidad final, y el método que Cieszkowski proponía para esta resolución era la «historiosofía». El agente principal de esta transformación no sería la idea como en la filosofía de Hegel, sino la voluntad, que era la fuerza motriz de aquella síntesis de pensamiento y acción para la que Cieszkowski acuñó el término de «praxis», que tanta influencia había de tener después. La futura función de la filosofía era «la de convertirse en una filosofía práctica, o, más bien, en una filosofía de la actividad práctica, de la "praxis", ejerciendo una influencia directa sobre la vida social y desarrollando el futuro en el campo de la actividad concreta».<sup>20</sup> Según Cieszkowski, esto significaría que la historia futura sería una historia de actos y no de hechos. Aquí Cieszkowski, como los jóvenes hegelianos posteriores a él, está más cerca de Fichte que de Hegel. Fichte oponía constantemente el pensamiento, concebido por él como voluntad en acción, a la realidad presente, y consideraba que la principal misión del pensamiento era la de determinar el futuro.

Cieszkowski había residido en París durante dos años, inmediatamente antes de escribir su libro, y la tradición política activista había influido, sin duda, mucho en él. Especialmente, las ideas socialistas le habían causado una gran impresión. Prestó una atención especial a Fourier y recomendó un estudio de sus obras a sus compañeros hegelianos. El sistema de Fourier era «un considerable paso adelante en el camino hacia la concreta realización de la verdad orgánica» y «una etapa importante en la formación de la verdadera realidad».<sup>21</sup> Sin embargo, en opinión de Cieszkowski, era demasiado utópico, al contrastar la situación presente con un futuro deducido de un *a priori* y no estableciendo el puente esencial entre ambos. Saint Simon parece haber influido también de un modo importante en los libros de Cieszkowski: Cieszkowski pone un gran interés en subrayar la importancia de las relaciones de producción en todo futuro desarrollo, como había hecho Saint Simon, el cual estaba convenci-

20. *Ibid.*, p. 129.

21. *Ibid.*, pp. 146, 148.



do también de la posibilidad de predecir el curso futuro de los acontecimientos. Cieszkowski también habla de la atomización de la sociedad, del egoísmo y de la aristocracia de la riqueza, en los mismos términos que Hess utiliza, poco después.

Aunque no hay evidencia alguna de que los libros de Cieszkowski fuesen realmente muy leídos, llegaron, sin duda, a conocimiento de Herzen, quien se entusiasmó al leerlos y comprobar que estaba de acuerdo con Cieszkowski en todos los puntos esenciales.<sup>22</sup> Hess se refiere a los *Prolegomena* frecuentemente y se apropia de una parte considerable de ellos, y su gran interés por una filosofía de acción fue como profético para los jóvenes hegelianos en política al igual que el libro de Strauss lo había sido en religión. Por lo tanto, fue Cieszkowski quien dio los primeros impulsos al proceso de rápida secularización que se produjo entre los jóvenes hegelianos en los primeros años siguientes.

c) *Fundación de la «Hallische Jahrbücher» y los comienzos del movimiento de los jóvenes hegelianos.* El libro de Cieszkowski mereció también un entusiasta artículo en la *Hallische Jahrbücher* y fue alrededor de esta revista y de su sucesora, la *Deutsche Jahrbücher* donde se centró el movimiento de los jóvenes hegelianos. Sus directores fueron dos profesores de la Universidad de Halle, Theodor Echtermeyer y Arnold Ruge. La primera idea de la revista fue de Echtermeyer, pero el impulso y el entusiasmo fueron de Ruge. Ruge nació en 1802, en la costa norte de Prusia. Había pensado en hacer teología, pero, al fin, eligió filosofía y la estudió en Halle. La seriedad y el semipuritanismo que le acompañaron durante toda su vida le indujeron a participar en una oscura conspiración de la *Burschenschaften*, que, al ser descubierta, fue causa de que le envasen a prisión durante seis años. Una vez puesto en libertad, en 1830, empezó explicando a Platón en la Universidad de Halle, y después leyó a Hegel, convirtiéndose en discípulo suyo. Su mujer era rica, de modo que, cuando el Gobierno se negó a darle una cátedra, él dejó de enseñar y se dedicó a la dirección de la *Hallische Jahrbücher* con toda su energía. Para esto se hallaba admirable-

22. Cf. A. Koyré, *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie* (Paris, 1950), pp. 188 ss.

mente dotado: escribía con facilidad, tenía un amplio acervo de expresiones apropiadas y podía ordenarlas elegantemente. Se describía a sí mismo como «un comerciante al por mayor en el campo de las ideas», y, aunque no era un talento muy original, se mantuvo en el centro del movimiento de los jóvenes hegelianos.

En su comienzo, los objetivos de la *Hallische Jahrbücher* eran muy amplios. En una carta de agosto de 1837, Ruge resumía sus propósitos como «independiente y auténtico criticismo a partir de un punto de vista científico, juntamente con una cuidada información de los problemas que interesan a los espíritus contemporáneos».<sup>23</sup> Pocos días después, en una carta a Rosenkranz, describía el futuro periódico como «una especie de manecilla contemporánea en el reloj de la vida literaria y artística alemana, señalando las personalidades importantes, revisando distintas direcciones y campos en materia artística y manteniendo correspondencia con otras universidades».<sup>24</sup> Se aspiraba a un público más amplio que el de los periódicos especializados, al ser fácilmente comprensible para cualquier persona instruida, y, al aparecer diariamente, satisfacía la necesidad luego cubierta por los suplementos literarios de los periódicos.

A finales de 1837, Ruge hizo un largo viaje, visitando universidades por todas partes, desde Gotinga a Tubinga, y consiguió 159 colaboradores para la *Jahrbücher*. La original amplitud de opinión entre los colaboradores se demuestra por el hecho de que incluso el archipietista Leo estaba representado con un ensayo. Durante los primeros meses, el periódico estuvo casi exclusivamente dedicado a temas literarios. Sin embargo, los principios básicos del periódico, descritos por Ruge en un editorial a comienzos de su segundo año como «protestantismo y libertad académica tal como se realizan en un estado protestante y moderno».<sup>25</sup> no tardaron en aportar una buena cantidad de criticismo, porque la publicación defendía a Strauss y en su apoyo al criticismo libre era notablemente anticlerical. El episodio que, en realidad, dio a la revista un giro político y le imprimió el criticismo que la obligaría a la oposición fue el conflicto que enfrentó al arzobispo de Colonia con el Gobierno prusiano en la cuestión de los matrimonios mixtos. El arzobispo anterior había dispen-

23. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 66.

24. *Ibid.*, p. 67.

25. A. Ruge, *Sämtliche Werke*, I, p. 7.

sado a los miembros no católicos de los matrimonios mixtos, de las promesas teóricas que Roma les exigía. Su sucesor decidió aplicar estrictamente la instrucción papal, fue arrestado en noviembre de 1837, y no se le puso en libertad hasta después de la muerte de Federico-Guillermo III, en 1840. El descontento latente a que dio origen la acción del Gobierno se convirtió en una llamada, gracias a un brillante folleto de propaganda política escrito por Görres, un profesor de la Universidad de Munich defendiendo la posición ultramontana. La controversia fue tan intensa, que se publicaron más de 300 folletos a favor o en contra de Görres. El más notable entre los autores de aquellos folletos fue Heinrich Leo, demasiado buen protestante y demasiado aficionado a la controversia para no recoger el guante que Görres había arrojado. Pero su conservadurismo le hizo simpatizar con la posición de Görres en varios puntos, y así lo expuso en su réplica. Ruge criticó el folleto de Leo en la *Jahrbücher* y la crítica fue, según sus propias palabras, «colérica y fulminante»,<sup>26</sup> apelando especialmente a los principios de la Reforma y de la *Aufklärung*. La réplica de Leo fue no menos violenta, resumiendo en los cuatro puntos siguientes los cargos que él formulaba contra los jóvenes hegelianos:

1. Este grupo niega cualquier forma de Dios personal [...] este grupo profesa abiertamente el ateísmo.
2. Este grupo enseña abiertamente que el Evangelio es mitología.
3. Este grupo enseña abiertamente una religión puramente terrenal.
4. Además, este grupo, ocultando sus impías y sacrílegas doctrinas con una repugnante y abstrusa fraseología, no duda en asignarse la apariencia de un grupo cristiano.<sup>27</sup>

Esta controversia costó a la *Jahrbücher* algunos de sus colaboradores y un consiguiente estrechamiento de sus puntos de vista. En septiembre de 1838, Witte se apartó, a causa de los ataques contra Leo y Erdmann, y, en noviembre, Raumer se apartó también, dando como justificación la de que la *Jahrbücher* había atacado al cristianismo.<sup>28</sup>

26. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 131.

27. H. Leo, *Die Hegelinger* (Halle, 1838), pp. 2-3.

28. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, pp. 144, 152.

Los primeros ensayos publicados en la *Jahrbücher*, especialmente los de Ruge, eran todos favorables al estado prusiano y en su contribución a la controversia Görres-Leo se salió de su camino para glorificarlo. En este campo, los discípulos permanecieron fieles al maestro y sólo se vieron obligados a alterar sus puntos de vista a causa de la actitud de las autoridades respecto a su enseñanza acerca de diferentes temas, especialmente el religioso. Ya en noviembre de 1839, en un artículo de la *Jahrbücher* titulado «Protestantismus und Romantik», al mismo tiempo que deploraba el romanticismo, que era el responsable de ciertas tendencias reaccionarias en Prusia, Ruge abogaba por la necesidad de pasar de una Prusia ebria de romanticismo, a una Prusia serena e imbuida de los principios del liberalismo. De todos modos, a finales de 1839, la *Jahrbücher* había comenzado a favorecer ensayos de un carácter directamente político, un paso que estaba implícito en la lógica de la situación, porque un ataque a la religión ortodoxa era, por lo menos a los ojos del Gobierno prusiano, un ataque contra el «estado cristiano». En su primer ensayo de crítica directamente política, Ruge escribía que Prusia «es en el momento presente, tanto en sus tendencias profundas como en su constitución, esencialmente católica».

Fue en aquel tiempo cuando Ruge y la *Jahrbücher* empezaron a ser estimulados en su cristicismo político por los jóvenes hegelianos de Berlín, cuyo centro era un grupo conocido como el *Doktorklub*. El club estaba formado como un grupo de discusión para hegelianos radicales y existía ya hacia 1837, porque fue a través de extensas discusiones con sus miembros como Marx se convirtió al hegelianismo.<sup>29</sup> En una carta a su padre, escribía:

A través de varias reuniones con algunos amigos en Stralow, obtuve el acceso a un Club Post-Doctoral entre cuyos miembros figuraban diversos profesores y mi más íntimo amigo en Berlín, el Dr. Rutenberg. En la discusión surgían muchos puntos de vista contradictorios y yo me ligué más estrechamente aún a la moderna concepción del mundo.<sup>30</sup>

Los miembros eran catedráticos de universidad y profesores de escuelas que hacían algo de periodismo en sus ratos

29. No existe evidencia alguna de que Marx fuese «la figura central» del club, como Rubel afirma (*Karl Marx, Paris, 1957, p. 28*).

30. K. Marx, *Frühe Schriften, I, p. 15*.

libres, y también unos pocos estudiantes como Marx. Rutenberg, a quien Marx menciona en su carta, daba clases en una escuela secundaria de Berlín y escribía regularmente en el periódico liberal de Hamburgo, *Der Telegraph*. Karl Köppen, otro íntimo amigo de Marx en aquel tiempo, también explicaba en una escuela de gramática y había publicado un libro acerca de los orígenes del budismo. Eduard Meyen y Ludwig Buhl habían terminado recientemente sus doctorados y se ganaban la vida con el periodismo. Como el club no celebraba reuniones regulares ni existía la condición de socio, es imposible formarse una clara idea de él. Sin duda alguna, como las declaraciones de Marx parecen indicar, había muchas diferencias de opinión, y Bruno Bauer, que más adelante sería su figura central, mantuvo una posición hegeliana ortodoxa a lo largo de casi todo el año 1839. Parece que las actividades del club cesaron cuando Bauer se fue a Bonn, en 1841, y hubieron de ser reanudadas con el nombre de los «Freien» cuando Bauer volvió a Berlín después de su destitución.

Hasta el final de los años 1830, la actitud política de los jóvenes hegelianos era la de una leal oposición: creían que sus ideales podrían realizarse dentro del esquema del Estado prusiano. Pero, en la primavera de 1840, tanto Federico-Guillermo III como su ministro Altenstein, que habían sido favorables a los hegelianos, murieron. El carácter del nuevo rey era muy diferente del de su padre. Afable e informal, estaba imbuido de un romanticismo cristiano que idealizaba el pasado y especialmente los gobiernos de la Restauración. Odiaba las ideas de la Revolución francesa y de la *Aufklärung*. Su ideal era un tardío desarrollo de las viejas tradiciones, un Gobierno basado en los estados provinciales, de acuerdo con el tradicional espíritu patriarcal alemán. Además, era un pietista convencido y opuesto al liberalismo. Creía que como rey estaba iluminado de un modo especial por Dios, y que su misión era la de inspirar a su pueblo una actitud que se asemejase más estrechamente a su propio tipo de cristianismo.

Sin embargo, en el momento de su subida al trono, los jóvenes hegelianos tenían esperanzas. Bruno Bauer, en una historia de aquel tiempo, escrita unos pocos años después, decía: «Una luz de esperanza se refleja en todos los rostros y aviva sus miradas, y de todos los corazones parece brotar

constantemente una gran alegría».» Típico de este entusiasmo fue el folleto de Karl Köppen titulado *Friedrich der Grosse und seine Widersacher*, que dedicó a Karl Marx. Köppen presentaba un retrato muy idealizado de Federico II como el rey filósofo que había alimentado los principios de la *Aufklärung* en Prusia. El tema del libro era que el futuro de Prusia dependía de una constante fidelidad a aquellos principios: «no permanecen los cielos con más seguridad sobre los hombros de Atlas, que Prusia sobre el desarrollo, adaptado a las necesidades de nuestro tiempo, de los principios de Federico el Grande».»

d) La «*Rheinische Zeitung*». Las primeras medidas del nuevo rey parecían justificar aquellas esperanzas. Hubo una amnistía para los presos políticos, se permitió la publicación de las actas de las dietas provinciales, y cada dos años tenía que reunirse en Berlín una comisión que abarcase a todas las dietas provinciales. Y, lo más importante de todo, iba a producirse una relajación en la censura de prensa. La instrucción de 1819 de que «ninguna búsqueda sería y circunspecta de la verdad puede ser obstaculizada» no había sido respetada por los censores y el nuevo edicto venía a corregir esto. El edicto fue promulgado en diciembre de 1841, y tuvo como efecto inmediato la fundación de la *Rheinische Zeitung*, un periódico que pronto se haría famoso como un duplicado más popular de la *Hallische Jahrbücher*. Al principio, la fundación de la *Rheinische Zeitung* fue apoyada por el Gobierno como elemento de oposición a la *Kölnische Zeitung*, un periódico famoso por su ultramontanismo, que en aquel tiempo, tenía un monopolio de la Renania católica. El nuevo periódico fue apoyado también por muchos hombres de negocios de espíritu liberal que necesitaban un órgano para presionar a favor de una unión de costumbres con Prusia. Desde el principio, sin embargo, se había presentado un elemento más radical. Los dos directores del periódico, Oppenheim y Jung, eran radicales seguidores de Hegel y amigos de Moses Hess, el cual, habiendo terminado reciente-

31. B. Bauer, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland* (Charlottenburgo, 1847), I, p. 5.

32. K. Köppen, *Friedrich der Grosse* (Leipzig, 1840), p. 171. Para un magnífico retrato de Federico-Guillermo IV, véase la carta de Marx a Ruge en *Frühe Schriften*, pp. 436 ss.

mente el primer libro que le valdría el público reconocimiento, *Die Europäische Triarchie*, era el hombre principalmente responsable de la organización de la ayuda al periódico. Había esperado ser el director, pero sus puntos de vista se consideraban demasiado extremados y tuvo que aceptar una posición subordinada a Höffken, un discípulo del economista liberal List. Un mes después, Höffken dimitió como protesta contra la interferencia de los directores en la orientación del periódico y declarándose «no discípulo del joven hegelianismo».<sup>33</sup> Sin embargo, fue sustituido por Rutenberg, uno de los jóvenes hegelianos de Berlín, recientemente destituido de su puesto de profesor a causa de la difusión de opiniones subversivas. Abrió sus columnas a los jóvenes hegelianos, quienes ayudados por una censura excepcionalmente débil, se convirtieron en los principales colaboradores del periódico. Según uno de los últimos censores, «los directores, al entrar en relaciones con los *Freien* de Berlín, defendían [...] con creciente audacia las ideas de la izquierda hegeliana, proclamando abiertamente, como dogma político, la necesidad de destruir la Iglesia y establecer una Constitución y la absoluta libertad de prensa».<sup>34</sup>

El período desde el advenimiento de Federico-Guillermo IV hasta el final de 1842 y la supresión de la prensa radical fue el tiempo en que el movimiento de los jóvenes hegelianos alcanzó su mayor vigencia. Confiando todavía en la verdad de sus doctrinas y esperando su creciente eficacia, ellos no tenían la menor idea de cuán rápidamente se disolvería su movimiento, cuando se encontrase con una oposición práctica. Las secciones inmediatamente siguientes están dedicadas a examinar ciertos aspectos del pensamiento de los jóvenes hegelianos durante aquellos años.

e) *Los jóvenes hegelianos y la dialéctica de Hegel.* La actitud de los discípulos respecto a su maestro fue siempre ambivalente. Todos estaban de acuerdo en que el sistema de Hegel era el último posible. Según Ruge, Hegel había sistematizado todo el pensamiento filosófico anterior y su sistema era la culminación del protestantismo, como el protestantismo era la culminación del cristianismo: su filosofía era

33. J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung*, I, p. 316.

34. *Ibid.*, p. 467.

«la teoría de toda la historia anterior, y, por consiguiente, al mismo tiempo, su crítica».<sup>35</sup> Todos los otros jóvenes hegelianos, incluyendo a Feuerbach y a Marx, decían lo mismo, cada uno a su modo. Sus energías estaban dedicadas a poner en práctica su herencia, haciéndola efectiva y adecuándola a su propia situación. Según Engels dejaron a un lado el sistema de Hegel y se concentraron en la utilización de su dialéctica, primero en los problemas religiosos y después en los políticos; y Ruge decía, algunos años después, que la crítica, o el método dialéctico, de los jóvenes hegelianos era siempre una crítica «hegeliana».<sup>36</sup> De todos modos, esto es inexacto: en realidad, los jóvenes hegelianos transformaron gradualmente la dialéctica de Hegel, en la que el concepto de mediación era esencial, por otra que sostenía que toda mediación era anatema. En su controversia con Leo, Ruge ya hablaba de una «negación absoluta», una expresión que Hegel jamás habría empleado en aquel contexto. Al principio, esta negación total se limitaba a actitudes extremas (reacción católica, romanticismo) y se consideraba que, en otros campos, era posible una evolución verdaderamente dialéctica. Pero el empeoramiento de la situación política no tardó en cambiar las cosas, de modo que la noción hegeliana de un compromiso intermedio entre dos polos opuestos dejó paso a la idea de dos grupos contradictorios, uno de los cuales debía triunfar totalmente. Esta idea fue desarrollada de un modo especial, por Edgar Bauer en su polémica contra los que favorecían los programas liberales de un *juste milieu*, y alcanzó su cabal expresión en un artículo escrito por Bakunin para la *Deutsche Jahrbücher*, en 1842. Bakunin había estado en Alemania desde 1840, y escribió su artículo durante su residencia en Dresden, a donde había ido para conocer a Ruge. Para Bakunin, la negación era creadora: «lo negativo se opone a lo positivo y lo positivo a lo negativo [...] lo negativo sólo está justificado en su forma absoluta». Prosiguió con el ataque al partido de los mediadores como irreconciliable con el movimiento dialéctico de la historia. El espíritu revolucionario había estallado ya una vez en Francia, y estaba a punto de estallar de nuevo, Bakunin terminaba su artículo con estas palabras: «La alegría de la destrucción es también una alegría creadora».<sup>37</sup>

35. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, II, p. 27.

36. *Ibid.*, p. 151.

37. M. Bakunin, *Deutsche Jahrbücher* (1842), p. 1002.



Esta fue la ruptura final con Hegel. Pero, aunque los discípulos se habían apartado mucho del espíritu de la filosofía de Hegel, todavía se consideraban dentro de la tradición hegeliana y preferían acusar al maestro de compromiso o incluso de ocultar sus principios de acuerdo con la situación política. Marx, en su tesis, defendía a Hegel en este punto, diciendo que «si un filósofo se ha sometido, realmente, a la oportunidad, sus discípulos deben explicar por medio de sus ideas más profundas lo que en él se considera la forma del pensamiento exotérico».<sup>38</sup> Esta diferencia entre un Hegel «esotérico» y otro «exotérico» era la fórmula más corriente mediante la cual los jóvenes hegelianos trataban las ideas del maestro. Hegel, intencionadamente o no, había ocultado durante su vida, el verdadero significado de su filosofía. Las tendencias revolucionarias del pensamiento de Hegel estaban ocultas, y era misión de sus discípulos el sacarlas a luz. El *locus classicus* para esta idea es *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, escrito por Bruno Bauer en 1841, simulando ser un devoto pietista que desenmascara a un Hegel «ateo». El crítico más consistente de Hegel era Ruge: desde 1840 en adelante, uno de los principales temas de la *Hallische Jahrbücher* era un criticismo del «autosuficiente pensamiento de Hegel-brahmán». En el prefacio al primer número de la *Deutsche Jahrbücher*, Ruge, pensando sin duda en el prefacio de Hegel a su *Rechtsphilosophie*, decía que «para Hegel, la filosofía era una conclusión, que no dejaba espacio para un algo, era, simplemente, la terminación de un período». La *Jahrbücher* sostenía una larga campaña contra el romanticismo que era equiparado con la reacción, y, según Ruge, Hegel «reúne en sí mismo tanto elementos románticos como libres. El progreso, pues, consiste en la purificación de la filosofía hegeliana como llevada a cabo en el seno del movimiento crítico moderno».<sup>39</sup> En realidad, después del fracaso de la *Jahrbücher*, Ruge llegó a la posición en que declaraba que «en su verdadero contenido, la filosofía hegeliana del espíritu es humanismo. En su verdadero método, es criticismo, la disolución de todas las contradicciones e ideas establecidas».<sup>40</sup> La profunda atención de Hegel a la realidad empírica, su repugnancia por la predicción, su aversión por las ideas que fuesen dema-

38. K. Marx, *Frühe Schriften*, pp. 70-71.

39. A. Ruge, *Sämtliche Werke*, I, p. 454.

40. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, II, pp. 122-123.

siado dogmáticas, la moderación y precisión que el concepto de mediación dio al conjunto de su filosofía, todo esto faltaba a los jóvenes hegelianos. Sin embargo, en sus ánimos y en su terminología, si no en sus resultados, se consideraban a sí mismos fieles discípulos de Hegel, hasta el punto de que Feuerbach, considerado el más radical de sus críticos, podía escribir todavía en 1842 que «todo está contenido en la filosofía de Hegel».<sup>41</sup>

f) *Los jóvenes hegelianos y la religión.* Los puntos de vista de los jóvenes hegelianos acerca de la religión experimentaron un considerable pero consecuente desarrollo durante unos pocos años. Casi todos sus escritos sobre religión están influidos por la situación política: parten de que es imposible tratar separadamente la religión y la política. Para empezar, y siguiendo a Hegel, trataron de integrar la religión en su concepción del mundo, y prestaron su entusiasta apoyo a una cierta forma de protestantismo. En su antes mencionado manifiesto en la *Jahrbücher* de 1839, titulado «Protestantismus und Romantik», Ruge oponía un romanticismo reaccionario a un liberal y protestante punto de vista de Prusia. Dos años después, con una opinión menos optimista de la situación política, oponía el protestantismo de Federico el Grande a los programas «católicos» de la Prusia contemporánea. Este protestantismo, sin embargo, nunca fue nada preciso. Escribiendo a Rosenkranz en 1840, Ruge decía que para él «la religión es simplemente encarnación [...] el pathos de la idea y la devoción a ella. Y es divino todo lo que realiza la unión con la idea».<sup>42</sup> Según él, Strauss «no era bastante liberal ni bastante demócrata».<sup>43</sup> Pero, hacia 1842, tanto el catolicismo como el protestantismo eran condenados por Ruge como incompatibles con un estado liberal.

Es importante comprobar qué forma de cristianismo estaban atacando los jóvenes hegelianos. Los luteranos ortodoxos tendían a identificar al cristianismo con una especie de fundamentalismo bíblico y también a sentir una desconfianza típicamente pietista respecto a la filosofía. Cuando hablaban de cristianismo, todos los jóvenes hegelianos se referían a esta forma de pietismo, algunas de cuyas expresiones justifi-

41. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 227.

42. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 203.

43. *Ibid.*

caban enteramente la acusación de sus adversarios de ser antimundo y antinatura. Además, algunos de los grupos pietistas se hallaban en estrecha conexión con la nobleza prusiana ultraconservadora, cuyos teóricos eran Ludwig von Gerlach y Stahl y que automáticamente desconfiaban de toda doctrina que, como ocurría con la de los hegelianos, subordinase la Iglesia al Estado.

Algunos de los jóvenes hegelianos de Berlín —por ejemplo, Stirner y Buhl— continuaban proclamando una religión de la humanidad, pero, en la primavera de 1842, todos ellos siguieron el ateísmo proclamado por Bruno Bauer en su *Die gute Sache der Freiheit*, publicado inmediatamente después de su destitución de Bonn. Y, desde entonces, constantemente unieron filosofía y ateísmo. Stirner escribía en la *Rheinische Zeitung*: «Para el filósofo, Dios es tan indiferente como una piedra: el filósofo es el ateo perfecto.» El desarrollo de Ruge era algo diferente: en 1842, él y su amigo, el poeta Georg Herwegh, anunciaron una «nueva religión de la humanidad» y su posición era mucho más ambigua que la de los *Freien*. Rosenkranz dice que la *Deutsche Jahrbücher* fue suprimida, *inter alia*, por su negación de un ser supremo, y, en uno de los últimos artículos del periódico, «Selbstkritik des Liberalismus», 1843, Ruge subrayaba la necesidad de secularizar la religión, y el primer punto de su proyectado programa era «convertir las iglesias en escuelas y organizar luego un sistema de educación verdaderamente popular que alcanzase a todas las masas».44 Pero en el mismo artículo dice que su programa no implicaría la supresión de la religión, sino su renacimiento. Abogaba por un «nuevo idealismo» que convirtiese la religión adulterada en auténtica religión. Porque, en su opinión, la religión era esencial, y sin ella no podría colocarse ni una piedra sobre otra. La religión era el equivalente de libertad, y Ruge señalaba que, en este aspecto, ellos habían recorrido un largo camino desde 1837, cuando tanta atención había que prestar a los diferentes puntos de vista de los diversos grupos religiosos. En realidad, estas diferencias no representaban a la verdadera religión: carecían de sentido práctico y eran incapaces de mover a las masas. Los conceptos de Ruge en aquel tiempo parecen haber sido extremadamente confusos. Comenzaba una información

44. M. Stirner, *Kleinere Schriften*, p. 45.

45. A. Ruge, *Selbstkritik des Liberalismus, Sämtliche Werke*, IV, p. 114.

acerca de aquellos años, señalando: «Yo no soy de los que ven la liberación en una proclamación de ateísmo: el ateísmo es tan religioso como Jacob al luchar con Dios.»<sup>46</sup> Esta ambigüedad procede, naturalmente, en primer lugar, de Hegel, y era debida, de un modo particular, a Feuerbach, el cual, a pesar de su aparente materialismo, proclamaba incluso que su filosofía era religión en sí misma.

g) *Los jóvenes hegelianos y la política.* Como en la Alemania de aquel tiempo la religión estaba tan estrechamente entrelazada con la política, no es extraño que los puntos de vista de los jóvenes hegelianos acerca del Estado fuesen paralelos a sus opiniones sobre la religión, y que los unos y las otras se inclinasen cada vez más hacia lo que Hess llamaba «anarquismo en religión y en política». Al igual que su maestro, los jóvenes hegelianos mantenían un punto de vista ideal del Estado, y en especial del Estado prusiano, como la encarnación de la moralidad objetiva. Sin embargo, consideraban que este ideal no era todavía una realidad, pero que, para realizarlo, Prusia sólo tenía que continuar el desarrollo iniciado con la Reforma y con la *Aufklärung*. Era inevitable que, con el tiempo, los jóvenes hegelianos llegasen a creer que Prusia era incapaz de desempeñar el papel que ellos le habían asignado, pero como empleaban sus facultades críticas, ante todo, sobre las cuestiones religiosas, sus puntos de vista políticos fueron, al principio, muy moderados, y hasta 1842 ó 1843 su característica aproximación a las cuestiones políticas consistía en oponer un Estado (ideal) a la Iglesia y en culpar a ésta de las inquietudes que ellos sufrían.

En la época de la controversia con Leo, Ruge había visto a Prusia como la realización de los puntos de vista de Hegel, un Estado protestante capaz de rebatir las tendencias católicas de sus adversarios. A finales de los años 1830, los jóvenes hegelianos eran definitivamente contrarios a la revolución: abogaban por la reforma, a fin de evitarla. Ruge escribía en 1838 que «si el Estado contiene en sí mismo, como en el caso de Prusia, un principio reformador, no existe ni la necesidad ni la posibilidad de una revolución.»<sup>47</sup> Y, según Buhl no había que temer una revolución, mientras no se su-

46. A. Ruge. *Zwei Jahre in Paris*, I, p. 18.

47. A. Ruge, *Hallische Jahrbücher*, 27-28 julio 1838.

primiesen los partidos políticos: su existencia favorecía soluciones más pacíficas.<sup>48</sup> Antes de la subida al trono de Federico-Guillermo IV la *Jahrbücher* había defendido a la monarquía prusiana como la más avanzada forma de gobierno y la única capaz, si se adoptaban las medidas adecuadas de evitar los excesos de 1789. Bruno Bauer, en su primera obra de escritor político, mantenía, en general, el mismo punto de vista. Leo le acusaba de apoyar «una forma moderna de republicanismo e incluso de democracia»,<sup>49</sup> pero Bauer estaba totalmente a favor del Estado diciendo sencillamente que éste había sido corrompido por la Iglesia y que la misión de la filosofía era la de liberarlo. La razón formaba parte tan esencial del Estado, que éste no podía permanecer mucho tiempo en el error. Todos esperaban que el trono mostrase el camino. Hess fue incluso más lejos que los demás jóvenes hegelianos: el Estado, según él, era el órgano de la total emancipación del hombre, y el Estado prusiano, en especial, era «el fundador y el promotor de la libertad de espíritu germana».<sup>50</sup> También en un largo artículo escrito en 1841, «Der christliche Staat», Bruno Bauer sostenía, aproximadamente, la misma posición: la voluntad general estaba centrada en el príncipe, y, siendo el Estado la moralidad objetiva, la Iglesia no podía pretender su control, y, por otra parte, siempre había espacio para una oposición dialéctica en su propio seno. Pero, inmediatamente después de la relajación de la censura de prensa, sus ideas cambiaron muy rápidamente. De los *Freien* de Berlín, Köppen y Buhl eran los escritores más prolíficos. Juntamente con Ruge, ambos comenzaron a abogar por una democracia constitucional, aunque Köppen, al menos, la consideraba compatible con la monarquía. Los artículos de Marx en la *Rheinische Zeitung* son del mismo estilo. Es totalmente erróneo decir que Marx está aquí «casi totalmente libre de hegelianismo».<sup>51</sup> En línea con los demás jóvenes hegelianos, Marx defendía el Estado racional contra sus falsificaciones y le llamaba «el gran organismo en que la libertad legal, moral y política debe encontrar su realización».<sup>52</sup> La misión del Estado era la de poner en orden las fuerzas encontradas de lo que Hegel había llamado «sociedad civil». Para Marx,

48. L. Buhl, *Der Beruf der preussischen Presse* (Berlín, 1842), *passim*.

49. H. Leo, *Evangelische Kirchenzeitung* (1841), vol. 28, col. 272.

50. M. Hess, *Aufsätze*, p. 138.

51. M. Rubel, *Karl Marx*, pp. 42-43.

52. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 185.

las leyes eran «iluminaciones positivas, normas generales en las que la libertad había alcanzado una existencia impersonal, teórica, independiente de la arbitrariedad del individuo».<sup>53</sup> Al mismo tiempo, Marx combinaba con esto una concepción jacobina del Estado —realizar los deseos de un pueblo explotado, privado de sus derechos.

Hasta 1841, los jóvenes hegelianos se habían abstenido de criticar los conceptos políticos del maestro, como distintos de sus conceptos religiosos. Todavía en septiembre de 1841, Bruno Bauer, en un banquete en honor de Welcker, el teórico político liberal de Baden, había elogiado la filosofía política de Hegel, en un brindis, como superior en liberalismo y en audacia a las opiniones predominantes en la Alemania Meridional.<sup>54</sup> Pero el cambio no tardó en producirse: en 1842, Ruge publicaba la primera crítica directa de Hegel en este campo, atacando su *Rechtsphilosophie* por confundir categorías lógicas e históricas, anticipando así muchas de las críticas de Marx, del año siguiente.

En todo su pensamiento, y especialmente en política, los jóvenes hegelianos estaban influidos por la Revolución francesa. En esto seguían fieles al movimiento de la joven Alemania y especialmente a Heine y a Börne, comparándose a sí mismos frecuentemente, con los enciclopedistas. Ya en 1838, Leo se había referido a los jóvenes hegelianos como «una nueva edición de los enciclopedistas y de los héroes de la Revolución francesa». El progreso —pensaban— sólo podría realizarse bajo la hegemonía intelectual de Francia. Las oleadas de sentimiento antifrancés que siguieron a las reivindicaciones de la orilla izquierda del Rin encontraron poco eco entre los jóvenes hegelianos. Para Hess, Francia era la patria de la revolución y del movimiento, la patria de la voluntad. Era natural que, más adelante, siendo París el centro de las ideas socialistas, la influencia del pensamiento francés se hiciese aún mayor, cuando el socialismo comenzó a extenderse por Alemania.

La filosofía política de los jóvenes hegelianos puede muy bien describirse como «radicalismo filosófico». Por lo tanto, eran diferentes del movimiento liberal, mucho más extendido. El liberalismo, al ser un movimiento que contaba con un amplio apoyo, por lo menos tácito, entre los más próspe-

53. *Ibid.*, p. 148.

54. *Briefwechsel zwischen Bruno und Edgar Bauer* (Charlottenburgo, 1844), p. 163.

ros ciudadanos, era, sobre todo, práctico. Tenía las ideas de la época de la Reforma prusiana para reflexionar sobre ellas, y su filósofo era Kant. El radicalismo estaba más inspirado por Rousseau y por la Revolución francesa, vistos con los ojos de los jóvenes hegelianos y tendía a ser excesivamente teórico. Las doctrinas liberales surgían del deseo de la burguesía de estar representada en el gobierno, mientras el radicalismo se limitaba a un pequeño círculo de intelectuales, inclinados a adoptar actitudes revolucionarias y a rechazar compromisos. Los liberales, por otra parte, tenían aspiraciones muy limitadas, estaban a favor de la reforma, y deseaban llegar a alguna clase de acuerdo con la monarquía. El radicalismo no hizo una clara aparición hasta 1841, cuando los jóvenes hegelianos empezaron a dedicar su atención a los problemas políticos. Las tendencias, entonces, se hicieron más definidas, como puede verse comparando la radical *Rheinische Zeitung* con el periódico liberal de la Prusia oriental, la *Königsberger Zeitung*. Fue en la *Rheinische Zeitung* donde primero aparecieron ataques contra la idea de un camino intermedio. Edgar Bauer fue el principal propagandista de esta actitud, que sólo vio dos partidos irreconciliables luchando entre sí. Después de la ruptura con los jóvenes hegelianos de Berlín, que evolucionaron en la dirección opuesta, el término «democracia» comenzó a sustituir al más vago de «radicalismo» en la *Jahrbücher*, y el grupo giró alrededor de Ruge, que estaba muy influido por Feuerbach. La indignación contra los liberales era tanto mayor, cuanto que los jóvenes hegelianos consideraban que aquellos les habían abandonado en la lucha contra el gobierno. Ya en 1843, Ruge rechazaba abiertamente el liberalismo: «el mundo germano tiene que adoptar la nueva forma de pensamiento que... hace de los hombres libres el principio y del pueblo el objeto de su acción; en otras palabras, tiene que transformar el liberalismo en democracia».<sup>55</sup> Ruge atribuyó después la supresión de la *Deutsche Jahrbücher* a la crítica que ellos hacían de su propio pasado liberal, «a su teórico amor a la libertad y a su exhortación a transformar el liberalismo en teoría democrática».<sup>56</sup> El concepto que Ruge tenía de la democracia era todavía muy idealista para ser realizado simplemente mediante la propaganda. Una conversación

55. A. Ruge, «Selbstkritik des Liberalismus» en *Deutsche Jahrbücher*, 2 de enero de 1843.

56. A. Ruge, *Sämtliche Werke*, VI, p. 84.

sobre este tema con Hess, en 1843, demuestra que, al contrario que Hess, Ruge no admitía que «incluso las más radicales reformas políticas fuesen impotentes contra el mal radical de la sociedad. El interés de todos y de cada uno está en la reforma social de la realidad».<sup>57</sup> Pero la aceptación de esta transición iba a dar origen a un nuevo cisma en la escuela.

h) *Influencia contemporánea de los jóvenes hegelianos.* Aunque los escritos religiosos de los jóvenes hegelianos, especialmente los de Strauss y Bruno Bauer, tenían una profunda y duradera influencia, su efecto en el campo político era entonces, realmente, muy pequeño. El hegelianismo como conjunto estaba perdiendo su predominio en Alemania, sobre todo después de la subida al trono de Federico-Guillermo IV, y los jóvenes hegelianos nunca representaron más que a una pequeña parte de la escuela. Las universidades se les cerraron casi inmediatamente, y las lecciones que Bauer explicaba en Bonn no despertaron interés. El único medio de influir en la opinión era el de sus publicaciones. Es cierto que la *Rheinische Zeitung* se hizo muy popular, precisamente unos meses antes de su supresión, y que aumentó sus ventas de un modo extraordinario, pero le quedaba ya demasiado poco tiempo para poder alcanzar una repercusión. La *Hallische Jahrbücher*, ciertamente, empezó con un gran número de colaboradores y al principio, fue recibida con enorme entusiasmo, porque era algo totalmente nuevo en el mundo germano. F. T. Fischer escribía a Ruge, a comienzos de 1838: «Vuestra *Jahrbücher* es hoy el periódico más leído en la librería, hasta quedar totalmente usado y manoseado».<sup>58</sup> Parece haber sido leída por gentes de campos tan apartados como Belinsky y Herzen.<sup>59</sup> Delbrück, además, recordaba que su influencia, al principio, era considerable, pero que posteriormente declinó, a causa del radicalismo del periódico. A finales de 1839, Ruge se quejaba de la inquietud que el periódico le causaba: no sólo no producía dinero, sino que tanto él como Echtermeyer habían tenido que invertir grandes sumas en el periódico y trabajar sin remuneración alguna.

57. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, I, p. 39.

58. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 118.

59. Cf. A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie* (Paris, 1950), p. 193.



Escribía a Feuerbach que el número de suscriptores era sólo de 313 (Köppen les llamaba los 300 espartanos), y le pedía que mantuviere el número en secreto. Wigand, el editor, esperaba que el número subiría de 500, al año siguiente, y que, en un período de cuatro o cinco años, podrían cubrir gastos.<sup>60</sup> Sin embargo, esta esperanza no se hizo realidad, y en 1842 los suscriptores sólo ascendían aún a cerca de 500.<sup>61</sup>

i) *Reacción del Gobierno.* Indudablemente, los jóvenes hegelianos se habrían radicalizado cada vez más incluso abandonados a sí mismos, pero las medidas adoptadas contra ellos, a finales de 1842, hicieron inevitables diversas formas de extremismo. El Gobierno ya había dado pruebas de las medidas que se disponía a tomar. Eichhorn había sucedido a Altenstein como ministro de Cultura, y su antihegelianismo era bien conocido. Friedrich Julius Stahl, jurista y destacado defensor de un Estado autocrático, jerárquico, sucedía en la cátedra al liberal Gans, y —lo más claro de todo—, en febrero de 1841, Schelling fue llamado a Berlín, para acabar de raíz, según palabras del rey, «con la simiente del hegelianismo». La lección inaugural del curso de Schelling sobre «La Filosofía de la Revelación» se dio en noviembre de 1841, entre escenas de gran entusiasmo y expectación. Entre el público se encontraban Bakunin, Engels y Kierkegaard. El efecto no fue, en modo alguno, un fracaso tan rotundo como suele decirse. Rosenkranz describe el ambiente filosófico de Berlín a comienzos de 1842 con estas palabras: «Schelling y siempre Schelling, este año. Y, ciertamente lo merece. ¡Cómo lo remueve todo un gran hombre! Han pasado meses y meses, y todas las revistas, periódicos y folletos están todavía llenos de cosas acerca de él. Algunos hegelianos han iniciado negociaciones secretas con Schelling...».<sup>62</sup> El próximo paso del Gobierno fue el de privar de su *licentia docendi* a Bruno Bauer. Bauer había sido enviado a Bonn, en 1839, por Altenstein, para protegerle de la crítica en Berlín. Pero sus escritos fueron haciéndose cada vez más radicales, mientras, en los años 1840-42, trabajaba en su *magnum opus*, *Kritik der Synoptiker*. Con la muerte de Altenstein, desaparecieron las esperanzas de ascenso de Bauer, y el problema de si se le

60. L. Feuerbach, *Briefwechsel*, ed. Grün (Heidelberg. 1874), I, p. 298.

61. *Ibid.*, p. 354.

62. K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch* (Berlín, 1853), p. 107.

permitiría continuar su enseñanza se aplazó durante largo tiempo. Eichhorn, el nuevo ministro estaba, en realidad, muy refrenado, pero se vio obligado a asumir una posición cuando Bruno Bauer le envió personalmente, el segundo volumen de su *Kritik*, pidiéndole que todas las facultades teológicas fuesen consultadas acerca de su contenido. Eichhorn obedeció, y la gran mayoría de las facultades replicó que las teorías de Bauer eran incompatibles con el cristianismo, pero, de todos modos, se opusieron a su destitución por dieciséis contra once. Sin embargo, en aquel momento, Eichhorn ya no necesitaba hacer más concesiones, y revocó la *licentia docendi* de Bauer, a finales de marzo de 1842. La decisión fue extremadamente importante, no sólo porque Bauer era el portavoz de los jóvenes hegelianos, sino también porque aquella era la primera ocasión en que Eichhorn se veía obligado a declararse enfrentado con las doctrinas de éstos, y era evidente que en el futuro las universidades se les cerrarían por completo.

j) *Los jóvenes hegelianos como partido político.* Se ha dicho que los jóvenes hegelianos fueron el primer partido político de Alemania, y hay mucho de verdad en tal afirmación. Pero sólo se convirtieron en partido político gradualmente y su partido nunca fue exclusivamente político. Empezaron, como queda expuesto, en otros campos, y sólo lentamente se centraron en la política como proceso de secularización acelerada. Rosenkranz, describiendo este proceso en 1843, decía que «el concepto de un partido ha llegado a la política a partir de la Iglesia, por el camino de la literatura y de las escuelas filosóficas».» Ya en 1838 eran reconocidos como un partido, aunque no como un partido político, porque Leo comenzaba todas las acusaciones que formuló contra ellos, con las palabras «este partido».» A finales de los años 1830, se habían introducido ya dominantes políticas: según Buhl, los partidos «incorporaban la dialéctica» y podrían evitar la revolución, y Edgar Bauer, en sus artículos de la *Rheinische Zeitung*, pretendía que los partidos controlarían los hasta entonces caóticos movimientos de las masas. Pero, al contrario que en la Prusia oriental, donde el partido

63. K. Rosenkranz, *Über den Begriff der politischen Partei* (1843), p. 13.

64. H. Leo, *Die Hegelinger* (Berlín, 1838), p. 2.

estaba considerado como un medio de educar al pueblo para la vida política, la noción de la dialéctica de los jóvenes hegelianos, proclamada públicamente en la *Rheinische Zeitung* y en la *Deutsche Jahrbücher*, tendía a producir oposiciones revolucionarias. Un partido político representaba un principio, y eran necesarios para el desarrollo.<sup>65</sup> Ponían especial interés en la claridad de su programa y en la necesidad de lucha. Su carácter revolucionario era estimulado por los poetas Herwegh y Hoffmann, con sus entusiásticos cantos al partido como «artífice de victorias».

Al mismo tiempo, comenzó a correr peligro el periodismo, único medio subsistente de difusión. La *Hallische Jahrbücher* había ido haciéndose cada vez más extremada, después de 1840. Rosenkranz, que no aprobaba el cambio, escribía en su diario, en 1842, que él ya había previsto aquella degradación: «Es una gran desgracia, tratándose de este periódico, que comenzó tan excelentemente; pero Ruge se ha dejado sucumbir por completo ante tendencias radicales [...]. La *Jahrbücher* ha llegado a un punto en que ninguna colaboración es aceptada, a menos que esté escrita en un tono brusco, dictatorial, ateo y republicano».<sup>66</sup> Al seguir algunos artículos, en febrero de 1841, que criticaban directamente al Gobierno prusiano, Ruge recibió la orden de publicar su revista en Prusia, sometiéndola a Dresden, en Sajonia, y cambió el nombre de la revista por el de *Deutsche Jahrbücher*. La relación de colaboradores también se redujo muy considerablemente en esta época. Ruge los juzgaba como formando tres grupos principales: los hegelianos más tradicionales, como Rosenkranz; el grupo de Tübinga, alrededor de Strauss y del esteticista F. T. Fischer; y, tercero, los ateos Bruno Bauer y Feuerbach. Ruge pronto encontró muy difícil pilotar la *Jahrbücher* entre tantas y tan diferentes opiniones: «Estoy ahora en un mal camino [...] todo el mundo prusiano está abandonando la *Jahrbücher*: Vatke, Schaller y sus iguales. La cultura de estos hombres y, en parte, su sabiduría es una pérdida que yo lamento profundamente».<sup>67</sup> Los teólogos suabos habían fundado ya su propio periódico en Tübinga, disgustados por los ataques excesivamente violentos contra Strauss, de modo que Ruge se quedó solo con el grupo más extremado. Esto dio origen a un cambio en la

65. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 197.

66. K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch* (Berlín, 1853), p. 109.

67. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 239.

orientación de la revista —hubo muchos más artículos dedicados a problemas filosóficos y cuestiones políticas desde un punto de vista teórico, y menos sobre arte y literatura—. En abril de 1841, Feuerbach publicó su *Das Wesen des Christentums*, que afectó muy profundamente a Ruge: éste lo describía como «el libro más notable e importante de la obra filosófica alemana contemporánea». La influencia de Feuerbach en la *Jahrbücher* fue decididamente más profunda a partir de aquella fecha. Ruge comenzó incluso a atacar el liberalismo, abogando por el republicanismo y por la democracia, y, en enero de 1843, la revista era suprimida por el Gobierno sajón, a instigación de Federico-Guillermo IV.

Lo mismo ocurrió con la *Rheinische Zeitung*: los jóvenes hegelianos ya le habían dado la reputación de ser un periódico radical, y la correspondencia de Hess desde París contenía informaciones acerca de las doctrinas comunistas. El periódico fue atacado por la *Augsburger Allgemeine Zeitung*, a causa de la difusión de doctrinas comunistas, una acusación que Marx, quien en el otoño de 1842 estaba cada vez más estrechamente asociado a la dirección, negó rotundamente. La circulación era todavía escasa, pero subía sin cesar. A comienzos de año, habían sido muchas las colaboraciones de los *Freien* de Berlín, pero éstos disputaban simultáneamente con Ruge y con la *Rheinische Zeitung*. Ruge había ido a Berlín, en noviembre de 1842, con Herwegh y el editor Wigand para discutir la idea de fundar una nueva universidad, pero se vio sorprendido por la conducta de los *Freien*, a quienes describió como una «pandilla frívola». Ruge había querido persuadirles también de que moderasen el tono de sus escritos de modo que no comprometiesen la causa común, pero Bauer insistió en que ellos tenían «que superar conceptos tales como el de Estado y religión, y también los de propiedad y familia, sin molestarse en encontrarles ningún sustituto, ya que lo esencial era negarlo todo». La causa de la ruptura con Marx y con la *Rheinische Zeitung* fue esencialmente la misma. Herwegh envió al periódico una carta en la que condenaba la actitud de los *Freien*, y Marx la había publicado. Este ya había tenido dificultades con las colaboraciones que recibía desde Berlín, considerándolas demasiado extremistas y demasiado abstractas. En una carta a Ruge,

68. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, II, p. 57.

69. A. Ruge, *Briefwechsel*, p. 287.

70. *Ibid.*

explicaba así sus dificultades: «Yo me permitía tachar tanto como el censor. Porque Meyen y Cía. nos enviaban montones de garabatos escritos con todo lo viejo, preñados de revolución mundial, vacíos de ideas y salpicados de ateísmo y de comunismo».<sup>71</sup>

Marx estaba preocupado por cuestiones más prácticas, y pretendía que, si era necesario criticar a la religión, debería hacerse dentro del marco de las instituciones políticas, y no criticar las instituciones políticas dentro del marco de la religión. Prosiguiendo la ruptura con Berlín, Marx publicó una serie de importantes artículos, muy justos y bien documentados, acerca de la pobreza de los vinicultores del Mosela. Esto provocó un empeoramiento de la censura, y, en enero de 1843, a consecuencia de las protestas del zar por las críticas de la autocracia rusa, se adoptó la decisión de suprimir la *Rheinische Zeitung*, que dejó de publicarse el 31 de marzo de aquel año. Ya en diciembre de 1842, se había tomado una serie de medidas semejantes, que dejó a los jóvenes hegelianos sin medio alguno de difundir sus puntos de vista. En noviembre, había sido confiscado el libro de Edgar Bauer defendiendo a su hermano; el 18 de diciembre, era suprimido el periódico de Buhl, *Der Patriot*; el 27 de diciembre, Herwegh era expulsado de Prusia, y, al día siguiente, se prohibía en Prusia el periódico liberal *Leipziger Allgemeine Zeitung*.

k) *Cisma en el movimiento de los jóvenes hegelianos.* Estas medidas tomadas por el Gobierno contra la prensa radical en 1842-43 originaron una casi inmediata fragmentación y disolución del movimiento de los jóvenes hegelianos. Al ser, sobre todo, un movimiento de intelectuales, sin ningún amplio escalón que les sirviese de apoyo entre el pueblo y sin intereses comunes para mantenerlos unidos, se vieron condenados a desaparecer, juntamente con sus órganos de difusión. En la *Anekdoten*, una colección de artículos en dos volúmenes que había sido rechazada por la censura y publicada en forma de libro por Ruge, en marzo de 1843, pueden verse las distintas tendencias del movimiento de los jóvenes hegelianos, reunidos en la última época. El primer volumen era político: dos artículos de Ruge sobre la

71. Marx, *MEGA*, I, i, 2, p. 285.

libertad de prensa y la destitución de Bruno Bauer; Marx, sobre la orden del Gobierno suavizando la censura. Bruno Bauer tenía dos artículos, Feuerbach estaba representado por su «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie», y Ruge escribió una larga y entusiasta crítica de *Das Wesen des Christentums*. La influencia de Feuerbach sobre los jóvenes hegelianos había alcanzado su punto culminante.

Pero los artículos de la *Anekdot*a ya formaban parte de una lucha que pertenecía al pasado, y, ante las medidas del Gobierno, el movimiento se escindió en dos grupos: los jóvenes hegelianos de Berlín y los reunidos en torno a Ruge. Los de Berlín esperaban una reacción popular ante la destitución de Bruno Bauer y la supresión de la prensa radical, y comenzaron una campaña de propaganda con doctrinas mucho más extremadas que las difundidas anteriormente por ellos mismos, y una insistencia aún mayor sobre el poder revolucionario de las ideas. Esta tendencia había comenzado a mediados de 1842, inmediatamente después de la destitución de Bruno Bauer. Para el propio Bauer y para sus amigos de Berlín, su destitución tenía una enorme importancia, pues creían que ella inauguraba la crisis que conduciría a la esperada revolución. Pondría fin a todos los debates de la época y ayudaría a resolverlos. Porque la inminente catástrofe acerca de la que Bauer había escrito en sus cartas estaba ahora al alcance de la mano. Inmediatamente, Bauer regresó a Berlín para dirigir desde allí la lucha, y escribió a Ruge: «Si no sacamos partido de este asunto, difícilmente conseguiremos otro. Yo no descansaré, mientras no haya hecho saltar todas las facultades teológicas. Lo haré todo y lo intentaré todo.» Inmediatamente, publicó un libro en defensa propia, *Die gute Sache der Freiheit*, pero el más prolífico fue su hermano Edgar, que escribió una defensa del hermano, *Bruno Bauer und seine Gegner*, y luego una serie de artículos en la *Rheinische Zeitung* en los que atacaba todas las formas de compromiso. Mostraron muy poco sentido político (éste fue el motivo de que Marx rompiese con los Bauer), al creer y decir que quienes no estaban con ellos estaban contra ellos. La prensa liberal había protestado enérgicamente contra la destitución de Bauer, pero, a pesar de ello, Edgar Bauer reservó su más violento ataque no para el

72. B. Bauer, Carta a Ruge, 1 marzo 1842, inédita. Fotocopia en el Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam.

Gobierno prusiano, sino para los hombres del centro, del *juste milieu*, y destruyó así cualquier esperanza que pudiera existir de poner de su parte a la opinión pública. Bruno Bauer llegó incluso a cansarse de sus amigos de Berlín, que estaban «sólo muy ligeramente coloreados por los nuevos principios». De todos modos, seguía creyendo en la inminencia de una crisis muy importante, y, para precipitarla, publicó *Das entdeckte Christentum*, probablemente el más violento ataque jamás lanzado contra el cristianismo, donde su idea de la alienación religiosa estaba expresada con más fuerza que nunca. Y en esta viciada atmósfera fue donde Stirner comenzó a recoger el material para su libro *Der Einzige und sein Eigentum*.

### 3. La fundación de la «*Deutsche-Französische Jahrbücher*» y los orígenes del socialismo alemán.

a) *Los comienzos de la «Deutsch-frazösische Jahrbücher».* Mientras tanto, Ruge, Hess y Marx trataban de continuar la lucha, fundando alguna clase de publicación que sustituyese a la *Deutsche Jahrbücher*. El método más sencillo era el de utilizar la casa editora de Julius Fröbel, profesor de mineralogía en Zurich, cuyas convicciones radicales le inclinaban a publicar todo lo que hubiera sido prohibido en Alemania. La *Anekdoten* había aparecido allí, gracias a Fröbel, como aparecerían los futuros libros de Bruno y Edgar Bauer. Fröbel había tenido el proyecto de convertir una pequeña revista propia en una publicación capaz de sustituir a la *Deutsche Jahrbücher*, y pidió a Herwegh que la dirigiese, pero Herwegh fue expulsado de Zurich y esto dio al traste con la idea: los artículos ya reunidos, incluyendo uno de Bauer sobre la cuestión judía, y, lo que era más importante, los artículos de Hess sobre su filosofía de la acción y el comunismo se publicaron en forma de libro con el título de *21 Bogen aus der Schweiz*.

Fue en este momento cuando los jóvenes hegelianos comenzaron a pensar seriamente en una colaboración con los franceses. Hess había hablado ya muy frecuentemente en favor de la idea de que Francia y Alemania se comple-

73. B. Bauer, Carta a Ruge, 15 junio 1842, inédita. Fotocopia en el Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam.

mentaban, y Feuerbach, en sus «Thesen», había salido, reicientemente, a presentarle un fuerte apoyo. Así, Ruge y Marx concibieron la idea de publicar una revista titulada *Deutsch-französische Jahrbücher*, en Estrasburgo. Pero esto resultó imposible, y Fröbel sugirió Bruselas o París. Se acordó que fuese París, y Ruge y Hess, que inmediatamente se habían prestado a colaborar, ante el temor de ser detenidos en Alemania, llegaron juntos a París, a comienzos de agosto de 1843. Ruge abrió una suscripción pública de 1.000 acciones para la *Jahrbücher*, pero sólo se cubrieron diez, y él tuvo que contribuir, personalmente, con una importante suma de dinero.

Entre los futuros colaboradores de la *Deutsch-französische Jahrbücher*, había muy poca unidad de doctrina. Marx escribía en septiembre de 1843, en una carta a Ruge publicada después en la *Jahrbücher*: «Si no hay duda acerca del pasado y de dónde venimos, existe una gran confusión cuando se trata de definir la meta que nos proponemos. No sólo reina una general anarquía entre los reformadores, sino que cada uno tiene que admitir por lo que a sí mismo se refiere que no posee ninguna idea clara acerca de lo que su programa debe ser».74 Todos ellos, Hess, Bakunin, Ruge, Fröbel, Herwegh, Marx y Engels, se consideraban discípulos de Feuerbach. Todos aceptaban la necesidad de acabar con la alienación para llegar al humanismo. Consideraban que los liberales habían abandonado el camino de la libertad, y el socialismo todavía no era en sus mentes una idea bastante clara para ofrecer una alternativa viable. La mayoría de ellos, incluido Marx, se darían por satisfechos si se les calificase como demócratas radicales. La general vaguedad de sus ideas se demuestra claramente por el hecho de que, a finales de 1843, las palabras «humanismo», «democracia» y «comunismo» se empleaban de un modo casi intercambiable. Feuerbach había descrito sus principios como «egoísmo y humanismo, pues ambos son tan inseparables como la cabeza y el corazón; sin egoísmo no hay cabeza, y sin comunismo no hay corazón».75 Fröbel escribía en una carta a un comunista suizo: «Salude de mi parte a Weitling y dígame que yo todavía no sé hasta dónde puedo ir por el camino comunista, pero que, mientras tanto, mi corazón

74. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 447.

75. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 391.



vive en conflicto. Yo divido a los hombres en egoístas y comunistas, y, así entendidos, yo pertenezco a los últimos. El futuro aclarará el cómo, pero yo estoy de acuerdo, en tanto el *qué avance*».<sup>76</sup> Tampoco Ruge tenía nada malo que decir del comunismo en aquel tiempo, y sólo después los acontecimientos le hicieron cambiar de opinión tan abiertamente.

b) *Los orígenes del socialismo en Alemania.* La causa socialista no estaba muy avanzada en Alemania, en aquel tiempo. A finales del siglo XVIII, había habido uno o dos escritores alemanes que habían difundido ideas próximas al socialismo, pero el socialismo no comenzó a producir un efecto apreciable sobre los intelectuales, hasta los años 1830. Las doctrinas de Saint-Simon se difundieron, gracias a los libros de Heine y a las lecciones de Gans en Berlín, que Marx siguió asiduamente. Estas ideas entraron, especialmente, por la Alemania meridional y por la Renania. En ésta, por ejemplo, Ludwig von Westphalen, suegro de Marx a quien éste dedicó su tesis, era un gran admirador de Saint-Simon. También en Tréveris, en aquella época, vivía Ludwig Gall, que había abandonado su puesto de secretario en el Consejo de la ciudad para tratar de fundar un falansterio fourierista en América. Fracasó, pero Gall volvió a Tréveris y siguió predicando las ideas de Fourier acerca de la agudización en la división de clases y abogando por la creación de cooperativas. De todos modos, la influencia de estas ideas era muy escasa y se limitaba a los intelectuales —en realidad, no hubo miembros socialistas, en absoluto, en los parlamentos alemanes, antes de 1848. Hombres como Georg Büchner o Weidig, que habían tratado de propagar estas ideas entre el pueblo, fueron duramente reprimidos y sólo fuera de Alemania podían realizarse progresos. Las primeras asociaciones de trabajadores alemanes datan de 1832 en París, y un poco después en Suiza; aquí, la figura más importante era Wilhelm Weitling, que había publicado su primer libro en 1838, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein soll*. Weitling era sastre de profesión, y su comunismo utópico y su retórica apasionada le valieron una

76. J. Bhuntschli, *Die Kommunisten in der Schweiz* (Zurich, 1843), pp. 63-64.

gran influencia sobre aquellas asociaciones de trabajadores expatriados.

Dentro de Alemania, las cuestiones sociales no pasaron a primer plano hasta después de 1840. Ruge, en un artículo necrológico que escribió acerca de Echtermeyer, en 1844, decía que un trabajo de Echtermeyer sobre los políticos románticos había sido definitivamente fechado, desde el punto de vista práctico, por la «crítica de la sociedad y el estado que el socialismo anglo-francés ofrecía y cuyos principios habían llamado la atención de Alemania ya en 1842».<sup>77</sup> En 1842 se intensificaron las medidas del Gobierno contra los sospechosos de actitudes comunistas y también fue acusada de comunista la *Rheinische Zeitung*. Bruno Bauer escribió después: «A comienzos de 1843, el comunismo había llegado a ser un "slogan" tan difundido que la *Literarische Zeitung* pudo describir el programa publicado por Ruge en el último número de la *Deutsche Jahrbücher* como un claro reflejo del comunismo».<sup>78</sup> En aquellos años, las palabras «socialismo» y «comunismo» eran utilizadas como casi intercambiables por Hess, entre otros, aunque, al pasar el tiempo, el comunismo fue considerado como un tipo de socialismo más militante, más revolucionario y menos utópico. Entre los jóvenes hegelianos, la *Europäische Triarchie* de Hess, los artículos de Heine en París y las obras de Feuerbach (mucho más que *Das Wesen des Christentums*, fueron las «Vorläufige Thesen» y «Grundsätze» las que contribuyeron a centrar la atención sobre los problemas sociales) habían preparado el campo, pero el libro que más ayudó a presentar el socialismo ante la opinión pública en Alemania fue el de Lorenz von Stein, *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*. Stein era un joven estudiante, de tendencias conservadoras, un hegeliano, a quien, después de acabar sus estudios en Berlín, le fue concedida una beca por el Gobierno prusiano para ir a París, con el fin de estudiar las doctrinas socialista y comunista y de vigilar allí las actividades de las asociaciones de trabajadores alemanes. En el resumen de los resultados de su investigación, Stein presentaba el socialismo y el comunismo como la lógica consecuencia de la Revolución francesa. Industria significa com-

77. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, I, p. 152.

78. B. Bauer, *Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland* (Charlottenburgo, 1847), III, p. 23

petencia, y competencia significa reducción de salarios: de modo que el proletariado nunca podría poseer propiedad privada alguna. Stein contribuyó a popularizar la palabra «proletariado» en Alemania. Había sido usada por primera vez en alemán por Franz von Baader al comparar al «proletariado» bávaro con las clases propietarias. Según Stein, las causas del comunismo eran las necesidades del proletariado y su situación social, opinión que Hess criticó duramente como «materialista», porque las necesidades de la cabeza y del corazón tenían exactamente la misma importancia que las del estómago. Pero, según Stein, la reforma no se limitaría al marco político, sino que debería alcanzar también al reparto de la riqueza. Si el Estado no tomaba la iniciativa, esto supondría una revolución proletaria. Stein condenaba las doctrinas que estaba describiendo, y su libro había sido concebido como una llamada a las clases dominantes. Consideraba que la mejor esperanza de reforma era una monarquía ilustrada y desinteresada. De todos modos, el libro tuvo una gran influencia entre los interesados por las nuevas ideas, puesto que, como Karl Grün aseguraba después, «constituyó, en algunos aspectos, la primera enciclopedia de un nuevo movimiento, acerca del cual, en toda Alemania, estaban pensando diez hombres, como máximo».<sup>79</sup>

Durante los años inmediatamente anteriores a 1848, los propagandistas del «verdadero socialismo» habían alcanzado un número muy considerable de seguidores, especialmente en la Renania y en Westfalia, como se demuestra por los muchos periódicos y revistas que difundían sus doctrinas. Pero los interesados por aquellas cuestiones pertenecían aún solamente a la burguesía. Las conferencias sobre el comunismo organizadas por Hess y Engels en Wuppertal, en 1845, tuvieron un gran éxito, hasta que fueron suprimidas por la Policía, pero nosotros sabemos que ninguno de los concurrentes procedía del proletariado.

c) *El fracaso de la «Deutsch-französische Jahrbücher».* Volvamos a la *Deutsch-französische Jahrbücher*. Una vez asegurada por Ruge la base financiera de su revista, él y Marx empezaron a buscar colaboradores. Presionaron muy fuertemente a Feuerbach para que se uniese a ellos, pero éste

79. K. Grün, *Neue Anekdoten* (Darmstadt, 1845), p. 123.

se negó, por creer que su activismo político era prematuro. A fin de aclarar sus ideas antes de reunirse con los franceses, Ruge, Marx, Bakunin y Feuerbach se intercambiaron cartas que luego fueron publicadas en el periódico y que reflejaban muy bien su confusión doctrinal. Ruge y Feuerbach eran pesimistas acerca de las posibilidades de una revolución en Alemania, Bakunin pensaba que la revolución era la única solución adecuada, mientras Marx estaba totalmente desesperanzado ante el futuro, poniendo su confianza en una verdadera democracia y criticando al comunismo como una «dogmática abstracción... en sí mismo, sólo una realización especialmente parcial del principio socialista».<sup>80</sup>

Ruge llegó a París, con Hess, en agosto de 1843, lleno de esperanza. Al final del viaje, escribía: «Encontramos el ancho valle de París, la cuna de Europa, el gran laboratorio donde está forjándose la historia del mundo...». Pero se vio dominado por la desilusión, al comprobar que los socialistas a quienes Hess le había presentado eran indiferentes o abiertamente hostiles. Casi todos eran creyentes y mantenían el anatema de Robespierre contra la filosofía atea. Lamennais les recomendó que se asociasen con uno de los partidos políticos y se sorprendió mucho ante la opinión de ellos en cuanto a que la ciencia debería ser considerada como independiente de la religión, y el hombre como fin último del mundo moral. Louis Blanc les dijo que su propaganda contra la religión era peligrosa y que sólo ayudaba a la burguesía liberal: debían declararse a favor del socialismo, sin dar rodeo alguno por el camino del humanismo. Lamartine empezó prometiendo que escribiría para ellos un artículo, pero después se negó, pues creía que la revista era demasiado revolucionaria. Proudhon no estaba entonces en París, y Leroux había abandonado todo trabajo intelectual, a fin de perfeccionar una nueva máquina de imprimir. Cabet se sorprendió ante su ateísmo, disgustándose por el hecho de que no hubiese ningún partido comunista en Alemania y también por la resistencia de Ruge a llamarse a sí mismo comunista. Por último, Considérant, aunque simpatizaba con ellos, creía que su posición estaba demasiado inclinada a la violencia.<sup>81</sup>

80. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 448.

81. Acerca de esta serie de visitas, véase el fascinante relato de un inocente en los salons socialistas de París, en Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, I, pp. 69 ss.

Muy pronto resultó evidente que Ruge y Marx tendrían que publicar la revista sin ayuda de los franceses, y tampoco los alemanes eran numerosos, a pesar de que Heine, cuyas opiniones se habían hecho más radicales desde que se había trasladado a París, accedió a colaborar. Al fin, el primero y último número de la *Deutsch-französische Jahrbücher* salió en marzo de 1844, con colaboraciones menores de Ruge, Hess, Herwegh y Heine, el artículo de Engels «Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie», que ejerció una gran influencia sobre Marx, junto con una crítica sobre Carlyle, y, finalmente, dos artículos de Marx, «Zur Judenfrage» y «Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie». El primero criticaba el concepto liberal del estado y los Derechos del Hombre, y el segundo era una brillante recapitulación, muy penetrante, de los puntos de vista de los radicales alemanes acerca de la religión, del retraso político de Alemania y de la fe en el proletariado como futuro libertador de la sociedad.

De nuevo en Berlín, los jóvenes hegelianos habían puesto un gran entusiasmo en la propagación de sus ideas. Pueden distinguirse tres corrientes: Bruno Bauer acababa de publicar su *Das entdeckte Christentum*, y esperaba que sus ideas revolucionarias produjesen algún efecto. Edgar Bauer publicó dos libros que tuvieron una importancia más inmediata. En *Liberale Bestrebungen* atacaba el movimiento liberal en la Prusia oriental y en la Alemania sudoccidental, e insistía acerca de una oposición enteramente radical. En *Streit der Kritik mit Kirche und Staat* daba expresión a unas ideas que habían de convertirse en las doctrinas de Ruge y de Marx: las egoístas instituciones del Estado tenían como base la propiedad privada, y era necesaria su abolición. Por lo tanto, el Estado sería disuelto en la sociedad, y las clases que llevarían a cabo esta transformación sólo podrían ser las que no tienen propiedad. La tercera corriente era la de Max Stirner, cuyo libro *Der Einzige und sein Eigentum* fue la culminación del joven hegelianismo de Berlín, al poner su fe, no en el puro criticismo ni en la revolución democrática, sino en el yo, como superior a todas las ideas y a todas las cosas. En esto, Stirner no hacía más que llevar a su extremo las doctrinas propuestas por los hermanos Bauer en el periódico que habían fundado a finales de 1843 y que, a partir de entonces, salió durante un año exactamente —la *Allgemeine Literatur-Zeitung*.

Esta revista, que era una especie de duplicado de la *Deutsch-französische Jahrbücher*, fue la última publicación de los jóvenes hegelianos. Su tema principal consistía en que como el público había aceptado con indiferencia la supresión de la prensa y todas las medidas antiliberales del Gobierno prusiano, los radicales no habían tenido razón al poner su confianza en el pueblo, en la «masa», y que, en el futuro, el criticismo debería mantenerse apartado de toda clase de engañosas alianzas. El entusiasmo de las masas era el peor obstáculo para el progreso de las ideas. Todo dogmatismo —religioso, político o social— tenía que ser eliminado, de modo que el criticismo fuese completamente puro y completamente libre. Esto significaba, según Bruno Bauer, que «el criticismo había dejado de ser político. Mientras antes enfrentaba opiniones a opiniones, sistemas a sistemas y puntos de vista a puntos de vista, ahora no tiene opinión, ni sistema, ni punto de vista.» Ludwig Buhl fundó, por la misma época, el *Berliner Monatsschrift*, cuyo objetivo definía en el primer número: «Nosotros no deseamos sustituir una forma de estado por otra y no hemos formado ningún partido, porque nuestro propósito es solamente el de persuadir. Libres de toda atadura, podemos reivindicar, por medio de una posición puramente teórica, el derecho a la investigación sin cortapisas, y, al aislarnos de los partidos, tenemos la esperanza de escapar a la persecución.» Pero esta revista fue prohibida por la censura, un destino del que se libró la publicación de los hermanos Bauer, porque los censores no la consideraban peligrosa, en absoluto. Aunque duraron más que la *Deutsche-französische Jahrbücher*, todas las publicaciones de los jóvenes hegelianos de Berlín desaparecieron hacia 1845, y, como era de esperar, el movimiento que tanto había prosperado en la publicación de periódicos, dejó de existir.

La *Deutsch-französische Jahrbücher* dejó de publicarse después de un solo número doble. Como ya se ha dicho, había extremadas divergencias de puntos de vista entre los colaboradores de la publicación. Los recursos materiales, además, eran muy inseguros: se recogieron ejemplares en la frontera con Prusia y se dictaron mandamientos de arresto contra Ruge, Marx, Heine y Bernays. El éxito en Francia

82. B. Bauer, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, VIII, p. 7.  
83. L. Buhl, *Berliner Monatsschrift*, pp. 2 ss.

fue muy limitado, y, sin duda a causa de la inexistencia de colaboradores franceses, pocas revistas se tomaron siquiera la molestia de mencionar la *Jahrbücher*. Fröbel había dado ya a Ruge 2.000 francos para equilibrar el coste de impresión de la revista, pero luego cambió de opinión y se negó a toda cooperación ulterior. La falta de dinero también agravó las diferencias entre Ruge y Hess. Hess se había encontrado sin trabajo en París y había pedido a Ruge un anticipo sobre los artículos que enviaría como colaboración a la *Jahrbücher*. Ruge se lo había dado, pero había tomado como garantía el mobiliario de Hess, e incluso después de que éste se había visto obligado a volver a Colonia, a causa de la falta de recursos, le apremiaba constantemente por el resto de 200 francos. Las dificultades económicas agudizaron también el desacuerdo de Ruge con Marx, y Ruge llegó incluso a pagarle con ejemplares de la revista.

d) *Ruptura de Marx con Ruge y final del movimiento de los jóvenes hegelianos*. Pero estas dificultades eran sólo secundarias en las profundas diferencias de perspectivas entre los colaboradores. El contacto de Ruge con los comunistas de París y la negativa de éstos a colaborar en su revista, le había impulsado a cambiar de opinión acerca del comunismo. Censuraba el desordenado apego de los comunistas al dinero (probablemente, con anterioridad, habían tratado de pedírselo prestado a él, con excesiva frecuencia) y la vaguedad de sus planes para abolir la propiedad privada, que, al parecer de Ruge, implicaban, simplemente, una «igualación por abajo».<sup>84</sup> Durante la verdadera preparación de la revista, Ruge, el director adjunto, apenas desempeñaba función alguna, porque estaba enfermo. El resultado no le satisfizo totalmente: reconocía que los artículos doctrinales eran importantes, pero los consideraba mal escritos, siendo algunos demasiado toscos, y los de Marx excesivamente estilizados y epigramáticos. Las diferencias entre Ruge y la mayoría de los colaboradores de la *Deutsch-französische Jahrbücher* se prefiguraron en una discusión que él y Hess mantuvieron durante su viaje a París. Ruge, al relatar esta discusión,<sup>85</sup> manifiesta que él ponía su fe en la

84. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 324.

85. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, I, pp. 29 ss.

propaganda, en la educación y en la democracia, mientras que para Hess incluso las más radicales reformas políticas eran incapaces de curar la fundamental depravación de la sociedad, y el pueblo por lo tanto, no estaba interesado en ellas. La única cosa esencial que interesaba al pueblo era la reforma social.

El motivo inmediato de la ruptura de Marx con Ruge fue el poeta Herwegh. De un modo muy semejante a como se había conducido con los hermanos Bauer y con los *Freien* de Berlín, Ruge había criticado la vida disoluta de Herwegh diciendo que entorpecía sus facultades poéticas. Esto molestó a Marx, que rompió formalmente con Ruge, mediante una carta de mayo de 1844. Aún después de esta ruptura, sin embargo, las diferencias entre Marx y Ruge no eran muy evidentes. El origen de su divergencia radica en sus actitudes respecto a Feuerbach. Ruge había llegado a apreciar a Feuerbach en la época de la publicación de *Das Wesen des Christentums*, mientras Marx había sido atraído hacia Feuerbach por las «Vorläufige Thesen» y «Grundsätze». Esto significaba que lo que más había impresionado a Ruge era la concepción de Feuerbach de que las ideas religiosas eran, sencillamente, los ideales de una especie tal, que nunca habían sido realizados en la tierra, y, por lo tanto, se reflejaban en otro mundo irreal, y esto le conducía a una forma de religión de la política que conservaba muchos aspectos hegelianos —el espíritu humano avanzando hacia su más plena manifestación en la historia. Marx, por su parte, se había interesado más por los dos artículos ulteriores, en los que la crítica de Hegel era más explícita y el materialismo más definido.

De todos modos, parece que Ruge aprobó, en general, los artículos de Marx en la *Deutsch-französische Jahrbücher* y solamente los criticó en sus aspectos estilísticos. Por aquel tiempo, además, Ruge escribió una obrita titulada *Der Mensch, eine Skizze* que mostraba notables semejanzas con las ideas de Marx en los MSS. de París.<sup>86</sup> Ruge subrayó la imposibilidad de concebir al hombre, o incluso a la familia, como unidades aisladas de la sociedad, y definió al hombre en términos de sus relaciones sociales. El trabajo, para Ruge como para Marx, era la actividad social *par excellence* y era

86. Los manuscritos redactados por Marx en París durante el verano de 1844, a los que el director de la edición MEGA dio el título de *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*.



por medio del trabajo como el hombre se realizaba a sí mismo, una idea que los dos escritores atribuían explícitamente a Hegel. Ruge escribía: «Es en el trabajo donde el mundo del hombre se realiza, "es aquí donde el hombre es visto por primera vez como tal", dice Hegel. Es verdad. La verdadera esencia del hombre consiste en que él es su propio producto.»<sup>87</sup> El trabajo era la producción del hombre por medio de la producción de todas las cosas que le condicionan.<sup>88</sup> La misión de la sociedad era, por lo tanto, la de asegurar que cada uno pudiera encontrar su propia realización y su libertad por medio del trabajo.<sup>89</sup>

La aproximación individualista —«la persona privada que funda su posición en su garantizada propiedad privada»—<sup>90</sup> conducía a la esclavitud. «Las masas se hacen esclavas de los más favorecidos y de la suerte ciega.»<sup>91</sup> El hecho de que las energías del trabajador sean explotadas por personas privadas significa que él está abandonado a la pura casualidad. La conclusión general de Ruge era la de que «la actividad del hombre y su realización dependen de su trabajo; el resultado de la explotación del hombre con un fin que no es propiamente suyo produce esclavitud.»<sup>92</sup>

Naturalmente es verdad que, a pesar de estas semejanzas, Ruge seguía siendo todavía, en gran medida, un idealista: su humanismo ideal debía ser alcanzado mediante el servicio de cada uno a la totalidad, y otros ayudarían a crear la esencia humana. La diferencia más perceptible que le separaba de Marx era su opinión de que el Estado —no el actual, sino una versión reformada— podría ser el instrumento de la reunificación y de la libertad del hombre. Un documento muy interesante en este sentido ha sido conservado por el poeta Hoffmann von Fallersleben. Le fue dictado, apresuradamente, el 20 de noviembre de 1843, por Ruge, que acababa de regresar de París, como respuesta a una petición para un resumen de sus puntos de vista. Los hombres —decía Ruge— tenían que ser educados por y para el Estado. La comunidad de todos los hombres libres debía ser el dueño de la propiedad, de modo que ningún dueño in-

87. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, II, p. 364.

88. *Ibid.*, p. 367.

89. *Ibid.*, p. 372.

90. *Ibid.*, p. 367.

91. *Ibid.*, p. 368.

92. *Ibid.*, p. 373.

dividual pudiera interponerse en el camino de la comunidad. Ruge creía que el Estado avanzaba ya en esta dirección, mediante la abolición de privilegios, la expropiación, el servicio militar, la abolición de los monasterios y la proscripción de las peligrosas sociedades secretas. Todos los ciudadanos trabajarían para sí mismos, en la medida en que trabajasen para el Estado, es decir, que todos los ciudadanos serían funcionarios del Estado. Por lo tanto, ya no habría más servicio de un hombre a otro hombre, ni más clases, ni más pobres.<sup>93</sup> Así, pues, a pesar de la fuerte inclinación de Ruge, en aquella época, hacia una especie de «socialismo de Estado», la semejanza de sus puntos de vista con los de Marx acerca del hombre, de la sociedad, del trabajo y de la explotación es suficiente para justificar su pública minimización de las diferencias entre ambos. En julio de 1844, Börnstein, el propietario de *Vorwärts*, un periódico radical que se publicaba en París dos veces a la semana, invitó a Ruge, en una carta abierta, a explicar las divergencias entre él y Marx, especialmente sobre el tema de los Derechos del Hombre. Ruge, en su réplica a primeros de julio, sostenía que él prestaba su atención, principalmente, a los principios del humanismo, mientras Marx se centraba en la aplicación de ellos, pero que no había ninguna gran diferencia entre ambos y acababa citando con aprobación el final del artículo de Marx, «Zur Judenfrage».

Pero, por cierto que esto pudiera ser en el momento en que lo escribía, un artículo de Ruge publicado en el mismo periódico, tres semanas después, dio a Marx la oportunidad de una pública ruptura con él. Este artículo tenía como origen la opinión del periódico de Louis Blanc, *La Réforme*, de que la revuelta de los tejedores en Silesia (la misma que motivó el famoso poema de Heine) había inspirado tal terror al rey de Prusia, que éste se sintió obligado a promulgar una ordenanza para combatir la indigencia, y de que iban a producirse importantes reformas sociales. Ruge, por el contrario, sostenía que no había sido el terror la causa de la ordenanza del rey y que tampoco se seguiría una época de reformas sociales. El argumento de Ruge era el de que Prusia se hallaba tan retrasada políticamente, que la revuelta de los tejedores no podía ser más que un acontecimiento puramente local. Las medidas administrativas de

93. Cf. Hoffmann v. Fallersleben, *Mein Leben* (Hannover, 1868), IV, pp. 59 ss.

Federico-Guillermo y su llamada a la generosidad del pueblo demostraban que él consideraba la pobreza como un desastre natural al que era lógico responder con medidas adecuadas a los desastres naturales. A causa de la situación política en Prusia, una revolución no tendría probabilidades de triunfo, y sólo la organización y la educación políticas podrían suprimir las causas reales de la pobreza: «una revolución social sin un carácter político, esto es, una revolución que no esté organizada desde un punto de vista general, es imposible.» \*

Marx en su contestación, publicada también en *Vorwärts*, sostenía que la ordenanza del rey sólo podía verse en su auténtica perspectiva, si se comprendía la naturaleza del pauperismo. El pauperismo no era, en absoluto, exclusivo de Alemania: existía en Inglaterra también, y tenía su origen en la existencia de la propiedad privada. En Inglaterra y en Francia, el Estado burgués ha demostrado ser incapaz de abolir el pauperismo. Está claro, pues, que tal abolición no depende del desarrollo de la preparación política. Por el contrario: cuanto más desarrollado políticamente está un país, menos dispuestos se encuentran sus ciudadanos a ver la causa del pauperismo en los problemas «sociales». La Revolución francesa es la revolución política típica: todo lo que Robespierre veía en la pobreza y en la riqueza era un obstáculo para el establecimiento de la verdadera democracia. En realidad, el desarrollo político es regresivo, puesto que oscurece la autoconciencia proletaria. Los obreros de Lyon se consideraban a sí mismos como soldados de la República al perseguir fines políticos, cuando, verdaderamente, eran soldados del socialismo.

Marx pasaba luego a defender al proletariado alemán contra la acusación de atraso formulada por Ruge. Marx elogiaba muy calurosamente a Weitling y decía que los alemanes eran los teóricos del proletariado europeo, de igual modo que los ingleses eran los dirigentes en el plano económico y los franceses en el político.

Este artículo motivó una ruptura final entre Marx y Ruge, que acabó apartándolo también de Hess e incluso de Bakunin. Cuando Guizot ordenó su expulsión de París, en 1845, fijó su residencia en Zurich y comenzó a publicar sus obras reuni-

94. A. Ruge, *Vorwärts*, 2 julio 1844.

das, perdiendo también el contacto con sus primeros compañeros.

Tan pronto como se publicó la *Deutsch-französische Jahrbücher*, Marx había emprendido una enorme actividad de estudios, centrados en la Revolución francesa. En el mes de mayo, Ruge escribía a Feuerbach que «Marx lee mucho. Trabaja de un modo extraordinariamente intenso. [...] No acaba nada, interrumpe cada línea de investigación para arrojar-se a un nuevo océano de libros.»<sup>95</sup> Era perfectamente natural que Marx, habiendo proclamado su fe en la revolución proletaria como liberadora de Alemania, prestase una atención muy estrecha al último gran ejemplo de revolución. Abandonó, pues, su idea de escribir una crítica de *Staatsrecht*, de Hegel, y proyectó, en cambio, escribir una historia de la Convención. Indudablemente, esto contribuyó en gran medida a formar la concepción de Marx acerca de la lucha de clases, así como también su lectura, al mismo tiempo, de los grandes historiadores franceses, Thierry, Guizot, Mignet y Thiers. Durante los últimos meses de 1844, Marx volvió su atención más hacia los estudios económicos. Las obras de Weitling y de Hess, de las que él se reconocía deudor,<sup>96</sup> ejercieron sobre él una indudable influencia, pero el más importante, en aquel momento, fue, con gran diferencia, otro joven hegeliano, Friedrich Engels, cuyo artículo en la *Deutsch-französische Jahrbücher*, titulado «Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie», fue más decisivo de lo que la modestia de Engels le permitiría asegurar después. En aquel artículo, Engels había criticado el capitalismo, por ser irracional e inhumano. Engels argüía que el capitalismo había producido una concentración de riqueza en las manos de unos pocos, había dividido a la humanidad en dos grupos enfrentados, y, al acentuar la lucha entre la burguesía y el proletariado, había hecho inevitable una revolución comunista. Engels visitó a Marx en París, a finales de agosto de 1844 (aunque habían mantenido correspondencia a partir de la publicación de la *Deutsch-französische Jahrbücher*) en su viaje de regreso a Alemania desde Manchester, y encontraron que sus puntos de vista coincidían de tal modo que decidieron una inmediata colaboración, y Marx comenzó un estudio de los principales economistas, desde Boisguilbert hasta Jean-Baptistes Say y

95. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 343.

96. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 587.

James Mill. Los resultados, redactados apresuradamente y sin coordinación, de estos diversos campos de estudio pueden verse en los MSS. de París, escritos a finales de 1844, comenzando con resúmenes de los economistas clásicos, finalizando con una crítica de la dialéctica de Hegel, y teniendo por núcleo secciones acerca de la propiedad privada, la alienación del trabajo y el dinero.

Marx asistía a los mítines de una sociedad que se nombraba a sí misma «La Liga de los Justos», y estaba muy impresionado por sus reuniones con los obreros de París. En sus MSS. de París, escribía acerca de ellos: «La fraternidad entre los hombres no es para ellos una simple frase, sino la verdadera expresión de una realidad, y toda la nobleza humana se refleja en estas caras endurecidas por el trabajo.»<sup>97</sup> Sin embargo, Marx nunca llegó a ser, realmente, miembro de la Liga, porque desaprobaba su vaga y sincrética mezcla de socialismo francés y filosofía alemana. Sin duda, pensaba también, como Engels, que las sociedades secretas eran un obstáculo para la organización de un movimiento general de los obreros y, además, daban al Gobierno un pretexto para medidas opresivas. Al mismo tiempo, Marx se hacía muy amigo de Heine, y, cuando tuvo que abandonar París, escribió que Heine era la persona de quien más sentía tener que separarse. Heine se había interesado por las cuestiones sociales, gracias a Saint-Simon, pero siempre tuvo una actitud ambivalente respecto a la revolución proletaria, pues sus inclinaciones aristocráticas le hacían temerla en la práctica, tanto como la consideraba inevitable y deseable en teoría.

El primer resultado de la colaboración de Marx y Engels fue *Die heilige Familie*, subtitulada *Kritik der kritischen Kritik*,<sup>98</sup> una larga polémica contra los jóvenes hegelianos de Berlín y contra Bruno Bauer en particular. Podría parecer extraño que, precisamente en la época en que Marx se había liberado de la influencia de sus primeros compañeros jóvenes hegelianos y descubierto campos de investigación que le parecían más fructíferos, invirtiese el tiempo en escribir un extenso libro de esta clase. Pero esto sólo demuestra hasta qué punto el ambiente estaba dominado todavía por las controversias filosóficas. Georg Jung, que regularmente enviaba

97. *Ibid.*, p. 618.

98. Que el «criticismo» aún estaba a la orden del día se demuestra por el hecho de que una contestación a Marx y Engels se titulaba *Kritik der Kritik der kritischen Kritik*.

a Marx ejemplares de la revista de Bauer, la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, le urgía a que escribiese una crítica detallada. El número de agosto de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* contenía un ataque contra el comunismo como la «masa» con la que el espíritu estaba en permanente lucha. Marx había anunciado también en los MSS. de París una crítica general de la posición de Bauer." Además, probablemente, había algo del deseo que le impulsaba a escribir la *Deutsche Ideologie*, «para ajustar cuentas con nuestras primeras ideas filosóficas». La principal razón, sin embargo, era el deseo de atacar y exponer una posición que Marx y Engels todavía consideraban importante: el círculo de Bauer de los jóvenes hegelianos de Berlín era, en aquella época, la única voz radical de Alemania y estaba considerado como el directo competidor del grupo de París. Sin embargo, no tenían por qué sentirse molestos, ya que, antes de la publicación de *Die heilige Familie*, había dejado de publicarse el periódico de los hermanos Bauer, y los *Freien* habían dejado de reunirse. En enero de 1845, Marx fue expulsado de París por el Gobierno Guizot, como resultado de las quejas formuladas por Prusia a causa de las críticas contra Federico-Guillermo IV en *Vorwärts*. Así, a finales de 1844, el movimiento de los jóvenes hegelianos había muerto como fuerza coherente.

## 2

# Bruno Bauer

### 1. *Esbozo de la vida y de los escritos de Bauer*

Bruno Bauer y sus dos hermanos más jóvenes, Edgar y Egbert, descendían de una familia de labradores franceses, y su padre había sido un pintor de porcelana. La familia parece haber disfrutado de una posición desahogada. Había una gran casa en Charlotemburgo que los hermanos usaron después para sus publicaciones, y Edgar habla de una renta vitalicia que a él le había dejado su abuelo.

Bruno Bauer había estudiado teología con Hegel, durante los tres años inmediatamente anteriores a la muerte del maestro, y, en 1829, por recomendación de Hegel, había ganado el premio filosófico con un ensayo latino titulado «Über das Prinzip nach der Kantischen Philosophie». Fue nombrado catedrático de teología en Berlín, en 1834, y empezó a destacarse durante la discusión del libro polémico de D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*. Bauer fue invitado a criticar el libro en la *Evangelische Kirchen-Zeitung*, que estaba dirigida por Hengstenberg, entonces profesor de teología en Berlín y cabeza visible del partido ortodoxo-pietista. Strauss había negado la posibilidad de que Dios se revelase a sí mismo en un solo individuo: Jesús no era para él más que la representación imaginaria de la encarnación de Dios en el conjunto de la especie humana. Los Evangelios eran interpretados como productos de la expectación mesiánica de las primeras

comunidades cristianas. Bauer, en su crítica, trataba de justificar especulativamente la historicidad de los Evangelios, y, en 1838, continuó con dos volúmenes, *Religion des Alten Testaments*, escritos con el mismo propósito.

Muy pronto, sin embargo, Bauer evolucionó, cada vez más, hacia una forma radical de criticismo, que se basaba en la destrucción de las creencias religiosas, más que en su justificación. Esta evolución se refería no tanto al método como al objeto de la crítica. Mientras anteriormente la crítica se limitaba a mostrar las deficiencias de las antiguas ideas religiosas y hasta qué punto estaban en contradicción con el desarrollo hacia la perfecta armonía, ahora la crítica empezaba por demostrar el absurdo de toda clase de religión. La crítica se había hecho tanto exterior como interior. En un trabajo autobiográfico escrito en 1840, describía cómo los discípulos habían «vivido como los bienaventurados dioses, en medio de una calma patriarcal, en el campo de la idea», pero que, con el libro de Strauss, «el alba del pensamiento iluminó el reino de la idea e interrumpió el sueño».<sup>1</sup> Pasaba luego a describir cómo la crítica de Berlín se había adelantado a un crítico del libro de Strauss, que «todavía hablaba, como del más sagrado de los sueños, de la unidad de la idea y la inmediata realidad, o más bien el mundo del conocimiento empírico, y estaba incluso dispuesto a enviar su sueño a un periódico extraordinario».<sup>2</sup> Esta gradual evolución comenzó en 1839, cuando Bauer lanzó el desafío en un folleto atacando a Hengstenberg, decidido a demostrar que había un abismo infranqueable entre la aproximación hegeliana a la Biblia y la del partido ortodoxo. A consecuencia de esto, Altenstein, el ministro de Cultura, que estaba en buena disposición hacia la Escuela hegeliana, trasladó a Bauer a Bonn, con el fin de protegerle de los ataques, pero allí Bauer se sintió aún más desplazado y echaba de menos la compañía de sus amigos los jóvenes hegelianos de Berlín. En 1840, publicó *Die preussische Landeskirche* en la que afirmaba que mediante la unión de las Iglesias calvinista y luterana en 1817, la Iglesia estatal resultante había perdido el derecho a suprimir la crítica. La religión, en adelante, no debía ser algo separado, sino inmanente en el Estado, que era la última sede de la razón. Tras un intenso autoexamen y una gran lucha in-

1. B. Bauer, *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*, (Leipzig, 1840), pp. 2-3.

2. *Ibid.*, p. 3.



terior, llegó a una completa ruptura con el cristianismo, basado en las conclusiones que había alcanzado en su *Kritik des Johannes* (1840) y en su *Kritik der Synoptiker* (1841-42). Bauer adoptó el punto de vista de que las crónicas evangélicas no eran crónicas fidedignas de hechos históricos. No concedió a todas el mismo valor, como Strauss pretendía, sino que llegó a minuciosas investigaciones para determinar su orden cronológico. Bauer creía que aquellos relatos reflejaban el espíritu de los distintos evangelistas, en sí mismos sólo etapas pasajeras en el autoconocimiento de la humanidad. Esta etapa pasajera había llegado a fijarse en forma institucional, y Bauer concebía sus obras como una exposición de la irracionalidad del cristianismo cuando se le compara con la presente etapa del autoconocimiento. Porque el cristianismo, por revolucionario que fuese en sus comienzos, ahora había sido sobrepasado y se había convertido en un obstáculo para el progreso. Este radical criticismo, unido al hecho de que Federico-Guillermo IV acababa de suoir al trono y el nuevo ministro de Cultura, Eichhorn, no era, en absoluto, tan afín al hegelianismo como su predecesor, provocó la destitución de Bauer de su puesto en Bonn. Este hecho precipitó una crisis en el desarrollo del pensamiento de Bauer y en el movimiento de los jóvenes hegelianos como conjunto. Bauer, inmediatamente, publicó un folleto defendiendo su posición frente al Estado, *Die gute Sache der Freiheit*, otro sobre las relaciones de la religión con la política, *Die Judenfrage*, y, por último, uno de los más duros ataques que jamás se hubieran hecho contra el cristianismo, *Das entdeckte Christentum*. Bauer estaba convencido de que la revolución que él creía haber implantado en el plano intelectual iniciaría otra revolución en el plano de la práctica también. Sin embargo, al recibir escaso apoyo para su causa, y cuando, a finales de 1842 y comienzos de 1843, los periódicos radicales importantes fueron fácilmente suprimidos por el Gobierno, Bauer cambió sus puntos de vista, decidió que el tiempo de la revolución aún no había llegado y se dedicó a un criticismo que no tenía fines políticos inmediatos. En 1844 fundó, con su hermano Edgar Bauer, una revista propia, la *Allgemeine Literatur-Zeitung*, pero dejó de publicarse cuando aún no había transcurrido un año, y con ella terminaron las contribuciones de Bauer al movimiento de los jóvenes hegelianos. Aunque Bruno Bauer, al contrario que su hermano Edgar, permaneció fiel a sus creencias acerca del cristianis-

mo y continuó sus investigaciones, a veces en las más difíciles circunstancias, políticamente se convirtió, en los últimos años, en profundamente conservador y colaboró con Hermann Wagener, uno de los más íntimos consejeros de Bismarck.<sup>3</sup>

## 2. Bauer y Hegel

La cuestión de las relaciones del pensamiento de Bauer con el de Hegel ha dado origen a muy diferentes respuestas. La de más reciente publicación dice que «cualquiera que tenga un profundo conocimiento de Hegel reconoce en Bauer a un buen discípulo que en su propio método, de bello estilo y claro, encauza la dialéctica de su maestro hacia una mejor

3. De lo dicho resultará evidente que las ideas de Bauer experimentaron un desarrollo y será inoportuno tomar citas de cualquier parte de los escritos de Bauer como índices de su pensamiento en general. Pero es conveniente mencionar aquí especialmente el libro de Sidney Hook, *From Hegel to Marx*, que es la única obra en inglés que trata de Bauer con alguna extensión. El tratamiento, en su conjunto, está viciado por la inhabilidad de Hook para ver los escritos de Bauer en conjunción con los jóvenes hegelianos como movimiento político, y, sobre todo, por su inhabilidad para registrar los cambios de puntos de vista ocasionados por la derrota del radicalismo en 1842-43. Hook intituló su libro *Studies in the Intellectual Development of Karl Marx* (Estudios sobre el Desarrollo Intelectual de Carlos Marx), pero, en realidad, lo que el libro hace es más bien lo contrario: Hook toma la posición intelectual que Marx había aceptado hacia 1844 o 1845, y compara con esta posición las diversas ideas de los jóvenes hegelianos. Sobre todo, éste es el caso en relación con Bruno Bauer. La crítica de Bauer publicada por Marx en 1845, con el título de *Die heilige Familie*, sólo se refiere al periódico de Bauer, *Allgemeine Literatur-Zeitung*, en el que Bauer rechaza específicamente las ideas de una filosofía de la acción y de la revolución, que él había preconizado, aunque de un modo idealista, en los años 1841-43. En este caso, las notas de Marx, que sirven de guía a las de Hook —y Marx es un guía notablemente malo para los puntos de vista de sus adversarios—, no son adecuadas al período que se discute. Además, es obvio que Marx, en *Die heilige Familie*, sólo atiende a subrayar los puntos que le separan de Bauer, no la base que les es común. Pero Hook no sólo se equivoca al tomar en cuenta el primer período de los escritos de Bauer, sino que también lo confunde con el período de «puro criticismo». Por ejemplo, bajo el epígrafe «Terrorism of Reason» (Terrorismo de la Razón), que refiere al criticismo revolucionario de Bauer, Hook cita un pasaje (ni siquiera escrito por Bauer, como Hook asegura, sino por su discípulo Szeliga) de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* de 1844, ideas que Bauer, ciertamente, había repudiado con anterioridad. Al margen por completo de si el ataque de Marx contra Bauer en *Die heilige Familie* está justificado, el punto importante es que Marx está tratando de las posiciones de Bauer en el momento en que escribe, esto es, las del llamado «puro criticismo» de 1844, y las toma como representativas del desarrollo conjunto de Bauer, de lo que Bauer se quejaría después, dejando así fuera de la discusión los escritos de Bauer de los años 1840-43, que son mucho más importantes e influyentes.

comprensión de un período histórico». <sup>4</sup> También Gustav Mayer, cuyo largo ensayo es bastante fundamental para el conocimiento de los jóvenes hegelianos, dice que «Bauer manejaba la dialéctica hegeliana con virtuosismo», y esto era «debido a la peculiaridad de su talento». <sup>5</sup>

Sin embargo, este punto de vista es profundamente erróneo. En muchos aspectos, ciertamente, Bauer era fiel al espíritu del maestro: el concepto central de su filosofía —el de «autoconocimiento»— procede de la *Phänomenologie* de Hegel. Hegel, además, había ofrecido interpretaciones filosóficas de los dogmas cristianos y descrito situaciones históricas como provisionales y portadoras en sí mismas de los elementos de futuros cambios. En lo que Bauer se apartaba radicalmente de Hegel era en su concepción de la dialéctica. La dialéctica de Hegel es, ciertamente, una cuestión oscura, y, por desgracia, su esclarecimiento no ha sido proporcional a la cantidad de discusiones a ella dedicadas, sino que existen todavía algunos puntos que pueden ser aclarados. La dialéctica es un proceso y, al mismo tiempo, un progreso, es decir, que conduce de un determinado estado de cuestiones a otro más alto o más completo. Sin embargo, el segundo no excluye al primero, que aún sigue formando parte de aquél. La palabra que Hegel utiliza para describir esta transición es *aufheben*, que él mismo explica como sigue: «Aufheben tiene en el idioma alemán un doble significado, pues significa conservando, *preservando*, y, al mismo tiempo, también haciendo cesar, *poniendo fin*. Además, conservando incluye el aspecto negativo de que algo es apartado de su contigüidad y, por lo tanto, de una existencia que se abre a las influencias externas, para ser preservado. <sup>6</sup> Pero Bauer cambió la dialéctica en una dialéctica puramente negativa: en lugar de ser el segundo estado de las cuestiones la expresión de las anteriores cuestiones parciales en su plenitud, ahora las negaba, y, en casos extremos, era su riguroso contrario. Esta versión de la dialéctica fue acentuándose cada vez más en el movimiento de los jóvenes hegelianos, hasta que encontró su expresión clásica en el artículo de Bakunin, «Die Reaktion in Deutschland», publicado en la *Deutsche Jahrbücher*, en 1842, con el seudónimo de Jules Elysard. Este cambio en el interés era inevitable en quien, como Bauer, admiraba tanto la

4. G. A. van den Bergh van Eysinga, en *Annali*, IV, (Milán, 1964), p. 346.

5. G. Mayer, en *Zeitschrift für Politik* (1913), p. 46.

6. Hegel, *Werke* (Berlín, 1832 ss.), III, pp. 110-111.

*Aufklärung* y la Revolución francesa, cuya atmósfera trataba Bauer de reflejar en sus escritos, con éxito considerable. Ruge le llamaba el «Robespierre de la teología»,<sup>7</sup> y Cieszkowski hablaba de su «terrorismo científico».<sup>8</sup> Bauer tenía reservas, sin duda, acerca de los escritores de la *Aufklärung* —el teísmo estaba aún en el ambiente, ellos no admitían que la religión fuese un fenómeno histórico, como todas las creaciones del espíritu humano, y concebían a los hombres como seres demasiado determinados por la naturaleza—, pero la *Aufklärung* había «resuelto los problemas de la religión y de la humanidad en general»,<sup>9</sup> y, aunque su lenguaje era enteramente hegeliano, Bauer debía una gran parte de la inspiración para sus incisivos argumentos y para su espíritu combativo al siglo XIX.

Hay, además, un segundo aspecto, en el que la versión de Bauer de la dialéctica se aparta de la de Hegel. Mientras Hegel había tratado muy ahincadamente de mantener una unidad entre pensamiento y ser, Bauer y, en general, los jóvenes hegelianos daban la preferencia al pensamiento, el del individuo humano. Sólo quedaba el aspecto subjetivo de la filosofía de la identidad de Hegel.

El *locus classicus* para el punto de vista de los jóvenes hegelianos acerca de Hegel, y una pequeña obra maestra de la peculiar forma de escribir de ellos, es el folleto de Bauer *Die Posaune des Jungsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, donde él se esfuerza por demostrar que su propio punto de vista es realmente el del maestro también. Es, además, una obra escrita de un modo muy ameno, pues el autor (anónimo) se coloca en la posición de un pietista ortodoxo y finge advertir a sus correligionarios, no sólo contra los jóvenes hegelianos, sino también contra el propio Hegel. El texto mismo es extremadamente sorprendente, pues se utilizaron todas clases de diferentes técnicas de impresión e incluso dedos apuntando a los diversos pasajes sobre cuyas palabras quería llamarse la máxima atención. El folleto se titulaba *Ein Ultimatum*, y eso era realmente: un intento de demostrar a todos los adversarios la verdadera naturaleza de la filosofía hegeliana. Bauer desarrolla la idea

7. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 281.

8. A. von Cieszkowski, *Gott und Palingenesie*, (Berlín, 1842), p. 97.

9. B. Bauer, «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden», en *21 Bogen aus der Schweiz*, ed. G. Herwegh (Zürich y Winterthur, 1843) II, p. 62.

de un Hegel «exotérico» y «esotérico», la diferencia entre lo que Hegel decía o aparentaba decir y la verdadera naturaleza de su sistema. Bauer aseguraba que era verdad que existía una diferencia entre los jóvenes y los viejos hegelianos, pero «en el análisis final, si volvemos a las enseñanzas del maestro, los últimos discípulos no han inventado nada nuevo: más bien, han levantado el manto con que el maestro cubría sus afirmaciones y revelado el sistema en toda su desnudez».<sup>10</sup> Hegel habla mucho de Dios y de la unidad de filosofía y religión, pero esto no puede engañar a nadie: Strauss lo desarrolló en una especie de panteísmo, pero aún más peligroso era lo que resultaba claro para quien deseara examinarlo de cerca: «el concepto de religión según el cual sólo hay una afinidad de la autoconciencia con ella».<sup>11</sup> La gran realización de Hegel en este campo había consistido en que había hecho todo lo posible para reconciliar filosofía y religión, pero sin éxito. Los teólogos y las gentes religiosas habían levantado un gran alboroto a causa del «panteísmo», pero los hegelianos no les prestaron atención alguna hasta que se habían dado todos los pasos hacia la reconciliación, comprobando que eran insuficientes. Ahora quedaba demostrado que filosofía y religión eran incompatibles, y había que admitir que el sistema de Hegel era panteísmo e incluso más.<sup>12</sup> Lo que Bauer se proponía demostrar era cómo el propio Hegel había disuelto la idea de religión y cómo lo único que quedaba era una infinita autoconciencia. En el campo político, también la esencia de la filosofía de Hegel era considerada igualmente radical. Sus teorías eran descritas como «la revolución misma» y él como «un revolucionario más grande que todos sus discípulos juntos».<sup>13</sup>

Ruge era un profundo admirador de la *Posaune* y consideraba que era un libro de importancia histórica universal, «una necesaria ruptura con toda la vieja tradición del hegelianismo».<sup>14</sup> Pero Feuerbach vio con más claridad cuando, al serle atribuida la *Posaune*, contestó diciendo que la *Posaune* estaba a favor de Hegel, mientras que él estaba en contra.<sup>15</sup>

10. B. Bauer, *Posaune*, p. 149.

11. *Ibid.*, p. 151.

12. Cf. *Anekdotia zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik*, ed. Arnold Ruge (Zurich y Winterthur, 1843), II, p. 131.

13. B. Bauer, *Posaune*, p. 171.

14. L. Feuerbach, *Briefwechsel und Nachlass*, ed. K. Grün (Leipzig y Heidelberg, 1874), I, p. 337.

15. *Ibid.*, p. 330.

En otros escritos del mismo período, Bauer llega al mismo resultado, pero modifica algo su juicio acerca de Hegel, incorporando elementos que tenían un tono muy fichteano: es verdad que Hegel, a veces, habla de la autoconciencia como condicionada por la sustancia —es decir, la materia separada del espíritu—, pero su propio sistema corrige este punto de vista. Sus propios principios elevan, forzosamente, la sustancia hasta la libre creación y siempre renovado producto de la autoconciencia. Si ocasionalmente parecía que Hegel daba excesiva importancia al reconocimiento de la sustancia, esto era debido solamente a que deseaba equilibrar el vacío ego del racionalismo. Pero (y esto era en lo que la interpretación de Bauer difería un poco de la desarrollada en la *Posaune*) el mismo Hegel no era plenamente consciente de las consecuencias de su propio sistema. «Son, precisamente, las discusiones de los últimos años —dice Bauer— las que han llevado a cabo la realización del sistema hegeliano». Hegel trataba de separar ciertos principios y facultades, de la autociencia del hombre, pero ahora la crítica demostraba que la autoconciencia lo abarcaba todo y que era la única fuerza del universo que lo sitúa todo en su propia órbita. Sin embargo la conclusión era la misma, y era el «auténtico» Hegel a quien se atribuía el haber enseñado «el ateísmo, la revolución y el republicanismo» a los jóvenes hegelianos.

No es importante decidir hasta qué punto esto es una verdadera representación de las ideas de Hegel: probablemente, la respuesta es que se halla lejos de ser correcta. Porque, cuando se trataba de religión, Bauer sólo tomaba en cuenta la crítica histórica de la religión de Hegel y no su más alta integración de ella ante el absoluto conocimiento, el final de la *Phänomenologie*. Además, en la descripción de Hegel del progreso del espíritu del hombre, la conciencia de Bauer, siendo altamente subjetiva (Hegel la habría clasificado como un modelo-tipo y, por lo tanto, incapaz de desarrollo), se antepone incluso a la «desventurada conciencia». Pero nunca fue intención de Bauer la de dar una correcta exégesis del texto hegeliano. Su pretensión era, más bien, la de señalar aquellos aspectos del pensamiento de Hegel que fuesen importantes para el futuro. Y su interpretación de la dialéctica era aceptada, sin duda, en todos los círculos de los jóvenes hegelianos.

### 3. Bauer y el cristianismo

El concepto de Bauer del cristianismo puede, en líneas generales, resumirse de este modo: puesto que la historia representa el progreso dialéctico de la autoconciencia de la humanidad, y como el cristianismo aparecía en un determinado momento del pasado, no puede ser su producto final. Ciertamente, la conciencia humana dio un paso adelante con el cristianismo, pero como éste sometía al género humano a un Dios arbitrario y a unos dogmas que el hombre había creado sin saberlo, y como el género humano está ahora haciéndose consciente de su independencia, el cristianismo es, en la actualidad, el más grave obstáculo para la conciencia universal. Bauer somete los textos de los Evangelios a un muy detallado examen, a fin de descubrir en ellos las contradicciones y demostrar que eran composiciones libres de espíritus creadores individuales. También pone de manifiesto cómo la situación del mundo a comienzos del Imperio Romano favorecía el surgimiento del cristianismo y luego da una descripción general de él.

¿Cómo se produjo la existencia de los Evangelios? Bauer sostenía que, detrás de cada uno de ellos, había una personalidad individual. Pero el evangelista no se limitaba a escribir lo que se le dictaba, sino que era su creador. El cristianismo debía su origen al genio del evangelista original que escribió el de san Marcos. Este Evangelio era una obra de arte, creada por su autor. Bauer sostenía que el hecho de que una obra literaria fuese también una obra de arte no sólo influía en el contenido, sino que lo creaba. La comunidad sólo era consciente de la vida, de la muerte y de la resurrección de Cristo. Ellos querían más detalles y el evangelista los suplía y, a través de aquellos detalles, interpretaba el espíritu de su tiempo.

¿Cuál era, según Bauer, la situación del mundo en aquella época, tan favorable al cristianismo? Bauer demostraba ser un verdadero discípulo de Hegel en que, por su explicación de los Evangelios, se centraba, precisamente, en aquel período del pensamiento al que Hegel en su *Phänomenologie* había atribuido «autoconciencia» —los pensadores griegos postaristotélicos. En realidad, el conjunto de la obra de Bauer en este campo era, como Marx señalaba,<sup>16</sup> un comenta-

16. MEGA, I, I, 2, p. 308.

rio acerca de la «Desventurada Conciencia» de Hegel. Según Bauer, aquéllos eran la verdadera base del cristianismo. Su individualismo preparaba el camino hacia la dominación universal del cristianismo, liberando al hombre de todos los lazos sociales, a medida que iba disolviéndose el mundo de la ciudad. El mundo romano ya había establecido el principio de individualidad. El emperador concentraba todos los derechos e intereses en su propia persona y no había quedado ya nada que uniese entre sí a los ciudadanos particulares. El pueblo perdió la confianza en sí mismo y dudaba de su capacidad para disfrutar de una vida política válida. Visto en este contexto, Bauer describía al cristianismo como «la expresión religiosa de esta desconfianza [...] y la disolución de las relaciones políticas y civiles en sus mágicos reflejos». Es «una expresión del disgusto que la antigüedad sentía contra sí misma» y también «el terror causado a la antigüedad por la desaparición de sus instituciones políticas, de su arte y de su ciencia».

La dominación universal de Roma y el impacto de la filosofía griega no podían liberar realmente al hombre, porque la religión ejercía todavía una gran influencia sobre la conciencia humana, de modo que la revolución tenía que situarse dentro de un contexto religioso. En esta esfera todavía alienada, los límites anteriores habían desaparecido, y la alienación religiosa podía hacerse total. La elocuente cita que a continuación ofrecemos da una buena idea del punto de vista de Bauer: con la aparición del cristianismo,

el ego lo era todo, y, sin embargo, estaba vacío; se había convertido en el poder universal, aunque, todavía entre las inquietudes del mundo, se tenía miedo de él y la duda lo asaltaba a causa de lo que había dejado atrás. El ego vacío y que todo lo abarcaba estaba temeroso de sí mismo, no se atrevía a concebirse a sí mismo como todo y como poder universal, es decir, seguía siendo una concepción religiosa y completaba su alienación porque situaba su propio poder universal frente a sí mismo y actuaba sobre la perspectiva de este poder como temor e inquietud por su preservación y su santidad. Vea la garantía de su apoyo en el Mesías, que simplemente representaba lo que aquél era en realidad, es decir, el poder universal, pero el poder universal que era por sí mismo, en el que toda emoción natural, todos los lazos de familia, de raza o de estado, todas las formas de arte habían desaparecido.<sup>17</sup>

17. B. Bauer, *Die Judenfrage*, p. 47.

18. B. Bauer, *Christentum*, p. 141.

19. *Ibíd.*, p. 143.

20. B. Bauer, *Synoptiker*, III, p. 310.



La actitud de Bauer respecto al cristianismo es, pues, ambivalente. Por una parte, era una fase necesaria en el desarrollo del hombre, aunque debía ser deplorado y condenado. Por otra parte, representaba un avance y un progreso en comparación con las religiones anteriores, aunque era, al mismo tiempo, la peor religión. Bauer explicaba así la necesidad del cristianismo:

Estas contradicciones (es decir, las del cristianismo), por antinaturales que puedan parecer, no son todavía antinaturales; por mucho que contradigan la esencia del hombre, son, sin embargo, una consecuencia de ella. Son contradicciones contra el hombre mismo, pero se basan en la naturaleza y en la vocación del hombre, el cual, en su desarrollo histórico, entra en contradicción consigo mismo y lleva esta contradicción hasta su culminación, antes de que pueda alcanzar a armonizarla consigo mismo.<sup>21</sup>

El cristianismo, así como es necesario, también es, en un aspecto, un auténtico progreso. Porque las religiones de la antigüedad tenían como poderes suyos a la naturaleza, a la familia y al espíritu del genio del pueblo. En el cristianismo, el género humano se liberaba de aquella unión con la naturaleza. Realmente, el judaísmo había precedido en esto al cristianismo, al expresar la dependencia del mundo de la conciencia humana, en su creencia de que Dios creó el mundo. El cristianismo adoptaba una aproximación más humana, aunque todavía en una forma religiosa, al ver la esencia del hombre en todas las cosas.

Pero, si el cristianismo era universal y no conocía los límites de las religiones anteriores, era, al mismo tiempo, la peor religión: «El cristianismo es la religión que más prometía a los hombres, es decir todo, y la que más se retractó, es decir, de todo».<sup>22</sup> Bauer intenta explicar esta ambivalencia del cristianismo, del siguiente modo: cuanto más se acerca a la verdad la conciencia religiosa, más se aliena de ella. ¿Por qué? Porque, en cuanto religiosa, considera la verdad, que sólo debe ser alcanzada en la conciencia, como separada de la conciencia, y la sitúa enfrente de la conciencia, como si fuese algo ajena a ella. Lo que se opone a la conciencia como ajeno está no sólo formalmente separado de la concien-

21. B. Bauer, *Das entdeckte Christentum*, p. 138.

22. B. Bauer, «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden», en *21 Bogen aus der Schweiz*, ed. G. Herwegh (Zurich y Winterthur, 1843), p. 69.

cia (en cuanto permanece fuera de ella, está en el cielo o comprende el contenido de algún lejano pasado o en la lejanía de futuros acontecimientos), sino que, además, esta separación formal está justificada por una esencial y real separación de todo lo que va a formar la naturaleza humana. Cuando la religión ha alcanzado el punto en que el hombre completa su contenido, se ha llegado al punto culminante de esta oposición. En la antigüedad, la amplitud de la alienación religiosa se mantenía todavía oculta, y Bauer tiene una notable descripción de este tipo de religión:

La visión de la naturaleza es cautivadora, la unión familiar tiene un dulce encanto y el patriotismo da al espíritu religioso una fervorosa devoción a los poderes que el patriotismo reverencia. Las cadenas que el espíritu del hombre soportaba al servicio de aquellas religiones estaban adornadas de flores, y el hombre se ofrecía como víctima a los poderes religiosos festoneados de un modo admirablemente decorativo. Sus propias cadenas ayudaban a engañarle acerca de la dureza de su servidumbre.<sup>23</sup>

Pero, en el cristianismo, por contraste, la libertad de los hijos de Dios era también liberación de todos los importantes intereses mundanos, de todo arte y de toda ciencia, etc. Era una libertad inhumana, en la que desaparecía lo que sólo se ganaba y se conservaba a través del uso y del desarrollo de las facultades del espíritu. Era una libertad presentada como una dádiva que debía ser recibida con una incondicional sumisión. Esta libertad era, por lo tanto, una ilimitada esclavitud, bajo una autoridad contra la que no existía posibilidad alguna de apelación. Así, en el cristianismo la alienación se había hecho total, y fue esta total alienación el mayor obstáculo para el progreso de la conciencia.

#### 4. *Autoconocimiento y criticismo*

La filosofía del autoconocimiento desempeñó un papel fundamental en las ideas de los jóvenes hegelianos de Berlín, desde 1840 en adelante. Se apoyaba en la idea de Hegel de que la conciencia, a través de una serie de mediaciones, llegaba a una realización de su posición en el seno de la totalidad del pensamiento. Pero Bauer no estaba satisfecho

23. B. Bauer, *Synoptiker*, III. p. 309.

con la solución de Hegel. El ego de Fichte y la substancia de Spinoza, según él, no estaban todavía reconciliados, y no estaba claro si, en un análisis final, el verdadero motor de la historia sería el hombre o el absoluto. En general, Bauer se inclinaba a favor del primero, aunque a veces habla de la conciencia como si fuese una fuerza separada de las mentes de los hombres.

La esencia del concepto de autoconocimiento de Bauer es el *desarrollo*: tan pronto como el autoconocimiento se ha realizado en una forma, en una substancia, ésta se convierte en una barrera para un ulterior desarrollo y debe ser sustituida por una forma más alta. Así, por ejemplo, para alcanzar el autoconocimiento en la esfera de la religión, habría que llegar a comprobar que los objetos religiosos son creados, realmente, por individuos humanos. El autoconocimiento aspira siempre a una universalidad cada vez mayor; al final, las barreras que impedían el desarrollo del autoconocimiento caerán, y lo que estaba dividido se unificará. La verdad es el desarrollo del autoconocimiento, el autoconocimiento en su universalidad. Todo lo necesario es crear las circunstancias en las que pueda avanzarse libremente, y esas circunstancias han sido bien preparadas por recientes desarrollos filosóficos. Bauer considera su filosofía del autoconocimiento un tanto paradójicamente, como «la verdad del materialismo», significando que el materialismo ha terminado por destruir el dominio de la religión sobre los espíritus de los hombres y preparó así el camino para el autoconocimiento, al que Spinoza se refería oscuramente como a la «substancia» el ser todo en todo. Así, no tarda en surgir la pregunta: ¿Para qué es el autoconocimiento? ¿Qué es lo que lleva a cabo? Por ser la fuente de todo, crea y destruye, consiste en su propio movimiento y encuentra su finalidad y su identidad en ese movimiento solo. Empleando otra expresión de Spinoza, es la verdad *causa sui*.<sup>24</sup>

Esta noción extremadamente intangible, a la que Marheineke se refirió, una vez, como a «una caja de Pandora de la que se han extraído todas las cosas posibles»,<sup>25</sup> se hace un poco más clara si se consideran los medios a través de los cuales ha de alcanzarse la conciencia —el criticismo, una pa-

24. Cf. B. Bauer, *Das entdeckte Christentum*, pp. 160-1.

25. P. Marheineke, *Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie* (Berlín, 1842), p. 37.

labra que fue el constante grito de combate del movimiento de los jóvenes hegelianos. El criticismo es la actividad que transforma los objetos en conciencia. Porque la conciencia y su progreso lo abarcan todo, pues la conciencia representa la unidad y el poder del universo. Su finalidad es la de apartar todos los obstáculos que impiden el progreso de la historia. Pero el criticismo no siempre será negativo: «Hasta ahora, la historia no ha alumbrado ninguna verdad que no haya sido destruida al fuego del criticismo, pero la más alta verdad que la historia pueda producir ahora —por medio del criticismo—, el hombre, la libertad, la conciencia, es la menos adecuada para obstruir el criticismo y el progreso futuro, toda vez que no es nada más que desarrollo, al fin, liberado».<sup>26</sup> El criticismo tampoco es puramente subjetivo, pues su progreso no es interior, sino que depende de su situación general. Bauer da su más específica información acerca de lo que él entiende por criticismo, en la introducción a la *Kritik der Synoptiker*. El progreso hacia una determinada posición «debe hacerse a través del conocimiento y de una sublimación del punto de partida, y justificarse por la íntima naturaleza de éste, si ha de ser un verdadero progreso, ¿y qué es esta mediación, fuera del criticismo? ¿No conduce el criticismo a la conciencia, puesto que reconoce en el punto de partida, en lo positivo, una faceta de la conciencia?».<sup>27</sup> Por una parte, el criticismo es la última realización de una filosofía particular, que debe así liberarse a sí misma de un aspecto positivo que aún limita su generalidad, y, por otra parte, es la presuposición sin la cual no podría elevarse hasta la generalidad final de la conciencia. Bauer dice que la historia no viene hacia nosotros; es nuestra propia acción la que debe llevarnos hacia ella. Esta acción se llama criticismo.

Es importante no confundir esta idea de la función del criticismo con la adoptada por Bauer tras el fracaso del movimiento radical en 1842-43. La frase de M. Rubel —«la pura actividad intelectual de un areópago de pensadores predestinados»—<sup>28</sup> puede muy bien caracterizar la actitud de Bauer en 1844, pero ésta, ciertamente, no representa su propósito en los años precedentes. Resumiendo lo que, según él, era la posición de Hegel, escribió: «La relación religiosa es, sim-

26. B. Bauer, *Die Judenfrage*, p. 81.

27. B. Bauer, *Synoptiker*, pp. XX ss.

28. M. Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957, p. 92.

plemente, una íntima relación de la conciencia consigo misma, y todas aquellas facultades que parecen estar separadas de la conciencia, ya como substancia, ya como idea absoluta, no son más que fases de la conciencia objetivada por la imaginación religiosa.» Por lo tanto, para Bauer, su filosofía era una filosofía de la revolución. Pero como la historia era el proceso de la conciencia, y la conciencia estaba formada por el criticismo, esto le llevó a sobrevalorar la importancia de su propia posición intelectual y a suponer que los resultados se seguirían, simplemente, de la conmoción producida por sus folletos. Su punto de vista era el del joven Hegel: «Una vez que se revoluciona el reino de las ideas, la realidad no puede mantenerse inalterada.» Porque el criticismo es la acción de aplicar la teoría a la realidad tal como ésta existe, la negación crítica de lo que existe. Es lo que Bauer, en una carta a Marx, llamaba el «terrorismo de la teoría pura», cuya misión era la de «limpiar el campo.» Este criticismo no es simplemente negativo. Es cierto que, a veces, Bauer sólo parece destructor, como cuando escribe a Edgar: «Yo he perfeccionado plenamente el criticismo y lo he liberado de todo elemento positivo»,<sup>29</sup> pero, en otros pasajes tal negación sólo aparece como preliminar. Sin embargo, hay una pregunta importante: ¿qué clase de revolución era la que Bauer quería ver producirse y cómo pensaba que su obra influiría en ella? ¿Realmente creía, como sugiere una rápida lectura de algunos de sus artículos y folletos, que las ideas podrían crear una revolución o cambiar algo que importase? ¿No estaba, entonces, justificado Marx, cuando decía que aquel deseo de cambiar la conciencia de los hombres sólo desembocaba en el deseo de interpretar la realidad de un modo distinto, y, por lo tanto, realmente, de aceptarla?» Convendría hacer dos advertencias previas: el tema de que Bauer trataba, a veces le obligaba a alejarse mucho de la realidad, porque él estaba principalmente atento a atacar un luteranismo muy del otro mundo; en segundo lugar, el estilo de sus trabajos, artículos retóricos, llenos de agudísimas antítesis y escritos para causar una rápida impresión,

29. B. Bauer, *Posaune*, p. 151.

30. *Briefe von und an Hegel*, ed. Hoffmeister (Hamburgo, 1952 y sigs.), I, p. 253.

31. *MEGA*, I, i, 2, p. 247.

32. *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer* (Charlottenburgo, 1844), p. 133.

33. Cf. Marx-Engels, *Werke*, III, p. 2.

ciertamente parece a sus lectores posteriores más bien agudo y exagerado. Pero, si se tienen en cuenta estas advertencias, Bauer aparece no como un simple soñador, ni un creyente en la omnipotencia de las ideas. Le interesaba el hombre, su esencia y su felicidad. La misma idea de alienación implica tener una clara imagen de lo que es esencial para ser un hombre. Las referencias de Bauer a la naturaleza también demuestran que no descuidaba la realidad material. Una de las razones de su condena del Cristianismo era su «antinaturalidad», y en *Das entdeckte Christentum* seguía a Holbach al hacer hincapié en los argumentos derivados de la evidencia de los sentidos y de las leyes de la naturaleza. Manifiesta su simpatía por las religiones «naturales» que precedieron al cristianismo, porque ponían de relieve lo que es característicamente humano en el hombre, como un ser objetivo, material. Bauer fue también un atento observador del desarrollo histórico, como cabe esperar si se tienen en cuenta sus cuidadosos estudios acerca del cristianismo primitivo. Según él, fue el movimiento de la conciencia del hombre lo que dio a la historia su contenido y su significado. La historia era el viaje en que los espíritus de los hombres se habían hecho esclavos de sus propias creaciones, y, gradualmente, a través de un desarrollo antitético, habían puesto a un lado aquellos falsos ídolos y alcanzado una libre autorrealización. En consecuencia, para Bauer el criticismo nunca podría ser un fin en sí mismo —tenía que estar ligado a las necesidades presentes del género humano— y esto implicaba convertirse, más pronto o más tarde, en práctico: «la acción es inevitable, en cuanto es oposición práctica y eso no sólo a título de reflexión o de un modo indirecto. No, un principio teórico debe convertirse inmediatamente en un acto práctico [...] la destrucción de lo que existe debe ser el objetivo principal, por lo tanto, la filosofía debe trabajar también en el campo político y [...] atacar las situaciones existentes».<sup>34</sup> Ciertamente, Bauer reconocía que la historia no era equivalente de la historia de las ideas: parece haber pensado que la historia tenía un movimiento propio, estrechamente relacionado con el curso de las ideas de los hombres, pero no dependiente de él. Nunca concretó la relación exacta, pero carecía sin duda, del optimismo de Marx acerca del establecimiento de condiciones materiales racionales, que cambiasen, al menos en

34. B. Bauer, *Posaune*, pp. 82-83.

aquel tiempo, las ideas irracionales de los hombres. Las ideas para Bauer, tenían fuerza por sí mismas y eran excelentes combatientes a favor de sí mismas. En realidad, una victoria en esta esfera sería reivindicada por la historia:

Deseamos completar nuestra teoría, a fin de preparar, de una vez para siempre, un nuevo paso de la historia.<sup>35</sup> La teoría, que tanto nos ha ayudado, aún ahora sigue siendo nuestra única esperanza de hacernos libres a nosotros mismos y a los demás. La historia, que nosotros no controlamos y cuyos giros decisivos sobrepasan nuestro cálculo, elevará [...] la libertad que la teoría nos ha dado hasta un poder que imprimirá al mundo una nueva forma.<sup>36</sup>

Por lo tanto, Bauer consideraba que la teoría era la más poderosa forma de la práctica: sólo adoptó una opinión más extremada, cuando la burguesía había dejado de corresponder a sus ideas.

## 5. Alienación

El tercero y más importante concepto de Bauer, que requiere un detenido examen, es el de la *alienación*. Siendo por educación un teólogo, la alienación en la que él está interesado es la religiosa. Esta surge de una ruptura en la conciencia del hombre y de la ilusión de que no sólo hay algo que existe, separada e independientemente de la conciencia del hombre, sino de que él mismo depende de su propia creación. Esta división entre la conciencia del hombre y el objeto que la conciencia ha creado va haciéndose cada vez más pronunciada, y la tensión llega a ser tan insostenible, que una catástrofe final produce una unidad completa.

Según Bauer, la religión es una división en la conciencia, en la que las creencias religiosas llegan a oponerse a la conciencia como a un poder separado. La conciencia se convierte a sí misma en un objeto, en un ser separado imaginario, en una cosa —una primera formulación de la idea de reificación—. En esta situación, la conciencia pierde el control de sí misma, habiéndose desprovisto de todo su valor, y se siente como aniquilada ante el poder que se le opone. Una conciencia religiosa no puede existir sin esta disolución o

35. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (Zurich y Winterthur, 1842), p. 209.

36. *Ibid.*, p. 224.

separación de la conciencia: priva al hombre de sus propios atributos y los sitúa en un mundo celestial. En resumen, la religión puede ser descrita como una actitud respecto a la esencia de la conciencia que ha sido alienada de sí misma. Bauer fue el creador de la expresión «autoalienación», que pronto se haría corriente entre los jóvenes hegelianos.

Aun reconociendo que esta alienación era, en cierto modo, necesaria y tenía su base en la naturaleza humana, Bauer no creía (como Feuerbach) que las creencias religiosas fuesen, simplemente, una *proyección* de la esencia del hombre, de modo que únicamente se requería que el hombre reclamase para sí mismo los objetos que él había creado: la alienación no admite una «reducción» tan simple. El solo hecho de que estos objetos e ideas celestiales tengan su origen en una conciencia que es religiosa significa que están, por sí mismos, desfigurados y rotos, al contrario, por ejemplo, de una obra de arte, un producto de categoría puramente humana, que es armoniosa. Más aún, como es el resultado de un espíritu dividido y la objetivación de esa misma división, se mantiene en contradicción consigo misma. Esto explica por qué los Evangelios están en contradicción los unos con los otros y con la realidad, y por qué los dogmas posteriores se hallan tan alejados del sentido común que no pueden ser entendidos más que como misterios. En su último y más violento ataque contra el cristianismo Bauer pone el punto final, de un modo muy terminante al decir que el Dios que los hombres adoraban era su propio reflejo, imaginario, hinchado y distorsionado. Dios pudo haber sido creado por el hombre, pero era un Dios *subhumano*.

En este concepto de la alienación, la elección no se ofrece simplemente entre dos polos bien definidos —Dios u hombre—, como Feuerbach había sugerido. La opinión de Bauer es mucho más sutil y descarnada. Como la condición del hombre es doble, así son sus ideas, sus deseos, su Dios. Una simple «reducción» de la una a la otra sería inútil para curar el mal: ningún compendio de revolución en la conciencia del hombre podría conseguirlo.

Pero la condición de la alienación no es una condición estática. La humanidad no puede perderse a sí misma enteramente; en medio de las persecuciones universales, conserva siempre la libertad, y la conciencia religiosa se ve obligada a cambiar por medio de su conexión con esa conciencia libre. La humanidad no puede ser completamente suprimida,



y se esfuerza siempre por conquistar su autonomía frente a la religión. Al mismo tiempo, la religión, para cumplir con su vocación y con su carácter, tiene que hacerse cada vez más extraña a la conciencia, no la tiene en cuenta y se vuelve totalmente hacia el otro mundo. Con la Reforma, el catolicismo fue declarado, sencillamente, una impostura, pero la verdadera fuente de la religión, la ilusión, el autoengaño de los hombres serviles, persistía. Realmente, en el protestantismo, la ilusión es completa y todopoderosa: envuelve a los hombres serviles y persistía. Realmente, en el protestantismo, la ilusión es completa y todopoderosa: envuelve a los hombres no desde el exterior, sino desde el interior. En el protestantismo, el sentimiento de dependencia ha alcanzado su apogeo: porque donde la religión es concebida como la esencia del hombre, resultará para éste de la máxima dificultad el descubrir su verdadera esencia. Extrañamente, Bauer piensa que esta concepción ultraterrena de la religión es llevada a sus extremos en la concepción racionalista de Dios. Pero como la alienación es total, esto significa que ahora es posible, al fin, una total liberación. En consecuencia, Bauer divide la historia del mundo en dos partes: la primera, la de la alienación y la carencia de libertad, y la segunda, que comienza en el tiempo presente, la completa restauración del hombre, para la cual la historia anterior no ha sido más que una preparación. El punto decisivo de la historia es la edad presente, y la inminencia de la total liberación da a la época el carácter de «catastrófica». Bauer dice en una carta a Marx: «La catástrofe será pavorosa, será necesariamente grande y yo me atrevería a decir que será mayor y más monstruosa que la que acompañó la entrada del cristianismo en el escenario del mundo».» Así, lo que la presente edad contempla es la batalla final con el «último enemigo del género humano [...] lo inhumano, la ironía espiritual del género humano, la inhumanidad que el hombre ha cometido contra sí mismo, el pecado más difícil de confesar de todos».»

Este pecado es «el más difícil de confesar de todos», porque, si bien el hombre no puede, en realidad, dejar de ver que las creencias religiosas son su propia obra, «precisamente cuando está a punto de mirarlas con ojos humanos, cierra sus ojos y se postra en adoración ante su propia

37. MEGA, I, I, 2, p. 241.

38. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit* (Zurich y Winterthur, 1842), p. 185.

obra».<sup>39</sup> Lo único que ahora impide su completa liberación es el terror de que el hombre tiene que perderse a sí mismo antes de reconquistarse de nuevo plenamente el terror de que su esencia se le escapará, de algún modo, si él la reconoce en Dios.<sup>40</sup> Sin embargo, Bauer cree que la vanguardia crítica, dirigida por él mismo, ha hecho realidad la muerte definitiva de la religión. El criticismo ha «devuelto el hombre a sí mismo», y la cuestión religiosa ha sido «eliminada para siempre». Lo único que falta es dar al hecho la suficiente difusión.

## 6. Bauer y su concepto del Estado

Bauer sostenía un concepto del Estado que se hallaba por entero en la tradición hegeliana. Era dentro de la estructura del Estado donde el hombre debía unirse a sí mismo. El Estado, creado por la conciencia era «la manifestación de la libertad».<sup>41</sup> El pretexto para la destitución de Bauer de su puesto de Bonn fue el brindis que propuso, en Berlín, durante un banquete en honor de Welcker, el estadista liberal de Baden, un brindis por la concepción hegeliana del Estado, que «por su audacia, por su carácter incisivo y por su liberalismo fue mucho más allá de los puntos de vista dominantes en la Alemania meridional».<sup>42</sup>

Pero esta opinión estaba en entredicho a causa de la subida al trono de Federico-Guillermo IV. El rey era, fundamentalmente, un romántico, y esto significaba que veía una revelación del principio divino sólo en la Iglesia y deseaba someter el Estado a ella. Bauer, en cambio, según se ha indicado, sostenía una opinión radicalmente distinta acerca del cristianismo, sobre todo en lo que se refería al Estado. Totalmente al margen del hecho de que el cristianismo perteneciese a una fase del desarrollo del pensamiento que entonces no se había hecho anticuada y que, por lo tanto, sólo podría impedir el progreso en el futuro, en la concepción de Bauer estaba relacionado también con la condición atomizada de la sociedad civil que tan bien caracterizada había sido por

39. *Ibid.*, p. 17.

40. *Cf. ibid.*

41. B. Bauer, «Der christliche Staat», en *Hallische Jahrbücher* (1841), p. 537.

42. *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer* (Charlottenburgo, 1844), p. 163.

Hegel, como asimismo por el propio Bauer en el comienzo de su ensayo sobre *Die Judenfrage*: «La necesidad es el poderoso motor de la sociedad civil. Cada persona utiliza a las demás para la satisfacción de su propia necesidad. [...] La sociedad civil sigue existiendo por la necesidad, y crea la perpetua oscilación entre riqueza y pobreza, necesidad y abundancia».<sup>43</sup> Este tipo de sociedad tenía como principio al cristianismo, la religión del interés individual, del egoísmo y de la completa subjetividad. El Estado constitucional burgués constituye la expresión política de la esencia de la religión en la etapa final de su predominio. Bauer se opone al cristianismo porque separa a unos hombres de otros y de su verdadera esencia: el objetivo de Bauer es la integración y la recuperación de la esencia universal del hombre. Puede producir confusión el hecho de que Bauer, en *Die Judenfrage*, sostuviese fuertemente la idea de los derechos naturales, que eran, en realidad (como Marx señaló), la expresión del mismo tipo de sociedad a la que Marx se oponía. La respuesta es que Bauer utilizaba el lenguaje de la Ilustración para arrojar las ideas de Hegel. Los derechos naturales, en la forma en que Bauer emplea la idea, no delimitan una área en la que un hombre puede actuar como le plazca; se trata de privilegios que sólo pueden alcanzarse cuando todos los prejuicios capaces de separar a unos hombres de otros hayan desaparecido.

Por lo tanto, puede imaginarse la consternación de Bauer y de los jóvenes hegelianos, en general, cuando, en contra de sus esperanzas, comprobaron que el principio que se oponía al Estado que todos ellos deseaban iba a lograr una supremacía completa.

Durante todo el tiempo que estuvo en Bonn, Bauer trató de combatir a través de sus escritos el resultado que tanto temía. El objeto de su ataque era el «Estado cristiano». Este es el Estado en el que el elemento religioso es el principal, o se pretende que lo sea. Todas las cuestiones del Estado están penetradas por la influencia del dogma de la Iglesia: el ejemplo máximo de esto es Bizancio. Bauer trata de demostrar que, a lo largo de la historia, la religión, pretendiendo que su acción es ilimitada puesto que es divina, ha intentado esclavizar las otras facultades del espíritu del hombre. El objetivo del Estado es la unidad y la armonía, mientras que la

43. B. Bauer, *Die Judenfrage*, p. 8.

Iglesia aparta al hombre de sí mismo. ¿Cómo, entonces, si la religión va a convertirse en la fuerza dominante, puede el hombre esperar reponerse de su confusión? Bauer va más allá, y describe a la Iglesia como «la alienada esencia del Estado»; “ la Iglesia era necesaria al Estado, mientras éste no se halló en condiciones de ser la «manifestación de la libertad». Porque, así como la religión es la inmadurez del hombre objetivada, así la Iglesia es la expresión práctica de la imperfección del Estado imperfecto, que no tiene el valor de asentarse sobre sus propios pies.

Aunque, con el tiempo, las opiniones de Bauer irían haciéndose más extremadas —y Edgar llegó a rechazar toda forma de Estado constitucional—, Bauer, al principio, esperaba del soberano que crease la clase de Estado que a él le gustaría ver. En *Die preussische Landeskirche* (1840), apela a Federico-Guillermo IV diciendo que el pueblo espera del trono la señal para el próximo giro que la historia debe describir. El Estado —dice, repitiendo a Hegel— es la más alta manifestación de la libertad y de la humanidad,<sup>44</sup> y el príncipe es la personal representación y existencia del soberano poder del Estado.<sup>45</sup> Bauer termina su obra con estas palabras: «Si el Estado nos rechaza, nosotros, sin embargo, no rechazamos al Estado, sino que mantenemos firmemente el principio del Estado como el más alto que existe. El análisis final demostrará que hemos elegido la mejor parte».<sup>46</sup>

Cuando parece que el Estado adopta una política contraria a los deseos de Bauer, éste desarrolla una teoría de la oposición dentro de la estructura del Estado: «En el dialéctico curso de su futuro, el Estado nunca es idéntico a un Gobierno determinado, en tanto que la conciencia todavía no ha sido incorporado al Estado».<sup>47</sup> En otras palabras, el Estado puede ser criticado, sin que se discuta su existencia. Pero en qué consistiría, realmente, un Estado al que se hubiera incorporado la conciencia no aparece muy claro en los escritos de Bauer. Lo que Bauer desea es «el general reconocimiento, por parte de los hombres, de la esencia que les es común».<sup>48</sup> A este fin, el Estado debe permitir la libre informa-

44. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit* (Zurich y Winterthur, 1842), p. 40.

45. B. Bauer, *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* (Leipzig, 1840), p. 97.

46. *Ibid.*, p. 100.

47. *Ibid.*, pp. 135-6.

48. B. Bauer, «Der christliche Staat», en *Hallische Jahrbücher* (1841), p. 353.

49. B. Bauer, *Die Judenfrage*, p. 19.

ción e investigación en todos los campos. Todos los hombres deben participar en los asuntos políticos. Bauer no ve ninguna contradicción necesaria entre el interés general y el individual. Elogiaba a los pensadores franceses del siglo XVIII, por su reivindicación del amor a sí mismo. El interés general de la humanidad es mi interés y sus objetivos, los míos. El hombre no puede hacer nada sin la comunidad. Si Bauer no se preocupó de describir detalladamente su idea del futuro (una tendencia que todos los discípulos heredaron del maestro), estaba seguro, sin embargo, de los medios para alcanzarlo: «La teoría [...] ahora ha cumplido con su deber, y puede esperar, confiada, el veredicto de la historia».<sup>50</sup>

### 7. *Influencia de Bauer sobre la tesis de Marx*

Desgraciadamente, de los años de su estrecha amistad con Bruno Bauer, nada ha sobrevivido en los escritos de Marx, a excepción de su tesis, con la que obtuvo el título de doctor, en abril de 1841. De modo que, aparte de ella, la naturaleza de sus relaciones desde 1838 a 1842 debe buscarse en otras fuentes. Por fortuna, la serie de cartas que Bauer escribió a Marx durante este período se ha conservado y demuestra qué estrecha fue su colaboración. El período de estudio que Marx dedicó a la religión y a la filosofía corresponde, precisamente, al período de su amistad con Bruno Bauer, y estuvo, sin duda, inspirado por él. La posición de Bauer era dominante también entre los jóvenes hegelianos. Era miembro del Club de Doctores, al que Marx se unió inmediatamente después de su llegada a Berlín, y es indudable que destacaba en sus discusiones. Incluso cuando Bauer estaba en Bonn, volvía a Charlotemburgo en sus vacaciones. Hess llegó a decir de él que «estaba a la cabeza de los jóvenes hegelianos»,<sup>51</sup> y, ciertamente, su *Kritik der Synoptiker* le dio una posición dirigente, sobre todo en Berlín.

En 1842, el año crítico de los jóvenes hegelianos, Cieszkowski decía que «si alguien dice que Bruno Bauer no es un fenómeno filosófico importante, eso equivaldría a afirmar que no fue un hecho importante la Reforma [...] Bruno Bauer brilla en el horizonte del conocimiento: ya no es posible

50. *Ibid.* p. 115.

51. M. Hess, *Philosophische und sozialistische Schriften* (Berlín, 1961), p. 381.

oscurecerlo».<sup>52</sup> Ruge también tenía en alta estima a Bruno Bauer, e hizo de sus puntos de vista el centro de la *Hallische Jahrbücher* durante 1841.

La influencia que podría esperarse que Bauer ejerciese sobre Marx desde su posición está confirmada por lo poco que conocemos de las actividades de Marx en aquella época. Marx, como sabemos por su expediente universitario, no era un asistente muy asiduo a las clases y, en 1839, la de Bauer fue la única que no abandonó. Bauer estaba, ciertamente, muy deseoso de ver a Marx en Bonn, y le escribió: «Ten por seguro que tus dichosos exámenes han quedado atrás y que podrás dedicarte por entero a tus estudios de lógica».<sup>53</sup> Era por medio de Bauer como Marx esperaba obtener un puesto en la Universidad de Bonn, y Bauer llegó incluso a darle consejos acerca de sus lecciones: «Si tú no quisieras dar lecciones sobre hermesianismo» aquí el próximo invierno, yo elegiría el tema para mí mismo. Pero es evidente que debes explicarlo tú, aunque sólo sea porque has estado estudiándolo durante tanto tiempo».<sup>54</sup> Después, sin embargo la situación cambió, y Bauer informó en contra de aquel tema como materia de enseñanza. También sabemos por las cartas de Bauer a Marx que éste se hallaba ocupado en un estudio crítico de un libro de K. P. Fischer, titulado *Die Idee der Gottheit*, así como en una crítica de la *Religionsphilosophie* de Hegel, el texto que Bauer estaba revisando, por aquel tiempo, para una nueva edición por su director, Marheineke. Aquellos dos trabajos, ninguno de los cuales se ha conservado, parecen haber sido inspirados por Bauer, que también tenía un proyecto para editar, en compañía de Marx, un periódico cuya tendencia queda suficientemente clara por su título, *Archiv des Atheismus*. En un «perfil» de Marx, escrito en 1843, el *Mannheimer Abendzeitung* decía: «Marx es un amigo de Bruno Bauer con quien ha querido publicar, hace tiempo, en Bonn una revista filosófico-teológica, basada en los puntos de vista expresados por Bauer en su *Kritik der Synoptiker*».<sup>55</sup>

De aquel proyecto no resultó nada, y, en cambio, en oc-

52. A. Cieszkowski, *Gott und Palingenesie* (Berlín, 1842), p. 93.

53. *MEGA*, I, i. 2, p. 234.

54. Llamado así por Hermes, un profesor de la Universidad de Bonn, que había intentado una síntesis del dogma católico y la filosofía kantiana, y que había sido condenada por Roma, en 1835.

55. *MEGA*, I, i. 2, pp. 239-40.

56. *Mannheimer Abendzeitung*, 28 febrero 1843.

tubre de 1841, apareció la *Posaune*. Es muy improbable que Marx colaborase en ella, de un modo directo, pero su relación con Bauer era lo suficientemente estrecha para que algunos lo pensasen. Jung escribía a Ruge: «¿Ha leído usted la *Posaune* contra Hegel? Si no la conoce todavía, yo puedo decirle en secreto, que es de Bauer y de Marx».<sup>57</sup>

Como su relación era tan estrecha, no es sorprendente que la única obra de Marx, de cierta dimensión, que se ha conservado de aquel período, su tesis, muestre la huella de muchas de las ideas de Bauer. Ciertamente, Bauer dio a Marx su consejo acerca de ella y se mostró contrario a una abierta proclamación de ateísmo en la introducción. Marx no tuvo en cuenta este consejo, pero de todos modos, se mostró como discípulo de Bauer, cuando escribió en la misma introducción que la filosofía estaba en contra de «todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconociesen como la más alta divinidad a la conciencia humana. Fuera de ella, no puede haber otra».<sup>58</sup>

Parece haber pocas dudas de que el tema de la tesis de Marx —una comparación entre la filosofía natural de Epicuro y la de Demócrito— le fue inspirado por Bauer. Es cierto que, en la introducción, Marx menciona el libro de su amigo Köppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher*, diciendo que contiene un profundo tratamiento de la relación del sistema postaristotélico con la vida griega. Pero el libro de Köppen se había publicado en 1840, cuando la tesis debía de estar ya bastante avanzada. Se ha dicho que Marx eligió aquel tema, porque él se encontraba en la misma posición frente a la filosofía «total» de Hegel, que los pensadores griegos respecto a la filosofía «total» de Aristóteles. Pero no hay evidencia alguna de esto; seguramente, Marx no lo dijo nunca. Sin duda, su atención estaba dirigida hacia aquel período por Bauer, pues aquel era el período asignado a la conciencia por Hegel en su *Phänomenologie*, y el propósito de su tesis, según Marx, era el de resolver un problema hasta entonces insoluble en la historia de la filosofía griega y el de destacar la importancia que para la filosofía griega tenían aquellos sistemas que Hegel había caracterizado, en general, correctamente, aunque el audaz y extenso plan de su historia de la filosofía le impedía entrar en los detalles.<sup>59</sup>

57. MEGA, I, i. 2, p. 262.

58. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, pp. 21-22.

59. Cf. *ibid.*, pp. 20-21.

No hay razón para suponer ninguna gran influencia de Feuerbach sobre Marx, en aquella primera época. Aunque así fuese, cabría esperar que Marx hablase de «hombre» en lugar de «conciencia» y que presentase algunos conceptos típicamente feuerbachianos, como el de «especie» (*Gattung*). La sección de Marx acerca de «La razón y la existencia de Dios», en la que, mejor que en ninguna otra parte, podría esperarse que se manifestara la influencia de Feuerbach, sigue sonando como un eco de Bauer: «Las pruebas de la existencia de Dios no son más que pruebas de la existencia de una conciencia humana esencial, explicaciones lógicas de ella. Por ejemplo, la prueba ontológica. ¿Qué ser es dado tan inmediatamente como es pensado? La conciencia humana».<sup>60</sup> Marx no menciona a Feuerbach en ninguna parte, y la alusión de Ruge en una carta a que Feuerbach se uniese a la revista que Bauer y Marx proyectaban fundar por aquel tiempo debe de ser errónea, porque Bauer, en una carta a Marx, escribe de un modo que hace suponer que Marx se negaba a que Feuerbach tomase parte.

Hay una fuerte tentación de volver a la lectura de la tesis y encontrar en ella algunas de las posteriores doctrinas de Marx. Ciertamente, hay pasajes de una redacción muy viva, pero no contiene ideas que sean exclusivas de Marx: por ejemplo, cuando censura a los que quieren poner remiendos a la actual situación filosófica con medias tintas, «mientras que Temístocles, cuando Atenas estaba amenazada de destrucción, persuadía a los atenienses para que abandonasen totalmente su ciudad y fundasen una nueva Atenas en el mar, un nuevo elemento»,<sup>61</sup> esta es, precisamente la forma de idea apocalíptica tan frecuente en los escritos de Bauer. La doctrina de Bauer del valor de la pura negación se adelanta a primer plano en el pasaje en que Marx asegura que «es una ley psicológica que el espíritu teórico que se ha hecho libre vuelve a una forma práctica de energía, y, al salir del sombrío reino de Amentes hacia la forma de voluntad, se enfrenta con la realidad del mundo que es exterior y se separa de ella».<sup>62</sup> La actitud de ellos respecto a Hegel es también muy semejante. La distinción de Bauer en la *Posaune* entre un Hegel esotérico y otro exotérico es repetida por Marx:

60. *Ibid.*, pp. 75-76.

61. *Ibid.*, p. 104.

62. *Ibid.*, p. 71.



«Si un filósofo se ha comprometido realmente, sus discípulos tienen que explicar, desde sus íntimas y esenciales ideas, lo que para él mismo tenía una forma exotérica».“ Por último, el concepto de Marx de la relación de teoría y práctica es exactamente el mismo de Bauer. Su afirmación, en la tesis, de que «la práctica de la filosofía es en sí misma teórica»“ está tomada de una de las cartas que Bauer le escribió, y que dice: «La teoría es ahora la más sólida forma de la práctica».“

En resumen nada en absoluto hay en la tesis de Marx que nos lo muestre distinto de un joven hegeliano normal, con una profunda simpatía por algunas de las ideas de Bauer.

## 8. Ruptura de Marx con los «Freien»

Marx y Bauer se separaron después de la destitución de Bauer de su puesto en Bonn y de la colaboración de Marx y la subsiguiente dirección de la *Rheinische Zeitung*. Pero hablar, en estas circunstancias, de una «ruptura» entre los dos es erróneo. Ciertamente, Marx rompió con el grupo de Berlín, cuyos miembros se llamaban a sí mismos «Pensadores Libres», pero suponer que esto implicaba una ruptura con Bauer es entender equivocadamente la relación de Bauer con el grupo. Este grupo tenía como base el antiguo Club de Doctores al que Marx se había unido cuando fue por primera vez a Berlín, y se llamaban a sí mismos «Pensadores Libres» para indicar su posición, más radical. Consiguieron un cierto renombre cuando la *Königsberger Zeitung* publicó un artículo acerca de sus ideas librepensadoras, pero nunca tuvieron gran importancia. Escribían artículos para la *Rheinische Zeitung* y actuaban como corresponsales de la revista en Berlín, pero su posición era demasiado extremada, y Marx estaba obligado por la situación de su periódico a mantenerse en un término medio. Marx se opuso a su actitud extremadamente doctrinaria y a su carencia de un análisis concreto, así como a su defensa del comunismo. En una larga carta a Ruge explicando las causas del conflicto, decía:

63. *Ibid.*, p. 70.

64. *Ibid.*, p. 71.

65. *MEGA*, I, 1. 2, p. 250.

Yo declararé que consideraba que introducir, de contrabando, ideas socialistas y comunistas, esto es, una nueva concepción del mundo, en incidentales críticas de teatro era indecente e incluso inmoral, y les pedí que, si tenían que hablar del comunismo, abordasen la cuestión de un modo totalmente distinto y más profundo.<sup>66</sup>

Como los «Pensadores Libres» no suavizaron su extremismo, Marx aprovechó la ocasión del conflicto que tuvieron con Herwegh para hacer pública su ruptura con el grupo, mediante la publicación de una carta de Herwegh que contenía un ataque contra ellos.

Pero Bauer no era miembro del grupo de Berlín: cuando se fundó él estaba todavía en Bonn. Lejos de pensar que Bauer estaba conforme con la posición de los «Pensadores Libres», Marx, en realidad, esperaba que él sería capaz de moderarlos: «Es una suerte —escribía a Ruge— que Bauer esté en Berlín. Por lo menos, les impedirá cometer cualquier estupidez». La opinión que a Bauer le merecía el grupo puede apreciarse por una carta escrita a Ruge, en la que dice que no hay mucho que hacer con aquellos «sabios en cerveza, pero uno no puede abandonarles cuando está viviendo dentro de sus mismas paredes. Berlín es tan pobre, que ellos son los únicos que han sido tocados por los nuevos principios. Naturalmente, se trata del toque más simple, y nada más». No se sabe en qué medida estuvo Bauer unido al grupo, pero poseemos una carta suya a Marx en que lealmente sale en favor de ellos, al mismo tiempo que se defiende a sí mismo contra la acusación de pertenecer a una pandilla, y dice que propone que olviden el pasado. Ciertamente, conservó su influencia sobre Hess después de esta disputa, porque los artículos de Hess, bien entrado el 1843, están marcados por el idealismo subjetivo de Bauer, y no hay razón alguna para pensar que con Marx no ocurrió lo mismo. Aún en diciembre de 1842, Marx escribió un pequeño artículo en defensa de Bauer oponiéndose a su destitución, y continuó, sin duda, leyendo con admiración sus obras. En una carta a Ruge, elogiaba la crítica que Bauer había hecho de un libro de Ammon y que vio la luz en la *Anekdotä* de Ruge, y calificaba a *Die gute Sache der Freiheit* como lo mejor que Bauer hubiera escrito nunca.

66. MEGA, I, i, 2, p. 286.

67. MEGA, I, i, 2, p. 278.

68. B. Bauer a A. Ruge, 15 junio 1842, carta inédita. Original: Instituto Internacional de Historia Social, Amsterdam.

## 9. Bauer y Marx ante la cuestión judía

Durante el año de 1843, Marx adopta por primera vez una franca posición contra algunas de las doctrinas de Bauer. El comienzo de este proceso puede observarse muy claramente en acción en el manuscrito de la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, de Marx, de mediados de 1843, en el que Marx, en algunos sitios, tacha el vocablo «conciencia» que había escrito inicialmente, y lo sustituye con otro término más evocador de realidades prácticas.

En su ensayo crítico «Zur Judenfrage», publicado en 1844 en la *Deutsche-französische Jahrbücher*, Marx explicaba exactamente en qué disentía de los puntos de vista de Bauer. La posición de Bauer está admirablemente resumida por Marx:

él exige, por una parte, que los judíos renuncien a su judaísmo, y, de un modo general, que el hombre renuncie a la religión a fin de liberarse «cívicamente». Por otra parte, como una consecuencia lógica, considera que la supresión «política» de la religión es equivalente a la supresión de toda religión. El Estado que presupone la religión no es un real y verdadero Estado.<sup>69</sup>

Marx también está a favor de la abolición de las ideas religiosas. Pero, al contrario que Bauer, cree que la secularización del Estado no es suficiente para conseguirla, ni basta para liberar al hombre de su real servidumbre. Porque la raíz de esta servidumbre no es la alienación religiosa, sino la alienación política: «No vemos en la religión el fundamento, sino solamente la manifestación de deficiencias seculares».<sup>70</sup>

Pero Marx estaba muy lejos de hallarse en total desacuerdo con Bauer. Estaba conforme con una gran parte de las tesis de Bauer y, al comienzo de su artículo, le rinde este homenaje: «Bauer analiza la oposición religiosa entre judaísmo y cristianismo, y explica la esencia del Estado cristiano; y hace todo esto con audacia, claridad, ingenio y profundidad, en un estilo tan preciso como eficaz y vigoroso».<sup>71</sup> Lo que Marx admiraba y recogía del punto de vista de Bauer acerca del Estado cristiano era, en primer lugar, su descripción de la sociedad civil actual, como una sociedad de individuos atomizados sin ningún lazo común, y, en segundo lugar, la asociación de esto con la influencia «egoísta» del cristianismo. En

69. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 455.

70. *Ibid.*, p. 457.

71. *Ibid.*, pp. 452-3.

cuanto a lo primero, Bauer se expresa, en el comienzo de la *Judenfrage*, como sigue:

La necesidad es el poderoso impulso que pone en movimiento a la sociedad civil. Cada hombre utiliza a los demás para satisfacer sus propias necesidades, y es, a su vez, utilizado por ellos, con el mismo propósito. [...] Es precisamente esta base, la necesidad, que que, mientras asegura a la sociedad civil su existencia y su exigencia, aunque la expone a constantes peligros, mantiene dentro de ella un elemento de inseguridad y produce la constante oscilación entre pobreza y riqueza, miseria y superfluidad.<sup>72</sup>

El segundo tema de Bauer consistía en que, por último, el cristianismo era responsable de aquel egoísmo, con el que, como dice en *Das entdeckte Christentum*, «aparta al hombre de los grandes intereses sociales del mundo [...] del arte y de la ciencia, destruye su ser social, sus costumbres sociales y sus lazos inter-humanos, hace de él un individuo solo y aislado, un egoísta, y consume el sacrificio de todos los propósitos y objetivos humanos».<sup>73</sup> Marx recoge ambos temas en un pasaje, al final de su ensayo:

La sociedad civil sólo alcanza su perfección en el mundo cristiano. Sólo bajo el imperio del cristianismo, que objetiva todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podría la sociedad civil separarse por completo de la vida del Estado, romper todos los lazos específicos del hombre, implantar en su lugar el egoísmo y la egoísta necesidad, y disolver el mundo humano en un mundo de individuos antagonistas y separados.<sup>74</sup>

Estas semejanzas demuestran que Bauer no era, en modo alguno, tan abstracto ni estaba tan satisfecho con un criticismo simplemente religioso como podría hacer creer una lectura superficial de Marx. Las citas anteriores son suficientes para demostrar que Bauer, además, consideraba que a una emancipación religiosa debía sumarse una emancipación política. Precisamente al final de su ensayo llega incluso a hacer, con tanta claridad como Marx no alcanzó nunca, exactamente aquello por cuya omisión le criticaba Marx: explica «la servidumbre religiosa de los ciudadanos por su servidumbre secular» y «transforma cuestiones teológicas en cuestiones seculares».<sup>75</sup> El comentario de Bauer aquí es tan

72. B. Bauer, *Die Judenfrage*, p. 8.

73. B. Bauer, *Christentum*, p. 112.

74. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 486.

75. *Ibid.*, p. 458.

sorprendentemente análogo al de Marx que merece una larga cita.

[En la Edad Media] el prejuicio religioso era, al mismo tiempo, un prejuicio en cuanto a sus gremios, el privilegio religioso era sólo la conformación sobrenatural del privilegio civil y la exclusión religiosa sólo la presuposición, modelo e ideal de la exclusión civil y política. Los hombres nunca han hecho nada histórico sólo por motivos religiosos. No se han lanzado a ninguna cruzada, no han emprendido ninguna guerra. Cuando ellos imaginaban estar actuando y sufriendo por Dios, nosotros ahora no sólo podemos afirmar, a la luz de nuestra moderna interpretación de «las cosas de Dios», que aquellas acciones y sufrimientos eran, más bien, debidos a lo que el hombre tenía que ser y llegar a ser, sino que también podemos decir que en todo el desarrollo religioso, empresas, luchas, tragedias y campañas [...] eran siempre los intereses políticos o sus repercusiones [...] los que regían al género humano. Entenderíamos la historia religiosa equivocadamente, esto es, como ella se entiende a sí misma, si nos inclinásemos a pensar que la religión sólo estaba relacionada con lo divino y con el otro mundo. Este otro mundo es, más bien, el mundo autoalienado de los intereses de los hombres, proyectado a otro mundo, la configuración de este mundo es sólo una imaginación del orden predominante en la sociedad humana, y sus herejías y luchas sólo un intento de llevar la comprensión de los intereses mundanos a ese mundo imaginario, de un modo violento e invertido.<sup>76</sup>

#### 10. *Bauer y la «Einleitung Zur Kritik Der Hegelschen Rechtsphilosophie»*

Es evidente que mientras Marx escribía este artículo, en el que su idea del desarrollo de la historia y de las fuerzas que lo rigen tomaba forma por primera vez, tenía muy en cuenta los escritos de Bauer. Es muy sorprendente el hecho de que casi todas las metáforas de las dos primeras y brillantes páginas, en las que Marx resume sus puntos de vista acerca de la religión, estén tomadas de Bauer, que es todavía su primero y principal modelo en este campo.

La observación de Marx de que «el hombre, que ha encontrado en la fantástica realidad del cielo, donde él buscaba a un ser sobrenatural, solamente su propio reflejo, no sentirá por más tiempo la tentación de encontrar la imagen de sí mismo —un ser no-humano— donde busca y debe buscar su verdadera realidad»<sup>77</sup> recuerda la descripción de Bauer de

76. B. Bauer, *Die Judenfrage*, p. 114.

77. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 488.

la religión como un «reflejo imaginario»<sup>78</sup> y su idea de Dios como «no-humano» o incluso «subhumano».<sup>79</sup> Cuando Marx llama a la religión la «sanción moral de este mundo»,<sup>80</sup> está repitiendo la frase de Bauer acerca del cristianismo como «la sanción de la imperfección de las circunstancias presentes».<sup>81</sup> Bauer además, dice que la religión es la «expresión» de esas circunstancias, y Marx le sigue al decir que la miseria religiosa es «la expresión de la miseria humana».<sup>82</sup> La famosa metáfora del opio del pueblo fue también anticipada por Bauer en su libro *Die gute Sache der Freiheit*, donde se refiere a cómo la religión «en la estupefacción semejante a la del opio de su excitación destructora, habla de una vida futura donde todo se hará nuevo»,<sup>83</sup> y también en *Der christliche Staat* de la «influencia semejante a la del opio»<sup>84</sup> de la teología sobre el género humano, aunque la expresión era usada por muchos de los jóvenes hegelianos, que pueden muy bien haberla tomado de la descripción de Hegel de la religión india.<sup>85</sup> La imagen de las flores en la cadena —«el criticismo ha arrancado las flores imaginarias de la cadena, no para que el hombre soporte la cadena sin engaño ni consuelo, sino para que se libere de la cadena y recobre la flor de la vida»—<sup>86</sup> fue utilizada, al final de su *Kritik der Synoptiker*, por Bauer, que pudo haberla tomado de Rousseau. «Las cadenas que el hombre soporta al servicio de esas religiones (es decir, religiones naturales) estaban envueltas en flores[...] sus mismas cadenas le engañaban respecto a la dureza de su servidumbre.»<sup>87</sup> La imagen de Marx del «sol ilusorio alrededor del cual giraba el hombre, mientras éste no gira alrededor de sí mismo»<sup>88</sup> está sacada también de Bauer, que la utilizó para señalar qué cerca y, sin embargo qué lejos estaba el cristianismo de expresar la verdadera condición del hombre: «la proximidad [del cristianismo] al sol es también

78. B. Bauer, «Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen frei zu werden», en *21 Bogen aus der Schweiz*, ed. G. Herwegh (Zurich y Winterthur, 1843), p. 68.

79. B. Bauer, *Christentum*, p. 156.

80. K. Marx, op. cit., p. 488.

81. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit* (Zurich y Winterthur, 1842), p. 217.

82. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 488.

83. B. Bauer, *Die gute Sache der Freiheit* (Zurich y Winterthur, 1842), p. 213.

84. B. Bauer, «Der christliche Staat», en *Hallische Jahrbücher* (1841), p. 538.

85. Cf. E. Benz, «Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer», en *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (1955).

86. K. Marx, op. cit., p. 489.

87. B. Bauer, *Kritik der Synoptiker*, III, p. 309.

88. K. Marx, op. cit., p. 489.

su más remota distancia de él». Finalmente, Marx proclamaba que, con la asistencia de la filosofía, «el criticismo de la teología se transformaba en un criticismo de la política». Esta transición había sido ya iniciada por Bauer en ensayos como *Der christliche Staat*, y, verdaderamente, Herwegh hablaba de Bauer, en 1843, al referirse a que toda teoría estaba entonces convirtiéndose en práctica. «La teología, a través de Bauer por ejemplo, se ha convertido en política.»<sup>89</sup>

En este aspecto, la influencia de Bauer sobre Marx es muy clara. Por su formación, era un teólogo, y fue su crítica de la religión lo que constituyó un elemento de la máxima importancia para Marx, que la adoptó enteramente y —éste es el punto esencial— aplicó el mismo método de crítica a otros campos a su parecer, más esenciales. Las primeras palabras de la *Einleitung* son: «En cuanto a Alemania, la crítica de la religión ha sido ampliamente realizada; y la crítica de la religión es la premisa de todo criticismo».<sup>90</sup> Esto significa que las diversas alienaciones son como pieles alrededor del auténtico centro. Es necesario ir quitándolas, una tras otra, y sólo cuando la exterior ha sido retirada quedan desnudas las otras. La externa y más extremada alienación es la religiosa, y la crítica de ella conduce a la crítica de otras alienaciones que deben ser tratadas de igual modo. En este sentido, la influencia de Bauer sigue a Marx a lo largo de todo su ulterior criticismo.

El efecto que Bauer produjo puede verse mejor por las palabras del propio Marx cuando criticaba a las dos alas de los jóvenes hegelianos; del ala capitaneada por Feuerbach (aunque Marx no le nombra), a la que él llama el «partido práctico», dice:

Supone que puede alcanzar la negación de la filosofía volviéndole la espalda, mirando a otra parte y murmurando unas pocas frases triviales y malhumoradas. A causa de su estrecha perspectiva, no tiene en cuenta a la filosofía como parte de la realidad alemana, e incluso mira a la filosofía como inferior al nivel de la vida práctica alemana y de sus teorías. Reclamáis como punto de partida los verdaderos gérmenes de la vida, pero olvidáis que, hasta ahora, el verdadero germen de la vida de la nación alemana ha brotado sólo en su casco. En resumen, no podéis abolir la filosofía, sin realizarla.»

89. B. Bauer, Crítica de «Die christliche Glaubenslehre», de D. P. Strauss, en *Deutsche Jahrbücher* (1843), p. 87.

90. K. Marx, op. cit., p. 489.

91. Citado en V. Fleury, *Le Poète Georges Herwegh* (Paris, 1911), p. 336.

92. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 488.

93. *Ibid.*, p. 495.

Esto significa que todo lo que haya sido alcanzado por la filosofía se incorporará a la acción futura, a la revolución que situará a Alemania a la cabeza del progreso europeo. El único problema del grupo de Bauer, como Marx dice en su párrafo siguiente, es que ellos «creían que podrían realizar la filosofía, sin abolirla».<sup>94</sup>

La influencia de Bauer no fue, pues, algo que Marx experimentó entonces y que luego dejó totalmente atrás: estuvo incorporada, constantemente, a su modo de pensar. Esta influencia puede verse también en los MSS. de París, a pesar del desdén prodigado en el prefacio acerca de los «teólogos críticos».<sup>95</sup> La posición central y absorbente asignada aquí a la idea del comunismo, proclamado como la solución «al enigma de la historia»<sup>96</sup> recuerda el mismo lugar que Bauer asignó a la conciencia, a la que él, además, describía como «la solución de todos los enigmas».<sup>97</sup> El paradigmático uso que Marx hacía de la crítica de la religión se demuestra por el número de veces que presenta una situación económica con un paralelo religioso. Por ejemplo: «así como en la religión la actividad espontánea de la fantasía humana, del cerebro y del corazón humanos, reacciona independientemente como una actividad ajena, así la actividad del obrero no es su actividad espontánea. Es la actividad de otro y una pérdida de su propia espontaneidad».<sup>98</sup> De un modo semejante, Marx comenta el hecho de que el obrero está relacionado con el producto de su trabajo con un objeto ajeno, diciendo que «es exactamente lo mismo que en la religión. Cuanto más de sí mismo atribuye el hombre a Dios, menos ha dejado para sí mismo».<sup>99</sup> Esto aclara la naturaleza de la influencia de Bauer sobre Marx, una influencia sobre el camino y la estructura del pensamiento de Marx. Un ejemplo análogo sería el paralelo entre el punto de vista «catastrófico» de Bauer acerca de la historia de las ideas, y el punto de vista catastrófico de Marx acerca de la historia de las clases. La acción es la misma, aunque los personajes son muy distintos.

Hacia finales de 1844, Marx y Engels se consideraron obligados a explicar públicamente sus desacuerdos con Bruno

94. *Ibid.*, p. 496.

95. *Ibid.*, p. 508.

96. *Ibid.*, p. 394.

97. B. Bauer, *Das entdeckte Christentum*, p. 160.

98. K. Marx, *op. cit.*, p. 565.

99. K. Marx, *op. cit.*, p. 562.



Bauer y con los jóvenes hegelianos de Berlín. Lo hicieron en *Die heilige Familie*, una obra que, en cuanto a la semejanza entre el pensamiento de Bauer y el de Marx, presenta poco interés, porque Marx se enfrenta con una posición del pensamiento de Bauer muy distinta de la que él sostenía durante sus años de estrecho contacto. Además, Marx hace muy escasas referencias a Bauer, aunque Engels siempre se reconocía en deuda con sus investigaciones acerca de los orígenes de los Evangelios. No hay duda de que esta es la mayor contribución de Bauer y aquella a la que él se consideraba más ligado, una obra de la que Schweitzer ha dicho que era «la más rica y la más completa colección de las dificultades de la vida de Jesús, que puede encontrarse en parte alguna».<sup>100</sup>

Mientras los jóvenes hegelianos tuvieron alguna importancia en Alemania, Bruno Bauer era, entre ellos, el más destacado, y apreciado incluso por hombres como Rosenkranz, que tenía poco en común con su manera de pensar, pero que había podido escribir: «entre los llamados "Pensadores Libres" de Berlín, Bruno Bauer es, sin duda alguna, el más importante, no sólo por su personalidad, sino también por su cultura y por su talento».<sup>101</sup> Sería un error dejar que su diferencia en una materia determinada oscureciese la influencia de Bauer en algunas de las normas del pensamiento de Marx.

## 11. *Edgar Bauer y Marx*

Edgar Bauer, once años más joven que Bruno, comenzó estudiando teología en Berlín, pero después la abandonó y se dedicó a la historia, en 1839. Más adelante, abandonó también la historia, y se ganó la vida dando clases particulares y corrigiendo pruebas, a la vez que escribía folletos en defensa de su hermano. Uno de éstos dio origen a que le detuvieran, y, después de un largo proceso, fue condenado, en 1846, a tres años de cárcel. Después rompió totalmente con Bruno y con Egbert, y volvió al cristianismo ortodoxo. Sin embargo, durante sus años en Berlín, Edgar Bauer fue uno de los más destacados miembros del Club de los Doctores,

100. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus* (Londres, 1954), p. 159.

101. K. Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch* (Leipzig, 1853), p. 113.

y compuso con Engels un poema satírico acerca de la destitución de Bruno Bauer, titulado *Der Triumph des Glaubens*. Fue el escritor de más inclinación política de los jóvenes hegelianos de Berlín.

En febrero de 1842, decidió dedicarse a una crítica de los liberales de la Alemania meridional «a causa de su falta de vigor doctrinal». Les llamaba los hombres del *Juste Milieu*, y, en un artículo con este título, publicado en la *Rheinische Zeitung* en junio de 1842, decía: «El *Juste Milieu* es el exacto contrario de la historia, que impulsa los principios hasta sus extremos [...] la historia ama las oposiciones, porque es a través de ellas como se desarrolla».<sup>102</sup> Solamente los extremos verifican la importancia de una revolución, porque sólo ellos tienen un principio. Este conocimiento es vital, porque el carácter de la época es el de ser revolucionaria. Todo lo que se sitúa entre los dos extremos es mediocre y malo, simple duda y miedo.

En su obra más extensa acerca del liberalismo,<sup>103</sup> estos dos principios son incorporados al pueblo y al Gobierno, que nunca pueden reconciliarse. El ideal para el pueblo es absorber el Gobierno, pero el constitucionalismo hace del pueblo sólo una de las diversas partes dentro del Estado. Para el pueblo, la única solución es la de convertirse en el poder supremo, de modo que el Gobierno provenga de él, por libre elección, y sea, simplemente un poder ejecutivo al servicio del pueblo. Este será un Gobierno del pueblo, o mejor: no habrá ningún Gobierno. Pero el llamado «realismo» liberal, al borrar las líneas de oposición, impide todo progreso auténtico. Esta posición alcanzó su apogeo en el libro que Edgar Bauer escribió después de la supresión de la prensa radical, a comienzos de 1843, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*: «sólo el extremismo puede asumir y llevar adelante un principio en toda su pureza; sólo el extremismo tiene el poder de crear. Un principio nunca media, sólo destruye, y su fuerza íntima es proporcional a su poder destructor».<sup>104</sup>

Lo más sorprendente de este libro, que fue considerado como propaganda comunista por sus contemporáneos, es el modo en que se adelanta a muchas de las posiciones de Marx

102. E. Bauer, «Das Juste-Milieu», en *Rheinische Zeitung*, 5 junio 1842.

103. Cf. E. Bauer, *Die liberalen Bestrebungen in Deutschland* (Zurich y Winterthur, 1843).

104. E. Bauer, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* (Berna, 1844), p. 93.

en su *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* y en los MSS. de París. Hay el mismo punto de vista acerca de la función preliminar y, al mismo tiempo, paradigmática de la crítica de la religión, que es, según Edgar Bauer, además, la «presuposición de todo criticismo».<sup>105</sup> Las palabras iniciales de la *Einleitung* son un eco de éstas. La importancia de este artículo en el desarrollo de Marx consiste en que aquí, por primera vez, al rechazar toda solución puramente política, proclama su adhesión a la causa del proletariado, su visión del proletariado como el vehículo de salvación, el instrumento para traducir la teoría a la práctica.

Es muy probable que Edgar Bauer tomase muchas de sus ideas del libro de Weitling, *Garantien der Harmonie und der Freiheit*, que había aparecido en diciembre de 1842, en el momento cumbre de las discusiones y de la influencia de Weitling. Este había asestado duros golpes contra la lacra de la propiedad privada, contra la división de la sociedad en clases antagónicas cuyas acciones venían determinadas por factores económicos, y contra la función opresora del Estado al servicio de los intereses de la clase dominante. Weitling confiaba en una espontánea rebelión de los oprimidos para poner fin a todas las injusticias, y la defendía con un entusiasmo muy semejante al de Edgar Bauer.

Al igual que Marx, Edgar Bauer creía en la inminencia de una catástrofe y no sólo en el campo teórico: «En la parte más profunda del Estado se producirá un resquebrajamiento que [...], con un terremoto que convertirá en ruinas nuestra estructura aristocrática y que lanzará a las hordas de los oprimidos contra el egoísmo protegido por la ley».<sup>106</sup> En su opinión, como en la de Marx, el tiempo de la transición de la teoría a la práctica había llegado: «Ahora, el criticismo ya no enfrenta, simplemente, idea contra idea, sino que envía a la lucha a hombres contra hombres... encuentra, en la fuerza práctica que él rige, la prueba de su propio poder».<sup>107</sup> Edgar Bauer es claro también respecto a qué clase de hombres llevará a cabo la revolución: el proletariado. «Son los desheredados los llamados a poner fin a la insolencia».

105. *Ibid.*, p. 331.

106. *Ibid.*, p. 315.

107. E. Bauer, *Crítica de «Geschichte Europas seit der ersten französischen Revolution»*, de A. Alison, en *Deutsche Jahrbücher* (1842), p. 118.

cia del privilegio.»<sup>108</sup> «Encontramos el comienzo práctico de la fuerza práctica para el cambio en los que han sufrido más bajo el antiguo sistema —los desheredados—.»<sup>109</sup> El objetivo inmediato es la anarquía, «el comienzo de todas las cosas buenas.»<sup>110</sup> Ninguna propiedad privada, ningún privilegio, ninguna distinción de clases, ningún Gobierno usurpador: éste era el pronunciamiento de Bauer y él creía que la historia llevaría a cabo su realización. Esto implicaba el comunismo: «Donde todo es compartido, donde los bienes del espíritu han de repartirse equitativamente, la propiedad debe ser compartida también.»<sup>111</sup> La propiedad privada es la raíz de todo el mal: hace de la sociedad un perpetuo campo de batalla, que sólo la autoridad del Estado puede conducir a un difícil armisticio. Hace que los hombres estén dominados por las circunstancias, en lugar de lo contrario. Y no son solamente los desheredados los afectados por ello: los propietarios están dominados también. Según Bauer, las ideas de la razón y todo el pensamiento nunca son algo absoluto, sino que siempre son hijos de su tiempo y de sus circunstancias. Las circunstancias pasadas han producido la propiedad privada y, por consiguiente, todos los males de los Estados, las leyes y los crímenes que de ella se originan. Pero no para siempre, porque la propiedad y la pobreza están avanzando, inevitablemente, hacia una disolución de tales circunstancias, y el creciente abismo entre ricos y pobres llevará muy pronto a los desheredados a la realización de sus derechos.

Este apasionado y desarticulado libro no puede haber dejado de tener una considerable influencia sobre Marx, al ver cómo se adelanta a muchas de sus doctrinas, y es irónico que hiciese tan íntimamente suyas ideas que, un año antes, había rechazado, en su pública ruptura con los «Pensadores Libres».

108. E. Bauer. *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* (Berná, 1844), p. 315.

109. *Ibid.*, p. 323.

110. *Ibid.*, p. 294.

111. *Ibid.*, p. 289.

### 3

## Ludwig Feuerbach

### 1. *Primeros escritos de Feuerbach*

Ludwig Feuerbach nació en 1804, en el seno de una familia, muchos de cuyos miembros habían de distinguirse en muy diferentes campos. Su padre era un eminente jurista, cuya biografía y escritos publicó Feuerbach, después de su muerte, en 1852. Su hermano Karl era un matemático, que se suicidó al ser arrestado por sus actividades liberales. Su hermano mayor, Anselmo, era teólogo, y derivó hacia el misticismo. Y su sobrino, Anselmo, fue uno de los más famosos pintores de Alemania, durante el siglo pasado.

Toda la obra de Feuerbach estuvo dominada por una sola idea: la de la religión. En 1848, escribió: «Todos mis trabajos tienen un solo propósito, un solo designio, un solo objetivo. Este es, precisamente, la religión, la teología y todo lo que con ellas se relaciona».<sup>1</sup> Añádase a esto un pasaje de una de sus primeras cartas a su padre, y tendremos ya las líneas esenciales del pensamiento de Feuerbach: «Yo quiero apretar contra mi corazón a la naturaleza, de cuyas profundidades se aparta el aterrado teólogo, y al hombre, a todo el hombre, no al hombre tal como es tratado por el teólogo, el anatomista o el abogado, sino como objeto de la filosofía».<sup>2</sup> De acuerdo con estas ideas, Feuerbach comen-

1. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, VIII, p. 6.

2. *Ibid.*, II, p. 362.

zó su carrera estudiando teología protestante en la Universidad de Heidelberg. Allí encontró las lecciones de Paulus, el teólogo racionalista, extremadamente vacío, y esfímó sólo a Daub, cuyo tratamiento especulativo de la religión despertó su interés por la filosofía. Después se trasladó a Berlín, y, aunque tratando de continuar su teología, asistía a las clases de Hegel, que fueron para él un gran descubrimiento: «Lo que en Daub me parecía aún oscuro e ininteligible, o, por lo menos, infundado, ahora lo he comprendido claramente y he comprobado su necesidad, simplemente como resultado de las pocas lecciones que he escuchado de Hegel».<sup>3</sup> Según Feuerbach, Hegel era mucho más claro en sus lecciones que en sus escritos, y Feuerbach estudió con él durante dos años, en los que abandonó completamente el estudio de la teología.

Feuerbach se consideraba discípulo directo de Hegel, y su tesis, presentada en 1828 en la Universidad de Erlangen, está concebida de un modo totalmente hegeliano: su título es *De ratione, una, universa et infinita*, y exalta la omnipotencia y la autosuficiencia de la razón, siendo el único punto de discrepancia con Hegel el de que Feuerbach no consideraba (como Hegel) que el cristianismo fuese la religión perfecta, porque «ésta sólo sería el campo de la idea real y de la razón existente».<sup>4</sup> Al ganar su doctorado, Feuerbach comenzó a explicar en la universidad, con la esperanza de obtener, más adelante, una cátedra en ella.

La década siguiente fue muy confusa, tanto para el pensamiento de Feuerbach como para su carrera. En 1830, publicó, anónimamente, un libro titulado *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, en el que trataba una de las cuestiones claramente derivadas de la filosofía de la religión de Hegel: la inmortalidad del alma. Feuerbach arguye aquí contra toda clase de inmortalidad individual, siendo posible sólo la inmortalidad del espíritu humano como conjunto, y sustituye la transcendencia divina con la transcendencia humana. El velo del anonimato fue traspasado, y, como su padre había predicho, el libro le costó su carrera en la universidad, y, durante los cinco años siguientes, llevó una vida errante, residiendo, sucesivamente, en Francfort, en Erlangen, en Ansbach y en Nüremberg.

3. *Ibid.*, II, p. 361.

4. *Ibid.*, IV, p. 361.

Pero, cuando en 1834 fue invitado por de Henning, director de la *Jahrbücher*, hegeliana ortodoxa influyente, a replicar a un ataque contra el maestro llevado a cabo por Bachmann, que intentaba sustituir la especulación de Hegel con una especie de realismo dogmático, Feuerbach respondió con una total vindicación de Hegel. Sólo el espíritu —decía— era capaz de explicar y justificar la materia. El hambre, la sed, la percepción son secundarias: el verdadero ser del hombre es la razón universal. A continuación de la escritura de este artículo y siguiendo el consejo de sus parientes, Feuerbach volvió a explicar en Erlangen, y publicó volúmenes sobre Leibniz y sobre Bayle que merecieron elogios del ministro de Cultura prusiano, Altenstein. En estos libros, Feuerbach trataba el tema común a todos los jóvenes hegelianos, la incompatibilidad de la filosofía y la religión.

Por aquel tiempo, Arnold Ruge buscaba colaboradores para su nueva *Hallische Jahrbücher* y preguntó a Feuerbach si quería colaborar. Este aceptó, y, desde entonces, estuvo estrechamente ligado al movimiento de los jóvenes hegelianos. De todos modos, su primera colaboración en la *Jahrbücher* continuó muy próxima a Hegel, defendiéndole contra el ataque de un tal Dorguth, cuyo libro abogaba por una especie de empirismo psicológico. Durante la controversia entre Leo y los jóvenes hegelianos, Feuerbach aportó un ensayo sobre filosofía y cristianismo, en el que subrayaba todavía con mayor intensidad la incompatibilidad de ambos, prefigurando así su ulterior definición de la religión como un problema del corazón, puramente humano. En este artículo, Feuerbach estaba todavía dispuesto a defender a Hegel contra los ataques de Leo. Pero, en 1839, Feuerbach trató directamente de la filosofía de Hegel, por primera vez, en un largo artículo, titulado «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie», que pone en circulación, para los próximos años, muchos de los temas fundamentales del pensamiento de Feuerbach —la descripción de la filosofía de Hegel como «misticismo racional», el criticismo que oculta a Hegel la realidad material, y la defensa de una vuelta a la naturaleza en toda su plenitud.

Habitualmente, Feuerbach influía sobre sus compañeros jóvenes hegelianos, mediante sus escritos. Su matrimonio, en 1837, con la hija de un inspector de una fábrica de porcelana, le permitió retirarse a una granja, en el mismo pueblo de la fábrica, donde permaneció hasta los últimos años,

1850, completamente alejado de las actividades del resto del mundo. Feuerbach nunca se cansó de alabar su retiro de Bruckberg, y el aislamiento y el contacto con la naturaleza tuvieron, sin duda, una gran influencia sobre su filosofía.

## 2. «Das Wesen des Christentums»

En abril de 1841, Feuerbach publicó la que sería su obra más influyente —*Das Wesen des Christentums*. Este libro prosigue el estudio crítico del cristianismo, realizado antes por Strauss y por Bruno Bauer, pero, al mismo tiempo, presenta un tratamiento más general, como Feuerbach proclamaba en su prefacio a la segunda edición:

En lo que se refiere a mi posición respecto a Strauss y a Bruno Bauer [...] Bauer centra su criticismo en la historia de los Evangelios, es decir, sobre el cristianismo bíblico, o, más bien, teología bíblica, mientras Strauss trata del dogma cristiano, es decir, del cristianismo dogmático, o, más bien, teología dogmática. Yo, por otra parte, trato del cristianismo, de un modo general, es decir, de la religión cristiana. Y la filosofía y la teología sólo como una consecuencia de ésta [...] Mi principal interés se centra en el cristianismo y en la religión, por cuanto es el objeto inmediato, la inmediata esencia del hombre.<sup>5</sup>

El tema fundamental de *Das Wesen des Christentums* es el de que la religión revela, verdaderamente, la esencia del hombre, pero que si la esencia es considerada como más realmente perteneciente a Dios, entonces el hombre es despojado de ella. El hombre se aparta de sí mismo y se convierte en alienado. Cuando más rico es Dios, más pobre es el hombre. El propio Feuerbach, en una carta a Wigand, su editor, describía así la «idea fundamental» del libro:

La esencia objetiva de la religión, especialmente de la religión cristiana, no es más que la esencia del sentimiento humano, y especialmente cristiano, por lo que el secreto de la teología es la antropología. [...] El fundamento de una nueva ciencia se sitúa ahora en que la filosofía de la religión es concebida y presentada como esotérica o secreta antropología o psicología.<sup>6</sup>

Esta es la oposición directa a la filosofía de la religión de Hegel. En la introducción a sus lecciones sobre este te-

5. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 2.ª ed. (Leipzig, 1843), pp. XIX-XX.

6. L. Feuerbach, *Briefwechsel*, ed. Schuffenhauer (Leipzig, 1963), pp. 140-1.



ma, Hegel había impugnado el apartamiento de la religión de la esfera de la razón para situarse en la esfera de la «subjetividad arbitraria del sentimiento». Aquellos cuya idea de Dios era un producto exclusivo del sentimiento acabarían con un Dios que era un producto de la debilidad, de la esperanza y de la alegría, y esto conducía al ateísmo. Hegel pensaba entonces en los discípulos de Schleiermacher, pero fue Feuerbach quien dio cumplimiento a esta profecía. Para Feuerbach, lo religioso tenía un carácter exclusivamente emocional, y, por lo tanto, un carácter totalmente ajeno al pensamiento racional. Su punto de vista puede resumirse en la sentencia: «Los dogmas básicos del cristianismo son los deseos realizados del género humano. La esencia del cristianismo es la esencia del sentimiento».<sup>7</sup>

El libro está dividido en dos partes, la primera, constructiva —la reducción de la religión a lo que Feuerbach consideraba que era su esencia—, y la segunda, más destructiva —un análisis de las contradicciones implícitas en la teología—. La primera mitad es la más importante: Feuerbach se preocupa en ella de demostrar que las cualidades de la divinidad —providencia, proyectada dirección del futuro, bondad, justicia, amor y santidad— son, en realidad, cualidades objetivadas de la especie humana. Como conclusión a la primera mitad de su libro, Feuerbach escribe: «Hemos reducido el más allá, la esencia sobrenatural y sobrehumana de Dios a sus peculiares fundamentos en la esencia del hombre. Así, hemos acabado volviendo a nuestro punto de partida. El Hombre es el comienzo de la religión, el Hombre es el centro de la religión, el Hombre es el fin de la religión».<sup>8</sup> Dios es, sencillamente, una representación imaginaria de las perfecciones de que carece el género humano, de modo que no es nada objetivo, solamente una idea, aunque el hombre, naturalmente, no sea consciente de ello. Esta idea de Dios se independiza de los espíritus que la crean, y la relación original de sujeto y objeto se invierte. Algunas veces, aunque pocas, Feuerbach habla como si estas fantasías tuvieran por sí mismas malas consecuencias, como si Dios y el hombre fuesen rivales. Dice, por ejemplo: «De modo que si Dios puede enriquecerse, el hombre tendrá que empobrecerse». Y en

7. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, 2.<sup>a</sup> ed. (Leipzig, 1843), pp. XIX-XX.

8. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, VI, p. 222.

la conclusión del libro dice que la esencia divina es, en realidad, humana, pero que «la religión no es consciente de la humanidad de su contenido; es, más bien, contraria a lo humano, o, por lo menos, no admite que su contenido sea un contenido humano». Feuerbach proclamaba que el tiempo era ya propicio para reclamar los atributos alienados del hombre y recobrar así la unidad con Dios que había caracterizado los comienzos de la historia humana: «El necesario punto decisivo de la historia es esta clara confesión y admisión de que la esencia de Dios no es más que la conciencia de la especie humana».» La cuestión del origen de aquellas fantasías no es tratada, en absoluto, en *Das Wesen des Christentums*, sino solamente en escritos posteriores, en los que Feuerbach dice que los hombres reconocen en Dios lo que echan de menos en sí mismos: «Es solamente la miseria humana la que produce el nacimiento de Dios».»

Un punto extremadamente importante, que debe tenerse en cuenta (especialmente relacionado con la influencia del libro que Engels trató de describir como «materialista»), es el de que Feuerbach introdujo notables cambios en *Das Wesen des Christentums*, en ediciones sucesivas. La primera edición estaba todavía, considerablemente, bajo la influencia de Hegel; incluso señalaba, en realidad, un cierto retorno a Hegel, si se comparaba con la *Kritik der Hegelschen Philosophie* de dos años antes. En su introducción a la primera edición, Feuerbach, sorprendentemente, coincide con el punto de vista fundamental de Hegel respecto a la religión: «Naturalmente, es evidente que la filosofía y la religión, en general, es decir, al margen de sus diferencias específicas son idénticas, porque es una y la misma sustancia la que ambas piensan y creen, de modo que las descripciones de la religión expresan pensamientos y cosas».» Y más adelante, en la misma introducción, se refiere al método de Hegel al tratar de la actitud del hombre respecto a la teología, como «perfectamente correcto e históricamente fundamentado».» En diversos pasajes, además, Feuerbach se refiere a la «razón» como fuerza motora del universo, como por ejemplo: «Así, la razón es la entidad todo misericordio-

9. *Ibid.*, VI, p. 325.

10. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, VI, p. 325.

11. *Ibid.*, II, p. 292.

12. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig, 1841), p. IV.

13. *Ibid.*, p. VIII.

sa, el amor del universo por sí mismo. Sólo a la razón corresponde la misión de levantar a todos los seres, de redimirlos y reconciliarlos.<sup>14</sup> Es cierto que después Feuerbach estaba muy descontento de los elementos «idealistas» en *Das Wesen des Christentums* y que prefería sus ulteriores tratamientos acerca de la naturaleza de la religión, más materialistas. En su carta a Wigand, Feuerbach describía el libro como «especulativamente empírico» y «especulativamente racional» y pensaba, si el libro no se hubiera publicado anónimamente,<sup>15</sup> que podría tener como título: «Filosofía de la Religión, desde el Punto de Vista del Racionalismo Especulativo».<sup>16</sup>

La obra de Feuerbach suele ser considerada como atea, pero él rechazaba, indignado, este calificativo. La primera mitad de *Das Wesen des Christentums* lleva el título de «La Verdadera, es decir, Antropológica Naturaleza de la Religión», y el propósito declarado de Feuerbach era el de realizar la unidad de Dios y del hombre, que él creía que existía al comienzo de la historia. Las frases finales del libro —frases cuya supresión pidió Ruge a Feuerbach— tenían un tono verdaderamente religioso: «No tenemos más que interrumpir la normal y corriente marcha de las cosas, para encontrar en lo ordinario una especial importancia, y en la vida una importancia sobre todo religiosa. Por lo tanto, no sólo el pan y el vino deben ser sagrados para nosotros, sino también el agua».<sup>17</sup> Feuerbach no pensaba en que llegase un tiempo en el que ya no hubiera religión —él no abogaba por su abolición, sino sólo por su purificación—. El empleo de las palabras en Feuerbach nunca es muy preciso, y, a veces, produce la impresión de que está contra todas y cada una de las manifestaciones de la religión. Pero otros pasajes nos obligan a reconocer que sólo se oponía a lo que él consideraba que era el lado perjudicial de la religión —a lo que él, más generalmente, se refería como «teología»—. Creía que su contribución era muy positiva: «Mi explicación de la religión es una reproducción del principio religioso en su fuente, y, partiendo del origen de las ideas del hombre moderno acerca de la naturaleza y de sí mismo, una purificación de la religión de aquellas manifestaciones que se hallan en

14. *Ibid.*, p. 384.

15. L. Feuerbach, *Briefwechsel* (Leipzig, 1963), p. 142.

16. *Ibid.*, p. 144.

17. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, VI, p. 335.

absoluta contradicción con ella, pero no es, ciertamente, una negación total». Y también: «Nuestra actitud respecto a la religión, no es, por lo tanto, negativa, sino crítica; sólo separamos lo verdadero de lo falso».<sup>18</sup> Esta fundamental ambivalencia respecto a la religión era lo que tanto incomodaba a Max Stirner y le llevó a definir a Feuerbach como un «ateo piadoso». En realidad, algunas veces, Feuerbach habla de su propia filosofía como de una nueva religión. «La nueva filosofía ocupa el lugar de la religión, contiene en sí misma la esencia de la religión, es, en realidad, por sí misma, religión.»<sup>19</sup> Esta actitud de Feuerbach había de tener también muy importantes consecuencias para sus seguidores socialistas, los llamados «verdaderos socialistas», Hess y Grün. Su aceptación de la actitud de Feuerbach respecto a la religión y a la moralidad, la creencia de Hess y de Grün en valores eternos, fue una de las causas más importantes de la ruptura de éstos con Marx.

Vale también la pena que nos detengamos, por un momento, en lo que Feuerbach dice acerca del término «especie» (*Gattung*). La palabra había sido popularizada por D. F. Strauss, quien, en la famosa conclusión a su *Das Leben Jesu*, decía: «No existe el modo de que la idea se realice a sí misma hasta el punto de que inscriba toda su plenitud en un ejemplo [...] más bien, gusta de derramar su riqueza en la multiplicidad de ejemplos que se completan mutuamente». Y continúa: «Las cualidades y la función que la doctrina de la Iglesia atribuye a Cristo son contradictorias, cuando se consideran como pertenecientes a un individuo, un Dios-Hombre pero en el seno de la especie viven en armonía. La humanidad es la unión de ambas naturalezas, el espíritu finito recordando su infinitud».<sup>20</sup>

Esto es recogido por Feuerbach en sus escritos anteriores a *Das Wesen des Christentums*, y luego, en esta obra, es introducido en el comienzo mismo para indicar que el hombre se distingue de los demás animales, en que es consciente de sí mismo no sólo como individuo, sino también como miembro de la especie humana. Feuerbach aplica luego la idea de la religión, diciendo que Dios es, realmente, la idea perfecta de la especie considerada como un individuo:

18. *Ibid.*, VI, p. 326.

19. *Ibid.*, II, pp. 319-20.

20. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu* (Tubinga, 1836), II, pp. 734 ss.

Dios abarca todas las perfecciones, en la medida en que la especie es capaz de hacerlo. La unidad fundamental del género humano, presupuesta en la idea de una especie, surge del hecho de que los hombres no son criaturas autosuficientes; tienen cualidades muy distintas, de modo que sólo juntos pueden formar el hombre «perfecto». Para Feuerbach, todo conocimiento llega al hombre como miembro de la especie humana, y, cuando el hombre actúa como miembro de la especie humana, su acción es cualitativamente diferente. Los seres humanos, compañeros suyos, le hacen consciente de sí mismo como hombre, forman su conciencia e incluso el criterio de verdad. «La especie —dice Feuerbach— es la última norma de la verdad [...], verdadero es lo que está conforme con la esencia de la especie, falso es lo que no está conforme con ella.» La idea de Dios sólo aparece porque la especie humana todavía no ha realizado su propia perfección. Después de *Das Wesen des Christentums*, Feuerbach no siguió utilizando la palabra «especie», sino que la sustituyó con la de «comunidad» y también tendía a hablar de las relaciones de dos seres considerados al margen del resto de la sociedad.

### 3. Influencia de «*Das Wesen des Christentums*»

*Das Wesen des Christentums* se publicó en noviembre de 1841, poco después de haber presentado Marx su tesis doctoral. Indudablemente, Marx había leído a Feuerbach, antes de presentar su tesis; hace referencia a su *Geschichte der neueren Philosophie*. La mayoría de los comentaristas han atribuido una importancia permanente al libro y a su influencia sobre Marx. La principal razón para atribuir tanto peso a *Das Wesen des Christentums*, superior a las obras ulteriores de Feuerbach, es un pasaje muy significativo en «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie», de Engels —una serie de artículos escritos como crítica de una biografía de Feuerbach—. A la aparición de *Das Wesen des Christentums*, escribió Engels:

Se ha roto el hechizo: el «sistema» ha saltado hecho añicos y ha sido arrinconado; la contradicción ha sido resuelta, porque no existía más que en la imaginación. Nadie puede tener una idea de la influencia liberadora de este libro, a menos que la haya experimentado por sí mismo. El entusiasmo fue general: en aquel momen-

to, todos éramos «feuerbachianos». Una lectura de *Die heilige Familie* demostrará con qué entusiasmo saludaba Marx el nuevo camino, y cuánta fue la influencia del libro sobre él —a pesar de sus reservas críticas.<sup>21</sup>

La declaración de Engels acerca del efecto del libro está en total desacuerdo con los hechos. Lejos de haberse roto el «sistema», la opinión general entre los jóvenes hegelianos era la de que el libro de Feuerbach constituía una continuación de las doctrinas de Hegel, casi en los mismos términos que Bruno Bauer reivindicaba en su *Posaune*. Ruge, que se encontraba, como director de la *Hallische Jahrbücher*, en las encrucijadas de opinión de los jóvenes hegelianos, habla del «progreso (de Feuerbach) frente a Hegel»,<sup>22</sup> de Strauss, de Feuerbach y de Bruno Bauer como de «los verdaderos intérpretes de la filosofía de Hegel»,<sup>23</sup> y empareja a Feuerbach con Bruno Bauer en otra carta. En realidad, un corresponsal de la *Augsburger Allgemeine Zeitung* había llegado, incluso, según declaraba Feuerbach, «hasta atreverse a afirmar, públicamente, que bastaba con leer “unas pocas páginas” de mi libro para darse cuenta de que el autor es el mismo de la *Posaune*».<sup>24</sup>

El propio Engels, en un artículo que fue muy leído y discutido, prodigaba elogios a Feuerbach, pero como a un verdadero discípulo de Hegel, como a quien había dado a la humanidad «una conciencia de sí misma». La «religión de todo verdadero filósofo» era todavía «fe en la omnipotencia de la idea y en la victoria de la eterna verdad».

Esta errónea interpretación molestó tanto a Feuerbach, que, al año siguiente, publicó un artículo titulado «Zur Beurteilung des Wesens des Christentums», en el que decía:

«Mi filosofía de la religión se halla tan lejos de ser un desarrollo de la de Hegel [...] que más bien tiene su origen en una composición a Hegel y sólo puede ser comprendida a la luz de esta oposición. [Luego pasaba a señalar, detalladamente, la naturaleza de aquella oposición.] Hegel identifica la religión con la filosofía, y yo pongo de manifiesto su específica diferencia; Hegel critica la religión sólo en el concepto, y yo en su verdadera esencia; Hegel objetiva lo que es subjetivo, y yo subjetivizo lo que es objetivo. Hegel opone lo fi-

21. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Berlín, 1886), pp. 12-13.

22. A. Ruge, *Briefwechsel*, I, p. 224.

23. *Ibid.*, p. 246.

24. L. Feuerbach, *Briefwechsel u. Nachlass*, ed. Grün (Leipzig y Heidelberg, 1874), I, p. 337.

nito a lo infinito, lo especulativo a lo empírico, mientras que yo, precisamente porque ya encuentro lo infinito en lo finito y lo especulativo en lo empírico y porque lo infinito es para mí solamente la esencia de lo finito, tampoco encuentro en los misterios especulativos de la religión nada más que verdades empíricas, como, por ejemplo, la única verdad que encierra el «misterio especulativo» de la Trinidad es que la vida en común es la única forma de vida, lo cual no es una verdad aparte, transcendente o sobrenatural, sino una verdad general immanente al hombre, o, en términos más sencillos, una verdad natural.<sup>25</sup>

Sin embargo, este pasaje representa tanto un cambio en las opiniones del propio Feuerbach como una elucidación de los puntos de vista que mantenía anteriormente. En cuanto a la segunda edición de *Das Wesen des Christentums*, publicada en 1843, difería de la primera en que algunos de los más notables ecos de Hegel fueron omitidos, y la descripción del libro en su carta a Wigand como «especulativamente empírico» y «especulativamente racional» expresa una posición que Feuerbach había abandonado en 1843.

De todo esto, resulta claro que la descripción de Engels, escrita cincuenta años después del período a que se refiere, tiene poca relación con la realidad. Esta discrepancia es subrayada por su alusión a *Die heilige Familie*, donde Marx cita, no *Das Wesen des Christentums* como Engels permite suponer, sino obras posteriores de Feuerbach que, desde el punto de vista de Marx, eran mucho más importantes. La verdad es que si bien *Das Wesen des Christentums* tuvo una gran difusión, hubo un determinado público que lo aceptaba como un comentario radical sobre Hegel, como tantos otros. Sólo a comienzos de 1843, cuando el movimiento radical empezó a comprobar su fracaso político, y, como consecuencia, a perder su adhesión a Hegel, Feuerbach se convirtió en la influencia predominante entre los jóvenes hegelianos, más por las obras que siguieron a *Das Wesen des Christentums*. Es significativo que Moses Hess, como luego se demostrará más plenamente, no llegase a ser un discípulo exclusivo de Feuerbach hasta muy a finales de 1843. De todos los jóvenes hegelianos, Ruge fue el más influido por *Das Wesen des Christentums*, aunque no seguía muy estrictamente sus doctrinas. De la concepción de Feuerbach según la cual las ideas religiosas de los hombres eran ideales de la sociedad, todavía

25. L. Feuerbach, *Kleine philosophische Schriften*, ed. Lange (Leipzig, 1950), pp. 34 ss.

irrealizados en la tierra y, por consiguiente, reflejados en otro mundo, Ruge extraía una religión de la política, cuyo objeto era el espíritu humano avanzando con el progreso de la historia.

El libro, y las obras de Feuerbach en general, tuvo un efecto más duradero sobre Engels que sobre Marx, y él generaliza acerca de un efecto que, probablemente, fue más intenso en él que en la mayoría de los jóvenes hegelianos. Marx, en particular, había hecho detenidos estudios de Hegel, cuya influencia nunca le abandonó, demostrándose mucho más profunda que la de Feuerbach. Engels, por otra parte, era un autodidacta, que no había tenido la misma disciplina académica de Marx, y que, por lo tanto, estaba más abierto al estilo sencillo y popular de Feuerbach.

Además, la religión era un problema agudo para Engels, de un modo que nunca lo fue para Marx, como demuestran las patéticas cartas de Engels a los hermanos Gräber. Estaba muy influido por Strauss y por Schleiermacher, pero fue Feuerbach quien finalmente le proveyó de una solución cierta y segura para el problema religioso. La crítica de Engels a Schelling, escrita en 1842, contiene muchos ecos de Feuerbach, y el poema *Triumph des Glaubens*, que él compuso con Edgar Bauer, revela su admiración por la fuerte independencia del humanismo de Feuerbach, y en su ensayo publicado en la *Deutsch-französische Jahrbücher* sigue celebrando la «superación del panteísmo»<sup>26</sup> de Feuerbach.

Volviendo a Marx: no era que *Das Wesen des Christentums* no tuviese influencia alguna sobre él, porque la influencia del libro, tanto sobre Marx como sobre otros jóvenes hegelianos, fue muy considerable y confirmó la pretensión de Feuerbach, anterior a su publicación, de que su libro «no podría ni debería ser ignorado».<sup>27</sup> Pero no fue tan decisiva como Engels podría hacer creer a sus lectores, ni la influencia del libro se ejerció en la dirección que él señala. Porque el tema principal del libro, su crítica de la religión, no era de primordial interés para Marx, que ya había aprendido el ateísmo de Bruno Bauer. Lo que causó a Marx una impresión mucho mayor fue el «humanismo» del libro. Es totalmente errónea la afirmación de Engels, cuando dice que *Das Wesen des Christentums* «sustituyó en el trono a un ma-

26. Cf. Marx-Engels, *Werke* (Berlín, 1961), pp. 543-4.

27. L. Feuerbach, *Briefwechsel* (Leipzig, 1963), p. 143.



terialismo incualificado».<sup>28</sup> El libro no era materialista en el sentido normal de la palabra, porque Feuerbach no se consideraba a sí mismo ateo, y, en realidad, las palabras finales del libro tenían tal tono religioso, que Ruge le pidió que las suprimiese, aunque Feuerbach, que no tenía la preocupación política de Ruge en cuanto al efecto inmediato de los escritos, no se avendría a cambiar nada. Esta ambivalencia es característica de todos los trabajos de Feuerbach, durante el período 1838-43. En los años treinta, Feuerbach era idealista y hegeliano, y, en los últimos años cuarenta, se hizo materialista, y siguió siéndolo, pero, en los años intermedios, intentó mantener un equilibrio muy difícil entre las dos posiciones. Naturalmente, él prefería sus obras posteriores acerca de la religión, porque eran más materialistas: consideraba que *Das Wesen des Christentums* estaba dañada por un residuo idealista. El título original del libro y su hegelianismo también impiden que se le califique de materialista. Feuerbach no intentaba exaltar ningún aspecto determinado del hombre a expensas de los otros: él quería que el hombre reivindicase para sí mismo la totalidad de su ser, incluyendo su aspecto religioso. Todos los préstamos específicos de Marx que pueden encontrarse en *Das Wesen der Christentums* tienen esta tendencia: las páginas iniciales contienen la idea del ser del hombre distinguido de un animal por su conciencia de sí mismo como miembro de una especie. Esto fue tomado exactamente por Marx en *Die Judenfrage* y desarrollado en los MSS. de París. Un deseo semejante de relacionar todo con la percepción y la acción humanas inspira la afirmación de Marx en los MSS. de París, de que el hombre tiene su naturaleza fuera de sí mismo, de que está en contacto con otros seres, porque «un ser no-objetivo es un no-ser»<sup>29</sup> —exactamente, las mismas palabras que Feuerbach utilizaba para atacar la idea de un Dios que no mantenía relaciones con los hombres—. Esta misma actitud respecto a Feuerbach se manifiesta claramente en un pequeño artículo escrito a comienzos de 1842 y publicado un año después, en el que, acerca del problema de los milagros, Marx elogia el punto de vista de Feuerbach que «zanja rápidamente la

28. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (Berlín, 1886), p. 12.

29. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 651.

cuestión y dice: un milagro es la realización de un deseo natural o humano, de un modo sobrenatural».<sup>30</sup>

En el mismo artículo, Marx declara su entusiasmo por las ideas de Feuerbach, diciendo que su aceptación es absolutamente necesaria para quienes deseen alcanzar la verdad:

A vosotros, teólogos y filósofos especulativos, yo os doy este consejo: liberaos de los conceptos y prejuicios de la filosofía especulativa anterior, si realmente deseáis descubrir las cosas como son, es decir, si deseáis descubrir la verdad. Y no hay otro camino hacia la verdad y la libertad que el que atraviesa el «río de fuego».<sup>31</sup> Feuerbach es el purgatorio del tiempo presente.<sup>32</sup>

Es de advertir que, cuando escribía esto, Marx estaba colaborando aún con Bruno Bauer en la segunda parte de la *Posaune* y, ciertamente, no se habría considerado a sí mismo como materialista de ningún género. Este calificativo no puede aplicarse a ninguno de sus escritos hasta *Die heilige Familie*, y el propio Marx lo rechaza dos veces en los MSS. de París.

#### 4. «Vorläufige Thesen» y «Grundsätze»

Los artículos que Marx escribió para la *Rheinische Zeitung* en 1842 no muestran huella alguna de la influencia de Feuerbach, y sólo en 1843 Marx publica algo cuya inspiración es claramente feuerbachiana —su comentario inacabado sobre la *Rechtsphilosophie* de Hegel—. Marx escribió esto en Kreuznach, desde marzo a agosto de 1843, y fue durante este tiempo también cuando Feuerbach publicó dos trabajos que fueron, desde el punto de vista de Marx, los suyos más importantes: «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» y «Grundsätze der Philosophie der Zukunft».

Las «Thesen» fueron escritas en abril de 1842 y publicadas en la colección *Anekdoten*, de Ruge, en febrero de 1843. Ya al comienzo, Feuerbach aclara la conexión entre este artículo y *Das Wesen des Christentums*. Dice: «El secreto de la teología es la antropología, pero el secreto de la filosofía especulativa es la teología».<sup>33</sup> Feuerbach va a tratar ahora la

30. *Ibid.*, p. 107.

31. Significado literal de «Feuerbach».

32. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 109.

33. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 222.

filosofía especulativa, del mismo modo que ha tratado la teología. La filosofía especulativa *par excellence* es la hegeliana, y el método de criticismo en los dos campos es el mismo: la misma inversión de sujeto y objeto descubrirá la verdad. Como la lógica de Hegel es, sencillamente, teología convertida en una forma razonable y adecuada, el hombre sólo puede reivindicar su esencia, mediante una total transformación de la filosofía hegeliana, una transformación que sacará a la luz la verdad que, sin embargo, está contenida en ella.

La identificación con el hombre de su esencia, una vez liberado de la abstracción, sólo puede ser plenamente comprendida y concebida cuando es comprendida como una negación total de la filosofía especulativa, aunque es, al mismo tiempo, la verdad de esta filosofía. En realidad, todo está contenido en la filosofía de Hegel, pero acompañado, al propio tiempo, de su negación, de su contrario.<sup>34</sup>

El comienzo de la filosofía es lo limitado, lo finito, lo real.<sup>35</sup>

La lógica de Hegel contenía la esencia del hombre y de la naturaleza, «pero sin hombre y sin naturaleza».<sup>36</sup> Lo que Hegel relegaba a una nota a pie de página tiene ahora que incluirse en el texto de la filosofía. La filosofía debe comenzar con lo que no es filosofía —la primacía de los sentidos—. Esto se había desarrollado principalmente en Francia y fue un buen antídoto para la metafísica alemana. De modo que el verdadero filósofo tenía que ser de «sangre franco-alemana». En realidad, la filosofía de Hegel había abolido la contradicción entre pensamiento y ser, pero siempre dentro de los límites del pensamiento. Quien no renuncie a la filosofía de Hegel tampoco puede renunciar a la teología, porque la filosofía de Hegel es el último refugio, el último soporte racional de la teología. Feuerbach formula así su punto de vista general: «De modo que la verdadera relación de pensamiento y ser es ésta: el ser es el sujeto, y el pensamiento el predicado. El pensamiento procede del ser, el ser no procede del pensamiento».<sup>37</sup> La esencia del ser es la naturaleza, que es también el fundamento del hombre. Así, el único principio de la nueva filosofía consiste en que «el hombre piense en sí mismo».<sup>38</sup> En lo que, evidentemente, es una

34. *Ibid.*, p. 227.

35. *Ibid.*, p. 230.

36. *Ibid.*, p. 234.

37. *Ibid.*, p. 239.

38. *Ibid.*, p. 241.

alusión a Bruno Bauer, Feuerbach dice: «Si traducimos "hombre" por "conciencia", relegamos la nueva filosofía al punto de vista de la antigua; porque la conciencia de la antigua filosofía, separada del hombre, es una abstracción sin realidad. El hombre es conciencia de sí mismo.»

Las «Grundsätze», publicadas en julio de 1843, son una continuación y una más detallada elaboración de las «Thesen», y su propósito era el de «deducir de la filosofía del absoluto, es decir, de la teología, la necesidad de la filosofía del hombre, es decir, de la antropología, y, a través de una crítica de la filosofía divina, establecer el fundamento para una crítica de una filosofía humana».<sup>39</sup>

Esta versión, más profunda, de las «Thesen» consiste, sobre todo, en un criticismo de las filosofías pasadas, y hay muchas repeticiones. Igual que en las «Thesen», Feuerbach comienza demostrando que la esencia de la filosofía especulativa es exactamente la misma de la teología, sólo que ha sido racionalizada. Mientras en el teísmo Dios es un ser existente más allá de la razón, en la filosofía especulativa la razón se ha convertido en Dios y, por lo tanto, en el sujeto.

Feuerbach pasa luego a tratar, explícitamente, de la filosofía de Hegel, cuyo gran defecto, según él, es su negación de la teología «desde el punto de vista de la teología».<sup>40</sup> Hegel sólo se ha desembarazado del sujeto en el idealismo subjetivo de Fichte y está muy cerca de los neoplatónicos —Feuerbach le llama el Proclo alemán—. Hegel puede haber sido un realista, pero fue siempre un realista abstracto, que nunca intentó abandonar el círculo de las ideas puras: «Si la realidad del pensamiento es sólo realidad pensada, entonces la realidad del pensamiento sigue siendo sólo un pensamiento, y nosotros continuamos encerrados dentro de la identidad del pensamiento consigo mismo, dentro del idealismo».<sup>41</sup>

Feuerbach expone luego sus propios puntos de vista y pone de manifiesto su «nueva» filosofía: «La nueva filosofía trata de ser tal como él es para nosotros, no sólo como pensante, sino como ser realmente existente —ser, esto es, como objeto del ser, ser como objeto de sí mismo—. El ser como objeto del ser —y sólo este ser es el ser primero y merece-

39. *Ibid.*, p. 242.

40. *Ibid.*, p. 245.

41. *Ibid.*, p. 275.

42. *Ibid.*, p. 294.

dor de este nombre—, es el ser de los sentidos, de la vista, del sentimiento y del amor».<sup>43</sup> Feuerbach concede gran importancia a este último, hasta el punto de hablar de él como de un criterio de existencia. «Los filósofos antiguos decían: lo que no es pensado, no existe; el filósofo nuevo, por el contrario dice: lo que no es amado, lo que no puede ser amado, eso no existe.»<sup>44</sup> El último criterio de juicio no es el «sí mismo», no es la razón, sino el hombre con todas sus múltiples cualidades. Los filósofos antiguos decían que solamente lo racional era verdadero y real, mientras que el filósofo nuevo dice que solamente lo humano es verdadero y real; porque solamente lo que es humano es racional, y el hombre es la medida de la razón. «La unidad de pensamiento y ser sólo tiene significación y verdad, cuando el hombre es concebido como el fundamento y el sujeto de esta unidad.»<sup>45</sup> Ciertamente, «hombre» aquí no significa el individuo, porque la esencia del hombre es una esencia colectiva —«la esencia del hombre está contenida en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre»—. Con esta nota acaban las «Grundsätze». Que Feuerbach las consideraba como una completa ruptura con el pasado se demuestra mediante las palabras finales: «La condición necesaria para que una filosofía realmente nueva e independiente encuentre las necesidades de la humanidad y del futuro es la de que sea esencialmente diferente de la filosofía antigua.»<sup>46</sup>

Es interesante advertir que incluso aquí el concepto de Feuerbach de «materialismo» es un concepto extremadamente impreciso porque él emplea la palabra en muy diferentes sentidos. Al comienzo de *Das Wesen des Christentums* materialismo está unido a escepticismo y panteísmo, y un poco más adelante, es incluso equiparado a amor. Al final del mismo libro, afirma que el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza, como un dato en contra de aquello a que él se refiere como «materialismo vulgar». En las «Grundsätze», la esencia de los tiempos modernos es descrita como «la divinación de lo real, materialismo, empirismo, realismo, humanismo»,<sup>47</sup> y, en la página siguiente, figura esta tranquilizadora nota al pie: «Las diferencias entre materialismo, em-

43. *Ibid.*, p. 297.

44. *Ibid.*, p. 299.

45. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 313.

46. *Ibid.*, p. 320.

47. *Ibid.*, p. 265.

pirismo, realismo y humanismo no tienen, naturalmente, importancia alguna en este artículo».<sup>48</sup>

##### 5. *Influencia de las «Thesen» y de las «Grundsätze» sobre Marx*

Puede demostrarse que Feuerbach ejerció una influencia muy fuerte sobre Marx durante los años 1843-45 y que esta influencia fue, principalmente, la de las «Thesen» y las «Grundsätze». La mejor manera de verlo claramente es, en primer lugar, examinar con detenimiento la más importante referencia de Marx a la obra de Feuerbach, y, en segundo lugar, investigar la influencia de la obra de Feuerbach en lo que Marx escribió durante aquellos años.

La más explícita referencia de Marx a Feuerbach se encuentra al final de los MSS. de París, donde menciona las dos obras de que aquí se trata: «Feuerbach, en sus "Thesen" publicadas en la *Anekdotä*, y, con mayor detalle, en su *Philosophie der Zukunft*, ha destruido el principio interno de la dialéctica y de la filosofía antiguas».<sup>49</sup> Y más adelante:

Feuerbach es la única persona que tiene una relación seria y crítica con la dialéctica de Hegel, que ha hecho auténticos descubrimientos en este campo, y, sobre todo, que ha vencido a la filosofía antigua. La magnitud de la realización de Feuerbach y la modesta sencillez con que presenta su obra se hallan en notable contraste con la conducta de otros.

La gran realización de Feuerbach consiste en:

1. haber demostrado que la filosofía no es más que la religión desplazada hacia el pensamiento y desarrollada por el pensamiento, y que debe ser condenada igualmente, como otra forma y modo de existencia de alienación humana;
2. haber establecido el materialismo auténtico y la ciencia positiva al hacer de la relación social de «hombre a hombre» el principio básico de su teoría.

48. *Ibid.*, p. 266.

49. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 638.

3. haber opuesto a la negación de la negación, que pretende ser el positivo absoluto, un principio autosubsistente basado en sí mismo.<sup>50</sup>

Es revelador que cada uno de estos puntos de la «gran realización» de Feuerbach proceda de las «Thesen» o de las «Grundsätze».

1. Que la filosofía hegeliana debe ser condenada como una alienación, exactamente igual que la religión, es el tema de conjunto de las «Thesen», con su afirmación de que a ambas se aplican las mismas críticas y su descripción de la filosofía de Hegel como el último soporte racional de la religión.

2. Feuerbach «hace de la relación social de “hombre a hombre” el principio básico de su teoría, hacia el final de las Grundsätze”, cuando dice, por ejemplo, que “las ideas tienen su único origen en la participación y en la conversación del hombre con el hombre. El hombre, aislado, no puede crear conceptos racionales. [...] La comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y el único criterio de la verdad».<sup>51</sup>

3. El tercer punto es un poco oscuro tal como se encuentra, pero es explicado por Marx, un poco más adelante, cuando dice que la proposición o afirmación contenida en la negación de la negación es todavía incierta e incompleta. No se demuestra con su propia existencia y manifestación. Es el contrario directo de la proposición, que es evidentemente indubitable y basada en sí misma, y el ejemplo que da es la reintegración de la religión y de la teología en el sistema final de Hegel, después de haber sido negadas inicialmente. Esto también está tomado de las «Grundsätze», donde Feuerbach dice que, según Hegel:

Dios es Dios porque se sitúa sobre la materia, que es la negación de Dios. Y sólo la negación es la verdadera afirmación. Así, al final, nos encontramos donde estábamos al comienzo —en el seno de la teología cristiana—. En último análisis, el secreto de la dialéctica hegeliana es, precisamente, éste: que niega a la teología mediante la filosofía y luego vuelve a negar a la filosofía mediante la teología.<sup>52</sup>

50. *Ibid.*, p. 639.

51. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 304.

52. *Ibid.*, pp. 276-7.

Esta visión de la fuerte influencia de las «Thesen» y de las «Grundsätze» se confirma también a través de un atento estudio de los trabajos de Marx en los años 1843-45.

El primero de los escritos de Marx que muestran una fuerte influencia de Feuerbach fue su *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, escrita durante los meses centrales de 1843, un MS. inacabado que contenía un comentario, párrafo a párrafo, sobre texto de Hegel. En su comentario a aquel párrafo de Hegel del que dice que contiene todo el misterio de la *Rechtsphilosophie* de Hegel, Marx escribe:

La idea se convierte en sujeto, y la verdadera relación de la familia y de la sociedad civil con el estado es concebida como la interior, imaginaria actividad de la idea. La familia y la sociedad civil son presuposiciones del estado; son agentes reales; pero la especulación invierte sus papeles. [...] Los hechos que son la base de todo no son interpretados como tales, sino como un resultado místico.<sup>53</sup>

Es erróneo decir de este escrito de Marx que en él se transfiere la crítica de la religión a la esfera de la política. Pero, aunque Marx, desde luego, está influido aquí por el pensamiento de Feuerbach en general, la obra que influyó en él, de un modo más inmediato, fueron las «Thesen», que acababan de ser publicadas cuando Marx empezaba a escribir. Las «Thesen» son una crítica general de la filosofía hegeliana: Marx aplica esta misma crítica a la filosofía política de Hegel. Alguna de la terminología más característica de Marx está tomada de las «Thesen». Por ejemplo, en la cita anterior y frecuentemente en otras partes, Marx acusaba a Hegel de haber invertido la adecuada relación de sujeto y objeto, haciendo de la idea o del estado la causa, en lugar del efecto: «Lo importante es que Hegel en todas partes convierte la idea en sujeto, y, por consiguiente, el real y verdadero sujeto se convierte en predicado».<sup>54</sup> Esto lo especifica la crítica de Feuerbach al comienzo de las «Thesen»: «Sólo necesitamos convertir el predicado en sujeto y trastocar así la filosofía especulativa, para llegar a la manifiesta, pura y desnuda verdad».<sup>55</sup> Otra acusación predilecta de Marx es la de mixtificación: «El propósito de Hegel es el de dotar a la constitución política de una relación con la idea abstracta, encajarla como parte de la vida histórica de la idea —una

53. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, pp. 262 ss.

54. *Ibid.*, p. 266.

55. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 224.



evidente mixtificación—».<sup>56</sup> Este concepto fue tomado también de Feuerbach, según el cual «mixtificación» era el resultado de la incorrecta relación del sujeto con el predicado. El verdadero sujeto —el hombre y su relación con los otros hombres y con la naturaleza— estaba mixtificado por haber sido transformado en el simple predicado de la idea. Marx, en su propósito de basar el estado sobre la «realidad» del hombre, sigue la acusación de Feuerbach contra Hegel en el sentido de que éste había alienado al hombre de sí mismo, al situar la esencia del hombre más allá del hombre mismo. Para Feuerbach, como para Marx, «el hombre es la base del Estado».<sup>57</sup>

El contraste general de Marx de la realidad concreta contra las «abstracciones» de Hegel está inspirado por la afirmación de Feuerbach en las «Thesen» de que «el comienzo de la filosofía no es Dios, ni el absoluto, ni el ser como predicado del absoluto o de la idea; el comienzo de la filosofía es lo finito, lo definido, lo real».<sup>58</sup>

En el ensayo de Marx, *Zur Judenfrage*, la misma idea del Estado como la alienación de la esencia del hombre aparece expuesta de un modo menos abstruso y más directo. La influencia de Feuerbach es aquí especialmente notable, a través de la obra de Moses Hess, de cuya aplicación al campo de la economía de la doctrina de la alienación de Feuerbach hace Marx muy cumplido uso. Marx también toma de *Des Wesen des Christentums* la idea del hombre como ser que se realiza a sí mismo en y a través de su especie —el hombre como un «ser-especie»—. Marx escribe, al final de la primera parte de su *Jundenfrage*:

La emancipación humana sólo se llevará a cabo cuando el hombre real, individual, haya absorbido en sí mismo al ciudadano abstracto; cuando, como hombre individual, en su vida diaria, en su trabajo, en sus relaciones, se haya convertido en un ser-especie; y cuando haya reconocido y organizado sus propias fuerzas como fuerzas sociales, de modo que ya no siga separando esta fuerza social de sí mismo como fuerza política.<sup>59</sup>

Feuerbach había hecho mucho hincapié sobre esta idea, en las páginas iniciales de *Das Wesen des Christentums*, en

56. K. Marx, op. cit., p. 272.

57. L. Feuerbach, op. cit., p. 244.

58. L. Feuerbach, op. cit., p. 230.

59. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 479.

un razonamiento para demostrar que es la conciencia de sí mismo como ser-especie lo que diferencia al hombre de los otros animales. Fue al emplear esta expresión cuando Marx se proclamó más claramente discípulo de Feuerbach, y fue sobre este punto sobre el que Stirner se apresuró a atacarle.

A finales de 1843, la influencia de Feuerbach había llegado al máximo entre todos los jóvenes hegelianos que no seguían a Bruno Bauer: Marx, Engels, Hess, Ruge y sus amigos compartían todos el general entusiasmo por la idea del «hombre». La ambigüedad fundamental de esta entidad había de manifestarse con la dispersión del movimiento, inmediatamente después de la publicación del primer número de la *Deutsch-französische Jahrbücher*. Pero, en lo que se refería a Marx, la base de su segundo artículo en aquel periódico, «Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», era todavía la emancipación humana, tal como Feuerbach la concebía. Sin embargo, por mucho que pueda dudarse acerca de si es la influencia de Feuerbach la más importante en las páginas iniciales sobre la crítica de la religión, no hay duda de que los principales temas de humanismo, abolición de la filosofía y alianza franco-germana eran de inspiración feuerbachiana. El humanismo fundamental de Feuerbach es evidente en la solución que Marx propone para las dificultades de Alemania: «Ser radical es comprender las cosas desde su raíz. Pero la raíz del hombre es el hombre mismo [...] la emancipación de Alemania será la emancipación del hombre.»<sup>60</sup> La defensa de Marx de la abolición de la filosofía en orden a realizarla cae dentro del esquema del programa de Feuerbach cuando preconizaba que «el hombre se convertiría en el tema de la filosofía, y la filosofía misma sería abolida».<sup>61</sup> Mi filosofía —decía en un aforismo— no es filosofía. En sus «Thesen», Feuerbach había explicado por qué el clima intelectual del tiempo requería una estrecha cooperación entre los pensadores franceses y alemanes. Prosiguiendo como siempre su esfuerzo para sostener el equilibrio entre razón y naturaleza, Feuerbach declaraba que los dos instrumentos esenciales de la filosofía son la cabeza, fuente de actividad e idealismo, y el corazón, fuente de pasividad y sentimiento. La verdad y la vida sólo

60. *Ibid.*, p. 497.

61. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 391.

se encontrarían donde «el principio vehemente de la percepción sensorial y del materialismo francés estuviese unido a la flema de la metafísica alemana».<sup>62</sup> Por lo tanto, el filósofo que realmente desee estar en contacto con la vida y con la humanidad habrá de ser de sangre galo-germánica. El corazón, el principio femenino y sede del materialismo, es francés; la cabeza, el principio masculino y sede del idealismo, es alemana. El corazón es esencial, por constituir la fuente de toda revolución y movimiento.<sup>63</sup> En sus cuadernos de notas de aquella época, Feuerbach tiene este apunte: «¿Cuál es mi principio? Egoísmo y comunismo, porque ambos son tan inseparables como corazón y cabeza. Sin egoísmo, no tenéis cabeza; sin comunismo, no tenéis corazón».<sup>64</sup> Marx adoptó este paralelismo de cabeza y corazón, y también la necesidad de encontrar una unidad, pero, mientras conservaba el idealismo alemán como la «cabeza», buscó un «corazón» que no fuese filosófico, que le permitiese hacerla transición a la realidad, y lo encontró en el proletariado. Insistiendo nuevamente en la idea de la abolición de la filosofía, dice: «La filosofía es la cabeza de esta emancipación (es decir del hombre), y su corazón es el proletariado. La filosofía sólo puede realizarse mediante la abolición del proletariado, y el proletariado sólo puede ser abolido mediante la realización de la filosofía».<sup>65</sup>

Era Marx quien más apremiantemente había invitado a Feuerbach a colaborar en la *Deutsch-französische Jahrbücher* con una crítica de Schelling como representante del idealismo filosófico. Marx consideraba que Feuerbach era el heredero del pensamiento inicial de Schelling y, por lo tanto, el hombre ideal para escribir aquella crítica:

Es usted, precisamente, el hombre indicado para hacerla, porque es usted el contrario de Schelling. El [...] recto pensamiento de la juventud de Schelling... se ha convertido para usted en verdad, realidad, fuerza viril. Por lo tanto, Schelling es la caricatura de usted, anticipada... de modo que yo considero que usted es el contrario necesario y natural de Schelling, convocado para serlo por sus majestades la naturaleza y la historia. Su lucha con él es la lucha de la imaginación de la filosofía con la filosofía misma.<sup>66</sup>

62. *Ibid.*, p. 235.

63. *Ibid.*, p. 236.

64. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 391.

65. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 505.

66. *MEGA*, I, i. 2, pp. 316-7.

Pero Feuerbach, aunque continuaba en estrecha correspondencia con París, no colaboraría oficialmente en la revista.

Sin embargo, es en los MSS. de París donde Feuerbach aparece más indiscutible y su influencia omnipresente no puede escapar a nadie que compare con detenimiento los textos respectivos. Como queda expuesto más arriba, fue en las «Thesen» y en las «Grundsätze» donde Marx encontraba «la única revolución teórica desde Hegel.»<sup>67</sup> Este punto de vista es confirmado por una carta recientemente publicada de Marx a Feuerbach, fechada en agosto de 1844, en la que Marx dedica grandes elogios a las «Grundsätze», y a un artículo más pequeño acabado de publicar, «Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers». Felicita a Feuerbach por haber dado una base filosófica al socialismo, que los comunistas habían estado prestos a hacer suya y a interpretarla a su modo:

Estoy contento de encontrar una oportunidad de expresarle la gran admiración y —permitame la palabra— el amor que siento hacia usted. Sus *Philosophie der Zukunft* y *Wesen des Glaubens* son, en todo caso, y a pesar de su limitada extensión, de más importancia que toda la literatura alemana actual junta. En estos trabajos, ha dado usted —no sé si intencionalmente— una base filosófica al socialismo y los comunistas, además, han comprendido inmediatamente estas obras en ese sentido. La unidad del hombre con el hombre, que está basada en la diferencia real entre los hombres, el concepto de una especie humana descendida del ciclo de la abstracción a la tierra real, ¿qué puede ser esto, más que el concepto de sociedad?<sup>68</sup>

Anteriormente, la influencia de Feuerbach se había atribuido casi exclusivamente a la crítica de la religión. Es cierto que, en su sección sobre la alienación del trabajo, Marx traza un paralelo entre las dos clases de alienación: en realidad, no menos de cuatro veces en aquellas pocas páginas, Marx se refiere a la religión como a un prototipo de la alienación de que está tratando. Pero Feuerbach no era el único crítico de la alienación religiosa, y, a los ojos de Marx, probablemente, tampoco el principal. En la que Feuerbach era único era en su antropología —su descripción del hombre como un ser cuya esencia es colectiva, cuyo conocimiento se produce a través de la percepción sensorial, y que vive

67. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 508.

68. L. Feuerbach, *Briefwechsel*, (Leipzig, 1963), pp. 183-4.

en constante intercambio con la naturaleza—. Esto se aplica, especialmente, a las secciones de Marx sobre «Propiedad Privada y Comunismo» y a su «Crítica de la Dialéctica de Hegel».

Según Feuerbach, la antropología es la base de todas las ciencias: «La nueva filosofía convierte al hombre, juntamente con la naturaleza, que es la base del hombre, en el único, universal y más alto objeto de la filosofía, esto es, convierte a la antropología, juntamente con la fisiología, en la ciencia que todo lo abarca».<sup>69</sup> El culto de Feuerbach a la naturaleza y a los sentidos se refleja en la descripción de Marx del «hombre real, corporal, con sus pies firmemente plantados en la sólida tierra, inhalando y exhalando todas las fuerzas de la naturaleza».<sup>70</sup> Pasión y sufrimiento son también cualidades del hombre señaladas por los dos. Para Feuerbach, «una existencia sin necesidades es una existencia superflua [...] un ser sin sufrimiento es un ser sin existencia».<sup>71</sup> Y Marx: «Ser sensible es sufrir (experimentar). El hombre, como ser sensible objetivo, es un ser que sufre, y, como siente su sufrimiento, un ser apasionado».<sup>72</sup>

La idea central de Marx de la humanización de la naturaleza y de la naturalización del hombre —el comunismo como el «naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza»—<sup>73</sup> está basada en un razonamiento de Feuerbach de *Das Wesen des Christentums*, repetida en las «Grundsätze», donde dice: «Lo que un ser es, sólo puede conocerse por su objeto; el objeto que es necesario para que un ser no sea diferente de su esencia manifiesta. Así, el objeto del ojo es la luz, no el sonido ni el olor. La esencia del ojo se nos manifiesta por medio de su objeto».<sup>74</sup> También en *Das Wesen des Christentums*: «El hombre no es nada sin un objeto. El objeto que pertenece, necesaria y esencialmente, a un sujeto no es más que la esencia peculiar y objetiva de este sujeto».<sup>75</sup> Esta idea es recogida y elaborada por Marx, y se encuentra en la raíz de su concepción de las relaciones del hombre y de la naturaleza. Por ejemplo, el pa-

69. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, VI, p. 251.

70. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 639.

71. L. Feuerbach, op. cit., II, p. 297.

72. K. Marx, op. cit., p. 651.

73. K. Marx, op. cit., pp. 593-4.

74. L. Feuerbach, op. cit., II, p. 250.

75. L. Feuerbach, op. cit., VI, p. 5.

## saje siguiente, de la sección sobre «Propiedad Privada y Comunismo»:

Por una parte, sólo cuando la realidad objetiva se convierte, en todas partes, para los hombres que viven en sociedad, en la realidad de las facultades humanas, en realidad humana, y, por lo tanto, en la realidad de sus propias facultades, todos los objetos se convierten para él en la objetivación de sí mismo. Los objetos, entonces, confirman y realizan la individualidad del hombre, son sus propios objetos, es decir, el hombre mismo se convierte en el objeto. El modo en que estos objetos se convierten en suyos propios depende de la naturaleza del objeto y de la naturaleza de la facultad correspondiente; porque es, precisamente, el carácter determinado de esta relación lo que constituye el modo real específico de afirmación. El objeto no es el mismo para el ojo que para el oído, ni para el oído que para el ojo. El carácter distintivo de cada facultad es, precisamente, su esencia característica, y, por lo tanto, también el modo característico de su objetivación, de su ser objetivamente real, vivo. Luego no es sólo por el pensamiento, sino a través de todos los sentidos, como el hombre se afirma en el mundo objetivo.<sup>76</sup>

Este «hombre» de Feuerbach y de Marx es, según ellos, la respuesta a todas las anteriores contradicciones de la filosofía, que, como buenos discípulos de Hegel, ellos se sienten obligados a resolver dentro de alguna forma de unidad. Este deseo de unidad es evidente en la concepción de Feuerbach de su «nueva filosofía», que es «la negación tanto del racionalismo como del misticismo, del panteísmo como del personalismo, del ateísmo como del teísmo; es la unidad de todas aquellas verdades antitéticas, siendo ella misma una verdad absolutamente autosuficiente y manifiesta».<sup>77</sup> Esto se repite en la famosa descripción de Marx del comunismo:

[El comunismo] es la resolución terminante del antagonismo entre hombre y naturaleza, y entre hombre y hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre esencia y existencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es la solución del enigma de la historia y sabe que él es esa solución.<sup>78</sup>

Feuerbach y Marx anuncian el nacimiento de una nueva ciencia para reflejar la nueva situación —una filosofía del hombre, que incluye en su objeto las ciencias naturales—. Feuerbach dice: «La filosofía tiene que enlazarse de nuevo

76. K. Marx, *Frühe Schrift*, I, pp. 600-1.

77. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 241.

78. K. Marx, *Frühe Schriften*, p. 594.

con la ciencia natural y la ciencia natural con la filosofía.» Este deseo de lo que es unido y concreto aparece todavía más destacado en Marx: «La experiencia de los sentidos (véase Feuerbach) tiene que ser la base de toda ciencia. [...] La ciencia natural se incorporará, un día, a la ciencia del hombre, exactamente como la ciencia del hombre se incorporará un día, a la ciencia natural; habrá una sola ciencia.»<sup>79</sup> Feuerbach insiste, sin embargo, en que la comunidad que él preconiza no implica la pérdida de individualidad alguna por parte de sus miembros, sino, más bien, lo contrario: «La esencia del hombre sólo puede encontrarse en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre —una unidad que, sin embargo, se basa en la realidad de la distinción entre yo y tú.»<sup>80</sup> Marx también repite esto: «La vida humana individual y la vida de la especie no son cosas diferentes. [...] Es, precisamente su particularidad la que hace de él un individuo, un ser comunal "individual" real.»<sup>81</sup>

Incluso el punto de vista de Marx acerca de la relación de la teoría y de la práctica —«la solución de las contradicciones "teóricas" sólo es posible de un modo "práctico", a través de la energía práctica del hombre»— es también una idea de Feuerbach, quien decía que «la duda que la teoría no os resuelva, os será resuelta por la práctica.»<sup>82</sup>

Estas citas bastan para demostrar que Marx tomó mucho de Feuerbach mientras escribía las secciones más importantes de los MSS. de París. La concepción del hombre como un ser cuya verdadera esencia es modificada por su contacto con la naturaleza y con los hombres que con él integran la sociedad, el deseo de un cambio radical basado en las posibilidades reales ofrecidas por esta concepción (advértase la importancia dada por ambos a la palabra «positivo», que para ellos significa, exactamente, esto —algo real, efectivo, radical)—, y la fundamental unidad que Marx pensaba que así podría alcanzarse —todo esto es inspirado por su lectura de Feuerbach.

En la primera obra en que colaboraron Marx y Engels, *Die heilige Familie*, escrita en la segunda mitad de 1844, la admiración de Marx por Feuerbach es más fuerte que nunca.

79. L. Feuerbach, op. cit., p. 244.

80. K. Marx, op. cit., p. 604.

81. L. Feuerbach, op. cit., p. 318.

82. K. Marx, op. cit., p. 597.

83. K. Marx, op. cit., p. 602.

84. L. Feuerbach, op. cit., p. 389.

La impresión general que el libro debió de causar en aquel momento fue la de que Marx y Engels defendían el «humanismo real» de Feuerbach contra los ataques de los idealistas especulativos que pretendían situar el espíritu o la conciencia en el lugar del hombre y de sus cualidades reales. Las palabras iniciales de *Die heilige Familie* son: «El humanismo real no tiene en Alemania más peligroso enemigo que el espiritualismo o idealismo especulativo que sitúa el "espíritu" o la "conciencia" en el lugar del hombre individual, real».<sup>85</sup> El propio Marx lo reconoció después, cuando, en 1867, un admirador le envió una copia del libro y él lo releyó. Escribió a Engels diciéndole que estaba sorprendido de encontrar que no tenían necesidad de avergonzarse de su obra, «aunque el culto a Feuerbach me parece muy divertido».<sup>86</sup>

De todos modos, es importante advertir que no todas las menciones de Feuerbach en el libro son pasajes escritos por Marx. El más entusiasta fue escrito por Engels, aunque, indudablemente, con la aprobación de Marx:

¿Quién ha descubierto, entonces, el secreto del «sistema»? *Feuerbach*. ¿Quién ha destruido la dialéctica de conceptos, la guerra de dioses, la única que los filósofos conocían? *Feuerbach*. ¿Quién ha establecido, no verdaderamente la «definición del hombre» —como si el hombre pudiera tener una definición que no sea la de que él es un hombre—, sino «al hombre» en el lugar de la vieja ruina y también en el lugar de la «infinita auto-conciencia»? *Feuerbach y sólo Feuerbach*. Y ha hecho todavía más...<sup>87</sup>

La impresión general producida por *Die heilige Familie* es la de una incondicional aceptación y alabanza de Feuerbach por sus realizaciones en las «Thesen» y en las «Grundsätze», como por ser el autor de la idea de que la filosofía era, simplemente, una expresión abstracta de circunstancias existentes y el hombre que «primero describió e investigó la filosofía como empirismo especulativo y místico».<sup>88</sup> Una vez más, como en trabajos anteriores, se hace hincapié en el criticismo de Feuerbach de la filosofía de Hegel, y los únicos trabajos de Feuerbach que se citan específicamente son las «Thesen» y las «Grundsätze», a pesar de la declaración de Engels

85. K. Marx, op. cit., p. 669.

86. MEGA, III, 3, p. 363.

87. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 776.

88. *Ibid.*, p. 708.



antes transcrita. En el pasaje acerca del materialismo francés, el logro de Feuerbach frente a Hegel es comparado con el de Pierre Bayle frente a la metafísica del siglo XVII: «Como Feuerbach pasó de su ataque contra la teología especulativa a un ataque contra la filosofía especulativa, precisamente porque reconoció a la especulación como el último baluarte de la teología [...] así la duda religiosa llevó a Bayle a dudar de la metafísica.»<sup>89</sup> Esto aparece elaborado un poco más adelante, cuando, en contraste con Strauss y con Bruno Bauer, los cuales se mantuvieron dentro del sistema de Hegel, Marx dice:

Feuerbach, que completó y criticó a Hegel en el propio terreno de Hegel, fue el primero que disolvió el espíritu absoluto metafísico en «el hombre real sobre la base de la naturaleza». Feuerbach fue el primero en completar la crítica de la religión, pues estructuró, de un modo claro y magistral, una crítica de la especulación de Hegel, y, por lo tanto, de toda la metafísica.<sup>90</sup>

Desde un punto de vista general, la influencia del Feuerbach de las «Grundsätze» aparece en dos formas:

En primer lugar, es Feuerbach quien ayuda a Marx a formular la primera versión del materialismo histórico y, especialmente, de la idea de una «base». Lo que Feuerbach describe en los términos generales de una base de la «naturaleza» y una superestructura del «espíritu» se convierte en Marx en la sociedad y en el Estado —en realidad, Marx describía la sociedad civil como la base natural del Estado moderno—. La conexión entre los dos se observa muy claramente en la carta de Marx a Feuerbach antes citada, en la que Marx pregunta: «La unidad del hombre con el hombre, que está basada en la diferencia real entre los hombres, el concepto de una especie humana descendida del cielo de la abstracción a la tierra real, ¿qué puede ser esto, más que el concepto de sociedad?»<sup>91</sup> Es también heredada de Feuerbach la ambigüedad respecto al materialismo, una ambigüedad que no había de resolverse nunca. Porque, de una parte, Marx describe el materialismo como «la doctrina del humanismo real y la base lógica del comunismo», y Feuerbach es elogiado por haber levantado a un nivel teórico un humanismo que se identificaba con el materialismo. Pero, de otra

89. *Ibid.*, p. 822.

90. *Ibid.*, p. 838.

91. L. Feuerbach, *Briefwechsel* (Leipzig, 1963), p. 184.

parte, en el mismo libro y con anterioridad, Marx habla, en una frase que recuerda los MSS., acerca de la superación lograda por Feuerbach, de una vez y para siempre, de la antigua oposición de idealismo y materialismo. Repite la terminología de Feuerbach que en *Das Wesen des Christentums* dice: «Así como el hombre pertenece a la esencia de la naturaleza —y esto es un dato contra el materialismo vulgar—, así la naturaleza pertenece a la esencia del hombre —y éste lo es contra el idealismo subjetivo».<sup>92</sup>

En segundo lugar, la influencia de Feuerbach es tan fuerte, que Marx parece, en ciertos pasajes de *Die heilige Familie*, equiparar toda noción de una dialéctica con el idealismo y desecharla como tal. La influencia general de Feuerbach fue aquí muy penetrante. Marx escribía a Engels, en 1868, a propósito de un libro de Eugen Dühring: «En Alemania, los caballeros creen que la dialéctica de Hegel es un "pato muerto". Feuerbach tiene mucho sobre su conciencia a este respecto».<sup>93</sup> Esto es corregido después en la *Deutsche Ideologie* y en las *Theses* sobre Feuerbach, donde, por ejemplo, la idea de una «base natural» para la sociedad es criticada en la tercera tesis: «La doctrina materialista, en lo que concierne al cambio de las circunstancias y de la educación, olvida que las circunstancias son cambiadas por el hombre y que el educador tiene que ser educado también. Esta doctrina, por consiguiente, tiene que dividir la sociedad en dos partes, una de las cuales es superior a la sociedad».<sup>94</sup> En la primera parte de la *Deutsche Ideologie*, las ideas de Feuerbach son sometidas a una crítica total, lo que señala el final de su influencia sobre Marx. El pensamiento de Feuerbach no era suficientemente profundo para mantener sobre Marx una influencia duradera. Pero mientras esta influencia persistió, fue extremadamente importante. Lo que fue también esencial para los trabajos de Feuerbach fue el período en que se publicaron. Como Marx dijo después: «Comparado con Hegel, Feuerbach es muy pobre. Sin embargo, después de Hegel, constituyó un jalón importante porque destacó ciertos puntos, molestos para la conciencia cristiana e interesantes para el progreso del criticismo que Hegel había dejado en una especie de místico crepúsculo entre claridad y oscuridad».

92. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, VI, p. 326.

93. *MEGA*, III, 4, p. 11.

94. Marx-Engels, *Werke*, III, p. 533.

## 6. *Diferencias entre Marx y Feuerbach*

A pesar de la continuada admiración de Marx por Feuerbach, hubo siempre ciertos puntos acerca de los cuales manifestaba un juicio adverso —y esto desde muy pronto—. Sus ulteriores desacuerdos con Feuerbach están ya prefigurados en una carta a Ruge, escrita en marzo de 1843, en la que observa acerca de las «Thesen»: «El único aspecto en el que no me agradan los aforismos de Feuerbach consiste en que habla demasiado de la naturaleza y demasiado poco de la política. Esta última es el único medio de que la filosofía actual pueda convertirse en una realidad.»<sup>95</sup> Pero no considera que esto sea un defecto muy grave en Feuerbach, porque inmediatamente continúa: «Sin embargo, yo supongo que será como en el siglo XVI, cuando había una serie de entusiastas del Estado que se equilibraban con los adoradores de la naturaleza.»<sup>96</sup> Lo que Feuerbach decía acerca del Estado demostraba que él no era, ciertamente, conservador. «Un pueblo —decía en las “Thesen”— que escluye de su metafísica al tiempo y diviniza una existencia eterna, es decir, abstracta, separada del tiempo, debe excluir también al tiempo de sus asuntos políticos y divinizar el principio antihistórico de estabilidad, opuesto a la razón y a la justicia.»<sup>97</sup> Sin embargo la penúltima de las «Thesen» revelaba un punto de vista acerca del Estado, sorprendentemente próximo al de Hegel:

El hombre es la base del Estado. El Estado es la realizada, completa y explícita totalidad de la esencia humana. En el Estado, las metas y las actividades esenciales del hombre son realizadas en las diferentes clases, pero luego alcanzan la identidad en la persona del jefe del Estado. El jefe del Estado tiene que representar a todas las clases, sin distinción. Ante él, todas son igualmente necesarias y tienen iguales derechos. El jefe del Estado es el representante del hombre universal.<sup>98</sup>

La crítica general de Marx a Feuerbach consistía en que las doctrinas de Feuerbach eran puramente «contemplativas»; sólo se relacionaban con la interpretación y, por consiguiente, no daban guía alguna para la acción. Parecían ig-

95. MEGA, I, i. 2, p. 308.

96. *Ibid.*

97. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, II, p. 233.

98. *Ibid.*, p. 244.

norar el desarrollo económico e histórico. Marx creía que esta contemplación no era el único modo de conocimiento; tenía que ser complementado por la «praxis». Sus puntos de vista acerca de la naturaleza eran correspondientemente distintos: para Feuerbach, la naturaleza era lo que daba inmediata verdad a los sentidos mientras que, para Marx, la naturaleza no era una realidad estática, sino algo constantemente cambiante, a través de la mediación de los hombres. Esta es la crítica de Marx en la primera de sus famosas *Theses* sobre Feuerbach:

El principal defecto de todo el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) es el de que las cosas, la realidad, el mundo sensible, están concebidos sólo en la forma de objetos de observación, pero no como actividad sensorial humana, ni como actividad práctica, ni subjetivamente. Por lo tanto, en oposición al materialismo, la parte activa fue desarrollada abstractamente por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad sensorial real como tal. Feuerbach necesita objetos sensibles, realmente distintos de los objetos del pensamiento, pero no comprende la actividad humana misma como actividad objetiva [...] Por lo tanto, no capta el significado de la actividad «revolucionaria», «crítica-práctica».<sup>99</sup>

Acaso esto no sea totalmente justo para Feuerbach, porque le censura por no hacer lo que él no se propuso hacer nunca. Feuerbach, ciertamente, no subestimaba la importancia de la «actividad práctica», como demuestran las siguientes citas, de una obra poco posterior, *Das Wesen der Religion*, escrita durante el inquieto año de 1848:

Si no sólo «creemos» en una vida mejor, sino que también la «deseamos», y la deseamos, no de un modo aislado, sino con todas nuestras fuerzas, entonces también «crearemos» una vida mejor, y, por lo menos, eliminaremos los grandes y agudos males e injusticias que claman al cielo y que la humanidad ha sufrido hasta ahora. [Y esto sólo puede suceder, según Feuerbach], cuando una masa o mayoría oprimida opone su justificado egoísmo al de una nación o casta exclusiva, cuando clases o naciones enteras salidas de las despreciadas tinieblas del proletariado avancen, a través de su victoria sobre la creciente oscuridad de una minoría patricia, hasta la luz de la fama histórica.<sup>100</sup>

Pero Feuerbach nunca prosiguió esta línea de pensamiento: primero, porque el problema religioso fue el único que

99. Marx-Engels, *Werke*, III, p. 533.

100. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, VIII, p. 398.

realmente le interesó a lo largo de su vida, y, segundo, porque no consideraba que la situación de Alemania, en los años centrales de los 1840, estuviese madura para una transición de la teoría a la práctica —y los acontecimientos subsiguientes demostraron que tenía razón—. Feuerbach no se oponía, en absoluto, a la actividad práctica en el tiempo adecuado, pero consideraba disparatado el actuar antes de que las mentes de los hombres estuviesen suficientemente preparadas. En realidad, si consideramos detenidamente su prefacio a las «Grundsätze», su propósito era bastante práctico: «la filosofía del futuro tiene la misión de devolver la filosofía, del reino de los “espíritus abstractos”, al de los individuos vivos, corpóreos; de la gloria de los designios divinos y autosuficientes, a la miseria del hombre».<sup>101</sup> En 1843, cuando se le pidió que colaborase en la *Deutsch-französische Jahrbücher*, contestó a Ruge:

f

Desde el punto de vista «práctico», [una propuesta asociación de radicales franceses y alemanes] no puede sostenerse, en el momento actual. Lo mejor es una influencia callada. Primero callada, y después ruidosa —no al revés—. Alemania sólo puede curarse por el veneno, no por el fuego ni por la espada. No hemos llegado todavía al punto de transición de la teoría a la práctica, porque aún estamos carentes de teoría, por lo menos de una forma completa y plenamente realizada.<sup>102</sup>

Retirado en su granja de Bruckberg, Feuerbach nunca tomó parte en la vida política de Alemania. Pero su influencia a través de hombres como Marx, Engels, Hess, Grün y Ewerbeck, todos los cuales se reconocieron, en un momento o en otro, como discípulos suyos, era enorme. Su importancia fue resumida así por Engels, en el prefacio a su *Die Lage der arbeitenden Klassen*: «Más que ningún otro, el socialismo y el comunismo alemanes tenían su origen en unas presuposiciones teóricas. De los representantes conocidos de sus reformas, difícilmente habrá ni uno solo que no haya llegado al comunismo a través de la disolución de Feuerbach de la especulación hegeliana».<sup>103</sup>

101. *Ibid.*, II, p. 245.

102. L. Feuerbach, *Briefwechsel*, p. 175.

103. Marx-Engels, *Werke*, II, p. 233.

## Max Stirner

### 1. *Vida y obras de Stirner*

Max Stirner —cuyo nombre real era Kaspar Schmidt— era hijo único de padres protestantes, siendo su padre un fabricante de flautas, de Bayreuth, que ganaba para vivir cómodamente. Pero murió, dos años después del nacimiento de Stirner, en 1806, y su mujer volvió a casarse con un dentista, trasladándose la familia al oeste de Prusia. Cuando Stirner tuvo doce años, fue enviado de nuevo a Bayreuth, y allí vivió durante los seis años siguientes, asistiendo a la escuela de gramática. A la edad de veinte años, fue a la Universidad de Berlín e ingresó en la facultad filosófica donde asistió a las clases de Hegel, entre otras. Allí permaneció dos años, pasó el año siguiente en la Universidad de Erlange y luego interrumpió sus estudios para vivir en su casa durante algún tiempo, posiblemente a causa de la incipiente enfermedad de su madre.

En 1832, volvió a la Universidad de Berlín, pero, dos años después, sólo obtenía una limitada *facultas docendi*, y cuando, después de ulteriores estudios, fracasó al intentar un puesto en una escuela estatal, Stirner comenzó a dar clases en una escuela privada de muchachas, en la que permaneció hasta que abandonó el empleo en 1844, inmediatamente antes de la publicación de su libro.

En 1837, Stirner se había casado con la sobrina de su

patrona, pero ella murió de parto, un año después, y, en 1843, Stirner volvió a casarse, esta vez con Marie Dähnhardt, a la que dedicó *Der Einzige*. Ella era relativamente rica, pero el dinero se perdió cuando la lechería que Stirner había comprado con él en 1845 quebró al año siguiente, y su mujer le abandonó el mismo año. Stirner trabajó como asalariado en la traducción de Jean Baptiste Say y de Adam Smith, pero fue encarcelado dos veces, por deudas, y murió abandonado en el año 1856.

Stirner es un hombre de un solo libro, *Der Einzige und sein Eigenium*, y el período productivo total de Stirner se encierra en los años 1842-44. Como era profesor y no estaba inmediatamente relacionado con la universidad, Stirner no entró en contacto con los jóvenes hegelianos hasta muy tarde. Lo que le animó a su breve período de creación fue el grupo de jóvenes intelectuales radicales, formado en Berlín después de la destitución de Bruno Bauer de su puesto, y conocido como los *Freien*. Solían reunirse, casi todas las noches, en una taberna cuyo dueño era un tal Hippel, y Engels, en su poema épico *Der Triumph des Glaubens*, hace esta descripción de Stirner tal como acudía a aquellas asambleas:

*De momento, sigue bebiendo cerveza,  
Pronto beberá sangre como si fuese agua;  
En cuanto los demás gritan, furiosamente: "¡Abajo los reyes!",  
Stirner va inmediatamente hasta el límite: "¡Abajo  
también las leyes!"...*

Stirner no puede haberse unido al grupo antes de finales de 1841, porque éste fue el momento en que Marx abandonó Berlín —al parecer, Marx nunca conoció a Stirner—. Durante este período, Stirner escribió varios artículos breves para los periódicos, entre ellos una crítica muy elogiosa de la *Posaune* de Bruno Bauer, y también dos artículos más largos publicados en el suplemento de la *Rheinische Zeitung*, uno sobre la educación como desarrollo del yo y el segundo, en el que es evidente la influencia de Feuerbach, acerca del verdadero sujeto hegeliano de la relación entre arte y religión. Stirner publicó también, poco después, dos artículos en el *Berliner Monatsschrift*, una revista dirigida por uno de los *Freien*, el primero rechazando todas las ideas del Estado, mientras en el segundo —un comentario sobre la popular

novela de Eugène Sue, *Les Mystères de Paris*—, Stirner exalta el yo en detrimento de todas las normas morales establecidas.

A Stirner no le bastó el año 1843 para escribir *Der Einzige und sein Eigentum*. Lo acabó en abril de 1844, y el libro fue publicado en noviembre de aquel año. Por todas sus aparentes excentricidades, el libro es, con toda evidencia, un producto de su tiempo y, en particular, del movimiento de los jóvenes hegelianos. La forma del libro, dialéctico y dividido en tríadas, es hegeliana, como lo es también la cuidadosa atención prestada al lenguaje y a las raíces de las palabras. Dentro del propio movimiento de los jóvenes hegelianos, Stirner llevó hasta el extremo la repulsa del grupo de todo lo religioso y la oposición a todo «sistema». La consabida acusación de seguir pensando de una manera «teológica», es decir, de una manera abstracta que aún dejaba algunas ideas o principios fuera de —y, en cierto modo, opuestos a— las mentes de los hombres, y la acusación de falta de consecuencia y de perseverancia para llegar a la última conclusión a partir de las premisas, alcanzan su culminación en Stirner, que considera a todos sus compañeros-pensadores, «espirituales» y «religiosos», al compararlos consigo mismo.

Puede verse, pues, a Stirner como el último de los hegelianos, el último quizá porque fue el más lógico, al no intentar sustituir el «concreto universal» de Hegel por ninguna «humanidad» o sociedad «sin clases», toda vez que él no tenía ningún universal sino solamente el ego individual y todopoderoso. Stirner tomaba como base los puntos de vista de Hegel, y luego levantaba su propia filosofía mediante la crítica de todo lo que era positivo en los críticos de Hegel —Bauer, Feuerbach y Marx, cuyas críticas, según Stirner, nunca llegaron suficientemente lejos—. El hegelianismo, pues, se hallaba en un extremo: Stirner sólo utilizaba la forma, no el contenido del sistema hegeliano, y, como todos los jóvenes hegelianos, estaba muy fascinado por la dialéctica. Pero incluso esto no era más que una cáscara externa, porque Stirner estaba muy flojo en historia, como tampoco tenía sitio donde colocar un desarrollo histórico, ya fuese el del espíritu universal, la autoconciencia o la lucha de clases. Ciertamente, Stirner era un solipsista y un nihilista, pero, en lo que se refiere a toda su crítica de Feuerbach, estaba todavía influido por su concepción naturalista. Porque el individualismo de Stirner no dejaba sitio para ninguna clase de mo-



alidad, la cual había estado al lado de la libertad en Hegel. Como la esfera ética quedaba así vacía, no es sorprendente que Stirner, a veces, se deslizase hacia un naturalismo feuerbachiano, basado en valores y en necesidades naturales.

El libro de Stirner es un libro difícil, porque no hay en él ningún desarrollo rectilíneo, y, a menudo, presenta la apariencia de notas tomadas sin orden ni concierto y registradas sin el menor propósito de coordinación. Por ejemplo, al comienzo del libro, se nos ofrecen dos esquemas totalmente distintos de la historia universal. También la actitud de Stirner respecto a Bruno Bauer cambia considerablemente en el curso del libro, pero sin que se lleve a cabo intento alguno de reconciliar los dos enfoques. En realidad, lo que el propio Stirner dice acerca de este punto, probablemente puede aplicarse a la mayor parte del libro: «La precedente crítica del libre criticismo humano fue escrita, nota a nota, inmediatamente después de la aparición de los libros de que se trata, como lo fue también lo que en otras partes se refiere a las obras de esta tendencia, y apenas hice nada más que reunir los fragmentos».<sup>1</sup> Sin embargo, el desarrollo es progresivo, porque los mismos puntos vuelven después y son tratados con mayor amplitud. Un segundo factor que complica aún más la exposición de Stirner es su tratamiento del lenguaje. Constantemente, pretende obtener efectos nuevos, traduciendo palabras extranjeras al alemán dando su significado original a palabras de uso corriente, o con investigaciones etimológicas acerca de las raíces de las palabras. Naturalmente, todo esto dificulta la traducción.

El mensaje fundamental del libro, así como el estilo en que está escrito, quedarán bien patentes si citamos el primero y el último párrafos del prefacio:

¿Qué es lo que no se supone que tenga interés para mí? Lo primero y más importante, la buena causa, luego la causa de Dios, después la causa de la humanidad, de la verdad, de la libertad, del género humano, de la justicia [...] por último todavía la causa del espíritu y mil causas más. Sólo *mí* causa no debe interesarme nunca. Vergüenza para el egoísta que sólo piensa en sí mismo.<sup>2</sup>

1. M. Stirner. *The Ego and His Own*, p. 190.

2. *Ibid.*, p. 3.

Y el último párrafo dice:

Lo divino es asunto de Dios; lo humano, del hombre. Mi interés no radica en lo divino ni en lo humano, ni en lo bueno, verdadero, justo, libre, etc., sino solamente en lo que es *mío*, y no es un interés general, sino que es —*único como soy único yo*.<sup>3</sup>

La estructura del libro tiene claramente por modelo el de Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, pues está dividido en dos partes, tituladas «hombre» y «yo mismo», que corresponden a las dos partes de la obra de Feuerbach que tratan, respectivamente, de Dios y del hombre. El primer capítulo de *Der Einzige* describe una vida humana en una forma triádica:

El niño fue realista, al tener que vivir con las cosas de este mundo, hasta que, poco a poco, logró descubrir lo que había detrás de esas cosas; el joven fue idealista, inspirado por ideales, hasta la etapa en que se convirtió en hombre, el hombre egoísta que utiliza las cosas y los ideales según los deseos de su corazón, y que pone su interés personal por encima de todo. ¿Y el anciano? «Cuando yo sea un anciano, habrá tiempo bastante para hablar de eso.»<sup>4</sup>

Stirner pasa luego a aplicar esto a la historia del hombre: la antigüedad fue la infancia de la especie humana; la edad moderna, su adolescencia, y su madurez será ese inmediato futuro del que es un precursor el libro de Stirner. La interpretación de la historia como un gradual progreso del pensamiento filosófico es hegeliana, pero, en el lugar del reino del espíritu, Stirner sitúa la supremacía del yo y de su propiedad. Su análisis de la edad moderna es una especie de monología de los espíritus, a los que ha estado sucesivamente esclavizada la humanidad.

Como las ideas de Stirner pueden comprenderse mejor comparándolas con las de sus contemporáneos, la parte más reveladora del libro es su actitud respecto a sus compañeros jóvenes hegelianos. Después de tratar de la antigüedad, en la que la naturaleza y sus leyes eran consideradas como una realidad más poderosa que el hombre, Stirner describe con mayor extensión la época moderna, el mundo cristiano, el reino de la pura espiritualidad, tanto en religión como en filosofía, cuya última manifestación —la filosofía de Feuerbach— es todavía «enteramente teológica».

3. *Ibid.*, p. 6.

4. M. Stirner, *The Ego and His Own*, p. 16.

Según Stirner, Feuerbach sólo había cambiado la concepción cristiana de la gracia por su idea de una especie humana, y unos mandamientos religiosos por otros morales. Pero el dualismo cristiano entre lo que es esencial y lo que es no-esencial en el hombre persiste; en realidad, la situación es incluso peor que la precedente por lo que se refiere a este dualismo, porque ha sido traído del cielo a la tierra, por lo que ahora se ha hecho más insoslayable: si Feuerbach destruye la morada celestial del «espíritu de Dios» y le obliga a trasladarse con todos sus petates a la tierra, entonces nosotros, sus aposentos terrenales, nos encontraremos incómodamente atestados. «Feuerbach —dice Stirner— piensa que, si él humaniza lo divino, ha encontrado la verdad. No; si Dios nos ha hecho sufrir, el hombre es capaz de oprimirnos aún más torturadoramente.»<sup>5</sup> Los hombres están todavía dominados por ideales que están por encima y separados de ellos. La religión humanista de Feuerbach no es más que la última metamorfosis de la religión cristiana: «Ahora que el liberalismo ha proclamado al hombre, nosotros podemos declarar ya abiertamente que con ello sólo se ha completado la sólida realización del cristianismo y que, en realidad, el cristianismo no se ha propuesto, desde el principio, más misión que la de realizar al hombre, al "verdadero" hombre.»<sup>6</sup> Por lo tanto la única solución consiste en desembarazarse, de una vez para siempre, de la divinidad en cualquier figura o forma: «¿Puede, realmente, morir el hombre-Dios, si sólo el Dios que hay en él muere?»<sup>7</sup> Para una auténtica liberación, no sólo tenemos que matar a Dios, sino también al hombre. Aquí, Stirner, de un modo característico de los jóvenes hegelianos, toma el punto de partida del propio Feuerbach y lo dirige contra su autor, a quien acusa de no haberlo llevado hasta su adecuado fin. Para Stirner, como también para Marx, toda la filosofía era idealismo, pero mientras para Marx la base a que debía someterse la filosofía era socioeconómica, para Stirner era el ego.

Stirner pasa luego a tratar de los «más modernos entre los modernos» —los *Freien* o liberales, a los que divide en tres clases: política, social y humana.

Stirner comienza la primera sección con una caracteri-

5. *Ibid.*, p. 277.

6. *Ibid.*, p. 228.

7. *Ibid.*, p. 202.

zación de los cambios que se han producido en la escena política en el siglo XVIII:

Una vez vaciado hasta las heces el cáliz de la llamada monarquía, en el siglo XVIII el pueblo se hizo consciente de que su bebida no tenía un sabor humano —y también claramente consciente de no empezar a desear una copa distinta—. Como nuestros padres, después de todo, eran seres humanos, al final deseaban también ser considerados como tales.<sup>8</sup>

La nueva idea, que ganaba terreno en aquel tiempo, era la de que «nosotros somos seres humanos, por nuestra condición de existir juntos como una nación o un Estado. Cómo actuamos en otros aspectos en cuanto individuos y a qué impulsos personales podemos sucumbir, pertenece solamente a nuestra vida privada; nuestra vida pública o política es una vida puramente humana».<sup>9</sup> La burguesía se desarrolló en la lucha contra las clases privilegiadas, por las cuales fue orgullosamente tratada como tercer estado y confundida con la *canaille*. Pero ahora que ha surgido la idea de la cualidad del hombre, la situación, como en el caso de la crítica de la religión de Feuerbach, se ha hecho mucho peor. Porque, así como Feuerbach, al trasladar el centro de la religión del cielo a la tierra, ha hecho sus efectos más inmediatos y evidentes, así la democracia hace más evidentes los males políticos. Stirner cita la exclamación de Mirabeau: «¿No es el pueblo la fuente de todo *poder*?». Y añade: «El monarca en la persona del "real señor" había sido un miserable monarca, comparado con este nuevo, la "nación soberana". Esta monarquía fue mil veces más rígida, más severa y más sólida».<sup>10</sup> Esta liberación, la segunda fase del protestantismo, fue inaugurada por la burguesía y su consigna fue el racionalismo. Pero esto sólo significa la independencia de las personas, el liberalismo para los liberales, y una sustitución del poder personal por otro que es impersonal. Los déspotas ya no son individuos, sino el propio Estado y sus leyes. Las leyes y los decretos se multiplican, y se regulan todos los pensamientos y acciones. A cambio de esta esclavitud, el Estado liberal garantiza nuestra vida y nuestra propiedad, pero esta libre competencia significa, sencillamente, que todos podemos abrimos paso a codazos, defendernos y luchar uno

8. *Ibid.*, p. 128.

9. *Ibid.*, p. 128.

10. *Ibid.*, p. 132.

contra otro. La burguesía tiene también una moralidad estrechamente ligada a su esencia, una moralidad que exalta los negocios sólidos, el comercio honorable y una vida moral, sin tener nunca en cuenta que la práctica de ello descansa sobre la base de la explotación del trabajo.

Bajo el epígrafe de «Liberalismo Social», Stirner trata, inmediatamente, de las doctrinas de los comunistas. Mientras, a través de la Revolución, la burguesía había llegado a ser omnipotente y todos eran elevados (o degradados) a la dignidad de «ciudadano», el comunismo o el liberalismo social responde:

Nuestra dignidad y nuestra esencia consisten, no en nuestra cualidad de ser todos hijos iguales de nuestra madre, el Estado, sino en que todos nosotros existimos el uno para el otro [...] en que cada uno existe sólo a través del otro, el cual, mientras atiende a mis necesidades, ve al mismo tiempo, las tuyas satisfechas por mí. Es el trabajo lo que constituye nuestra dignidad y nuestra igualdad.<sup>11</sup>

El resumen de Stirner de la doctrina socialista es: nadie debe tener nada, a fin de que todos puedan tener. Bajo el liberalismo, lo que él «tiene» es lo que hace al hombre, y, al «tener», la gente es desigual. Pero esta sociedad en la que todos nosotros nos convertiremos en miembros del *Lumpenproletariat* es todavía peor que las anteriores, porque en ella «ni poder ni propiedad son confiados al individuo; el Estado se adueña del primero, y la sociedad de la segunda».<sup>12</sup> Las ideas comunistas presentan los mismos defectos que las ya criticadas. Tienen también una interpretación dualista del hombre:

Que el comunista ve en ti al hombre, al hermano, es sólo el aspecto del domingo del comunismo. Según el aspecto del día de trabajo, no te considera como un hombre, sencillamente, sino como un trabajador humano, o como un hombre que trabaja. La primera interpretación encierra en sí misma el principio liberal; en la segunda, se esconde la ruindad. Si tú eres perezoso, no dejará, ciertamente, de reconocer en ti al hombre, pero se empeñará en purificarle, como a un «hombre perezoso», de su pereza, y en convertirle a la «fe» de que el trabajo es el destino y la vocación del hombre.<sup>13</sup>

Por lo tanto, en la glorificación de la sociedad propia de los comunistas, nosotros sólo tenemos otra como la de-

11. M. Stirner, *The Ego and His Own*, p. 156.

12. *Ibid.*, p. 155.

13. *Ibid.*, p. 160.

dicada a las deidades que han tiranizado a la humanidad: «La sociedad, que es la fuente de todo lo que tenemos, es un nuevo amo, un nuevo fantasma, un nuevo "ser supremo", que "nos toma a su servicio y obediencia".»<sup>14</sup>

La crítica del comunismo anticipada por el liberal humanista, o discípulo de Bruno Bauer, a la que Stirner procede inmediatamente, es la de que la sociedad prescribe su trabajo al individuo, de modo que esto no hace del trabajo, necesariamente, una actividad puramente humana. Para serlo, esa actividad debe ser el trabajo de un «hombre», y eso requiere que quien trabaja conozca el objeto humano de su trabajo, y sólo puede tener esta conciencia cuando sabe que él mismo es un hombre, de modo que la condición decisiva es la autoconciencia —la verdadera consigna de Bruno Bauer y de su escuela—. «El liberalismo humanista dice: "Tú quieres trabajo; de acuerdo, nosotros lo queremos, no para aprovechar los ratos perdidos, sino para que podamos encontrar plena satisfacción en el trabajo mismo. Queremos trabajo, porque él es nuestro autodesarrollo.»<sup>15</sup> En resumen, el hombre sólo puede ser verdaderamente él mismo, en el trabajo humano, consciente. Según Stirner, esta interpretación parece decir que no se puede ser más que hombre. Más bien, querría decir que no se puede ser menos: «No es el hombre el que hace tu grandeza, sino que la creas tú, porque tú eres más que hombre y más poderoso que otros —hombres—.»<sup>16</sup> Stirner concede que, entre las teorías sociales, las ideas de Bauer son, sin duda, las más completas porque eliminan todo lo que separa al hombre del hombre. Es en el criticismo de Bauer, con reminiscencias de Feuerbach, donde Stirner encuentra la «más pura realización del principio del amor del cristianismo el verdadero principio social», que él rechaza con la pregunta: «¿Cómo podéis ser verdaderamente únicos, mientras exista una determinada conexión entre vosotros y los demás hombres?»<sup>17</sup> Estas son las mismas objeciones que Stirner formulaba contra Feuerbach. Porque Bauer comparte el humanismo de Feuerbach y sacrifica al hombre individual a la idea de la humanidad al sostener que su vocación consiste en realizar la esencia humana mediante el desarrollo de la libre autoconciencia.

14. *Ibid.*, p. 162.

15. M. Stirner, *The Ego and His Own*, p. 173.

16. *Ibid.*, p. 176.

17. *Ibid.*, p. 177.

Sin embargo, Stirner admira a Bruno Bauer por su dialéctica rigurosa y por su afirmación de la perpetua disolución de las ideas. En realidad, Stirner piensa que esto debe desembocar, finalmente, en su propia posición:

Es precisamente el más agudo crítico el más duramente alcanzado por la maldición de este principio. Apartando de él una cosa exclusiva tras otra [...] al final, cuando todos los lazos están deshechos, él está solo. Él, entre todos los hombres, debe excluir todo lo que tenga algo exclusivo o privado; y, cuando llegáis al fondo, ¿qué puede haber más exclusivo que la persona misma, exclusiva y única?"

En números posteriores de su *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Bauer, realmente, rechaza este humanismo feuerbachiano a favor de un «puro criticismo», y Stirner añade a esta sección un apéndice en el que trata del cambio de posición de Bauer en el sentido de que no va suficientemente lejos:

[Bauer] dice demasiado cuando habla de «criticar el criticismo». Esto —o, mejor, él— sólo ha criticado su error y lo ha purificado de sus inconsistencias. Si realmente quería criticar el criticismo, tendría que mirar y ver si había algo en su presuposición."

Sin embargo, lo cierto es que Stirner se consideraba más próximo a Bauer en sus puntos de vista que a ninguno de los otros jóvenes hegelianos, y este sentimiento era recíproco: Bauer fue el único, además de Buhl, que asistió al funeral de Stirner y que le rindió este último homenaje de respeto.

Después de destruir así los ardidés de la religión, de la filosofía y del liberalismo en sus esfuerzos para dominar al yo, Stirner expone, en la segunda parte del libro, el camino hacia la total liberación de éste. No es mediante la adhesión a otras ideas o valores eternos como se libera el yo, sino elevándose a sí mismo sobre todos los afanes y celadas de estas ideas. Mi yo es mi propia creación y mi propiedad exclusiva, su poder no tiene límites y me pertenece enteramente a mí. Es sólo en mi propio yo donde esta liberación puede producirse, como Stirner señala, una vez más, en oposición a Feuerbach:

18. *Ibid.*, pp. 177-8.

19. *Ibid.*, p. 199.

Feuerbach, en sus «Grundsätze», está insistiendo siempre sobre el «ser». En esto, a pesar de su antagonismo a Hegel y a la filosofía absoluta, se hunde también en la abstracción, porque el «ser» es una abstracción, como lo es también «el Yo». Sólo yo no soy una abstracción; yo soy todo en todo; por consiguiente, también abstracción o nada; yo no soy una simple idea, sino que, al mismo tiempo, yo estoy lleno de ideas, soy una idea-universo.<sup>20</sup>

Esta es una total inversión de Hegel. Lo que en Hegel era atribuido a lo general, aquí es aplicado a lo individual. También Stirner pudo reivindicar el haber colocado a Hegel con los pies abajo y la cabeza arriba. Más adelante, Stirner compara explícitamente el yo con Dios, a quien «los nombres no pueden nombrar». Pero esta libertad necesita ser complementada por la propiedad. Lo único que realmente me pertenece es mi yo: éste, además, es lo único que es realmente libre. Toda libertad menor es realmente inútil, porque siempre lleva consigo la implicación de una futura esclavitud, como Stirner ha demostrado al tratar de las diferentes doctrinas liberales. La única razón de que los hombres no conquisten su libertad es la de que se les ha enseñado a desconfiar de sí mismos y a depender de los sacerdotes, de los padres o de los legisladores. Pero, si son sinceros consigo mismos admitirán que, aun así, sus acciones están regidas por el amor a sí mismos. Atreveos, pues, a liberaros de todo lo que no es vosotros mismos. En lugar de «negaos a vosotros mismos», la consigna del egoísta es «volved a vosotros mismos». En el pasado, los hombres han sido egoístas avergonzados, pero ahora saldrán a la luz y se apoderarán por sí mismos de lo que antes pensaban alcanzar mediante la persuasión, la plegaria y la hipocresía. La libertad es algo que no puede ser concedido —tiene que ser conquistada.

El Estado liberal me ve, simplemente, como miembro de la especie humana, y no le importan mis peculiaridades: sólo exige que yo subordine mis intereses individuales a los de la sociedad en general. Pero la sociedad humana y los Derechos del Hombre no significan nada para mí: parece que yo tengo muchas semejanzas con mis compañeros, pero, en el fondo, yo soy incomparable. Mi cuerpo no es su cuerpo, y mi mente no es su mente. Me niego a olvidarme de mí mismo en beneficio de los otros —naciones, sociedad, Estado—

20. M. Stirner, *The Ego and His Own*, p. 453.



no son más que un medio que yo utilizo. Yo los convierto en propiedad mía y en criaturas mías, yo pongo en su lugar la asociación de egoístas, es decir, una asociación de «yoes» de carne y sangre que se prefieren a sí mismos a cualquier otra cosa y que no sienten inclinación alguna a sacrificarse a sí mismos en aras de ese hombre-especie que es el ideal del liberalismo. Este hombre-especie, evidentemente, no es más que un concepto, una idea, un fantasma: el verdadero yo no tiene especie, ni forma, ni modelo, ni leyes, ni deberes, ni derechos.

La ley, además, es algo que se me ofrece desde fuera. Pero yo soy el único juez de lo que son mis derechos: tienen los mismos límites que mi «poder», porque «sólo “tu fuerza”, “tu poder”, te da el derecho».<sup>21</sup> Lo único que yo no tengo derecho a hacer es lo que yo no me he autorizado a mí mismo. Para mí, la única ley es la que existe en mí mismo y gracias a mí mismo.

El peor enemigo del yo es, pues, el Estado, porque se opone constantemente a la voluntad de las personas particulares: yo nunca puedo alienar del Estado mi voluntad, porque mi voluntad es algo constantemente cambiante. Incluso en la mejor forma de Estado, yo soy un esclavo de mí mismo. Aunque yo no la realice, mi voluntad es algo que ninguna fuerza puede romper. Esto no significa, sin embargo, que habrá un caos completo y que cada hombre podrá hacer lo que quiera. Porque si todos los hombres actúan como egoístas y se defienden a sí mismos entonces nada adverso les sobrevendrá. La posición de Marx era demasiado cosmopolita para Stirner, cuya única pasión era la persona individual. Stirner consideraba que no había utilidad alguna en mejorar lo universal, el Estado, la ley, la sociedad. El progreso era inductivo, desde abajo, desde los individuos. Aunque él compartía con Marx las mismas críticas sobre el Estado prusiano, los principios en que éstas se basaban eran diferentes: Marx era un crítico violento de toda forma de atomismo, desde el de Epicuro en adelante. Stirner, por el contrario, quería que el Estado se disolviese en átomos.

El propósito del Estado liberal es el de garantizar una pequeña porción de propiedad a cada uno. Pero, de hecho, la propiedad es presa de los grandes poseedores, y el proletariado aumenta y los ataques de los comunistas están justi-

21. *Ibíd.*, p. 254.

ficados. La crítica del Estado liberal de Stirner se hallaba, en este punto, muy probablemente influida por el artículo de Marx, «Zur Judenfrage»; los dos tenían los mismos puntos de vista sobre el dualismo de las esferas privada y política, sobre la diferencia entre corporaciones y sobre la libre competencia, y sobre los rasgos esenciales del Estado cristiano. La solución radica en la formación de una asociación de hombres que sigan siendo ellos mismos, una asociación que desposea a los propietarios y organice su riqueza en común, de modo que cada hombre valga tanto como pueda conquistar. Que haya, desde luego, asociaciones para reducir la cantidad de trabajo necesario, pero que el yo y su poder único tengan siempre la máxima prioridad. La ley suprema dictada a todos los que tratan de liberarse a sí mismos es la del amor: «todo hombre debe tener algo que es para él más que él mismo». Este amor no ha de ser una ofrenda voluntaria, sino que es un precepto que se nos impone. Ciertamente, yo puedo sacrificar toda clase de cosas a los otros, pero no puedo sacrificarme a mí mismo. El egoísta ama a los otros porque este amor le hace feliz y tiene su base en su egoísmo.

Como egoísta, yo disfruto de todas aquellas posesiones que mi liberación me ha otorgado; son propiedad mía, y dispongo de ellas a mi gusto. Yo soy siempre dueño de mis ideas y las cambio como si fueran trajes. Pero esto no significa que yo esté sólo y aislado. Porque el hombre es social, por naturaleza. La familia, los amigos, el partido político, el Estado, todas estas son asociaciones naturales, otras tantas cadenas que el egoísta rompe para formar una «libre asociación» flexible y cambiante de acuerdo con intereses cambiantes.

Stirner admite que esta «asociación de egoístas» debe basarse en un principio de amor, pero es un amor egoísta —*mi amor*—. La asociación es mi propia creación, y yo entro y salgo cuando me place. Yo soy la única persona que me une a mí mismo a la asociación.

La finalidad de la asociación no es la revolución, sino la rebelión, no el crear nuevas instituciones, sino el instituirse a sí mismos. Stirner se dio cuenta de la noción autocontradictoria de su «asociación de egoístas», y, en las réplicas a las críticas de su libro, el elemento de asociación está minimizado. El libro termina, al igual que empezó, con una afirmación de la unicidad del individuo:

Yo soy el *dueño* de mi poder, y lo soy cuando me sé a mi mismo como *único*. En el *uno único* el dueño mismo vuelve a su creador, del cual había nacido. Toda esencia más alta que yo, sea Dios, sea hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad y palidece sólo ante el sol de mi conciencia de este hecho. Si yo me intereso por mi mismo, el uno único, entonces mi interés se limita a su transitorio y mortal creador que constituye mi propio yo, y puedo decir: ¡Todo es nada para mí!<sup>22</sup>

## 2. *Stirner versus Feuerbach*

A diferencia de Bruno Bauer, Feuerbach y Hess, Stirner no tenía doctrina positiva alguna que ofrecer a Marx, pero desempeñó, de todos modos, un papel muy importante en el desarrollo del pensamiento de Marx, al apartarle de la influencia de Feuerbach. Este papel de Stirner en la separación de Marx respecto a Feuerbach resulta muy claro, si se tiene en cuenta, primero, que Marx, en la época de la publicación de *Der Einzige und sein Eigentum* era y (más importante) estaba considerado como discípulo de Feuerbach; segundo, que el libro de Stirner se consideró importante y que su crítica sobre Feuerbach tuvo una amplia influencia, y, tercero, que la *Deutsche Ideologie* fue escrita en el contexto de este debate y comprende una crítica sobre Feuerbach que toma elementos de Stirner y una crítica sobre Stirner que tácitamente admite la validez de su ataque contra Feuerbach, pero sostiene que ya no es adecuada.

En lo que se refiere al primer punto, hay muchos hechos que demuestran que Marx estaba considerado a finales de 1844, como discípulo de Feuerbach.

Y así era, sin duda, a los ojos de Stirner: la única referencia a Marx en *Der Einzige* está dedicada a su empleo del término *Gattungswesen* en su ensayo «Zur Judenfrage», y este término está tomado de Feuerbach (primer capítulo de *Das Wesen des Christentums*).

En *Der Einzige*, las referencias a Feuerbach le señalan como comunista.<sup>23</sup> El uso de esta palabra era, en aquella época, muy vago, y muchos no la distinguían de socialismo, pero cuando, en 1843, se resquebrajó el movimiento de los jóvenes hegelianos, Feuerbach, en el apogeo de su influencia entonces y al año siguiente, pasó a ser considerado como el inspi-

22. M. Stirner, *The Ego and His Own*, p. 496.

23. *Ibid.*, p. 412.

rador del ala materialista, así como Bruno Bauer el de la idealista.

En 1845, apareció un artículo de G. Julius, primer director de la *Leipziger Allgemeine Zeitung* y amigo de Bruno Bauer, titulado «Kritik del Kritik der kritischen Kritik», en el que Marx es tratado, simplemente, como un discípulo de Feuerbach. «En su construcción de la naturaleza humana —dice Julius—, Marx no se aparta, en modo alguno, del dualismo: todo lo que hace es trasladar ese dualismo al mundo real material, en lo que sigue exactamente a Feuerbach.»

Bruno Bauer, además, en su réplica a Stirner, titulada «Charakteristik Feuerbachs», trata de demostrar que Stirner es una refutación del feuerbachianismo tal como aparece expuesto por sus discípulos Marx, Engels y Hess, pero que los dos son dogmatismos que deben, a su vez, ser superados por el «criticismo puro».

Hess, sobre todo en sus ensayos en *21 Bogen aus der Schweiz*, hacía un gran uso de la idea feuerbachiana de alienación y consideraba su «verdadero socialismo» como la realización de la filosofía de Feuerbach: y Marx y Engels estaban, en aquel tiempo, estrechamente unidos a Hess.

En el momento de la aparición del libro de Stirner, Marx sólo había publicado, aparte de los dos ensayos en *Anekdoten* y algunos artículos en la *Rheinische Zeitung*, los ensayos en la *Deutsch-französische Jahrbücher*, que están, claramente, bajo la influencia de Feuerbach.

Por último, existe el testimonio del propio Marx, su alto encomio de Feuerbach en la *Heilige Familie* escrita antes de la aparición de *Der Einzige*, donde Marx atribuye a Feuerbach y sólo a Feuerbach el derrocamiento del antiguo sistema y la implantación del «hombre» en el centro de la discusión filosófica.

En cuanto al segundo punto, es decir, la importancia de *Der Einzige* en su tiempo, y de su crítica sobre Feuerbach: cada uno de los grupos atacados por Stirner replicó con gran amplitud, Szeliga y Bruno Bauer escribieron artículos, Feuerbach replicó también. Hess escribió un ensayo «Die letzten Philosophen», y Marx y Engels escribieron la mejor parte de un libro. Aún después, en 1847-48, el joven Kuno Fischer dedicaba sus primeras publicaciones a un ataque contra *Der Einzige*.

Todos reconocían que Stirner era un adversario impor-

tante. Bruno Bauer escribía en su artículo que Stirner era «el más capaz e intrépido de todos los combatientes» (es decir, de su «puro criticismo»). Feuerbach, en una carta, describía a Stirner como «el más dotado y el más libre escritor que me haya sido dado encontrar». También Engels en su primera carta a Marx discutiendo el libro (19 noviembre 1844), escribía que «entre los *Freien*, está claro que Stirner es el que tiene más talento, más personalidad y más energía».

Ante esta evidencia, el hecho de que el libro fuese, en buena medida, un producto de su tiempo, y de que su interés haya, por lo tanto, desaparecido en gran parte, no empaña la gran importancia que tuvo para sus contemporáneos.

La parte más influyente del libro fue su crítica sobre Feuerbach, basada en que su noción del «hombre» era sólo una abstracción más universal, a la que los hombres estarían tan esclavizados como antes. En realidad, era peor que las anteriores, porque aquéllas eran, por lo menos, idealistas y celestiales: ahora, la tiranía ha descendido a la tierra, y, en consecuencia, será más difícil escapar a ella. Feuerbach había logrado la «metamorfosis final del cristianismo».<sup>24</sup>

Ruge, en todo caso, consideró el libro como una decisiva crítica del socialismo. En una carta a Nauwerck, describía el libro como una liberación del «dogmatismo social de los artesanos», y en una carta a Hess, rechaza la solicitud de colaboración que éste le había hecho basándose en que Stirner ha destruido el comunismo filosófico de Hess.

Por último, la única razón de que Marx y Engels dedicasen tanto espacio (las tres cuartas partes) de la *Deutsche Ideologie* a la crítica de Stirner era la de que ellos consideraban a Stirner como el más peligroso enemigo del socialismo, en aquel tiempo. No puede haber sido nada personal: es muy improbable que Marx conociese nunca a Stirner. El hecho de que el libro no se publicase nunca, aunque no es sorprendente, carece de importancia: Marx y Engels trataron muy afanosamente de encontrar un editor.

En lo que se refiere al tercer punto, es decir, al tratamiento de Feuerbach y de Stirner en la *Deutsche Ideologie*, Marx y Engels se separan claramente de Feuerbach como nunca lo habían hecho antes, aceptando de este modo implícitamente, la crítica de Stirner. Lo que se critica en Feuer-

24. M. Stirner, *The Ego and His Own*, p. 229.

bach es su *Sinnlichkeit*, su materialismo estático. Este es un aspecto del pensamiento de Feuerbach que sólo pasó a primer plano en su réplica a Stirner, como un medio de defenderse contra el cargo de abstracción. A esto Marx y Engels oponen su noción de «praxis», cuya mejor expresión aparece en la primera tesis sobre Feuerbach: «El principal defecto de todo el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) es el de que las cosas, la realidad, el mundo sensible, están concebidos sólo en la forma de objetos de observación, pero no como actividad sensorial humana ni como actividad práctica (praxis), ni subjetivamente».<sup>25</sup> Dadas las circunstancias en que fue escrita la *Deutsche Ideologie*, es imposible que Stirner no sólo obligase a Marx a revisar su posición respecto a Feuerbach, sino también que contribuyese en algo a esta revisión a través de la idea del «ego creador» que él oponía a todas las abstracciones. Ciertamente, parece que Marx tenía presente a Stirner mientras escribía la sección acerca de Feuerbach de la *Deutsche Ideologie*. Hay muchas referencias a Stirner, e incluso una parodia de él en la conocida descripción de la sociedad comunista futura:

En la sociedad comunista, en la que nadie tiene una esfera exclusiva de actividad, sino que puede realizarse en cualquier rama que le guste, la sociedad regula la producción general, y, por lo tanto, me permite hacer hoy una cosa y mañana otra, cazar por la mañana, pescar por la tarde, criar ganado por la noche y cultivar el crítico después de comer, si así lo deseo, sin convertirme nunca ni en cazador, ni en pescador, ni en crítico.<sup>26</sup>

La primera referencia contraria a Proudhon en los trabajos de Marx aparece en la *Deutsche Ideologie*, evidentemente en conexión con el reciente ataque de Stirner:

Nosotros invitamos a San Sancho [Max Stirner] a que nos muestre, por ejemplo, en Owen (que, como representante del comunismo inglés, puede ser considerado «comunismo» exactamente igual que Proudhon, que no es comunista y de cuyas obras él ha sacado la mayoría de las frases arriba citadas) un pasaje que contenga algo de dichas frases acerca de la «esencia», de la organización general del trabajo, etc.<sup>27</sup>

Así como parece claro que esta frialdad respecto a Proudhon es un resultado de la crítica de Stirner (aunque nunca

25. Marx-Engels, *Werke*, III, p. 533.

26. *Ibid.*, p. 33.

27. *Ibid.*, p. 197.

confesado), lo mismo ocurre, en alguna medida en el caso de Feuerbach. Es probable también que los constantes ataques de Marx contra todo lo que parecía estar basado en la «moralidad» o en el «amor» en el verdadero socialismo se debiese a la despiadada crítica de Stirner acerca de todas aquellas nociones.

### 3. *Stirner y Marx*

Parece dudoso que pueda demostrarse ninguna «influencia directa» de Stirner sobre Marx, en cuestiones económicas. Esto puede observarse mediante un examen de las fechas: la principal obra de Marx sobre el trabajo alienado «como tal» son los MSS. realizados en París en 1844. No hay nada nuevo sobre el trabajo alienado en la *Heilige Familie*, y en la *Deutsche Ideologie*, y aunque el análisis de 1844 se repite, se hace sólo *en passant* y se presta una atención mucho mayor al lado histórico —su origen en la división del trabajo—. El libro de Stirner se publicó hacia septiembre de 1844, desde luego no antes de agosto, el mes en que Marx terminó los MSS. de París. Por lo tanto, lo que este paralelismo puede demostrar es que Marx no era, en modo alguno, el único que pensaba en tales cuestiones, en aquel tiempo.

La teoría de Marx, tal como aparece expuesta en los MSS. de París,<sup>28</sup> puede resumirse, brevemente, como sigue:

1. El producto del hombre no es de su propiedad, sino que se convierte en un poder hostil que le domina.
2. El acto mediante el cual el hombre produce no es libre, sino forzado.
3. La relación del hombre con la naturaleza está viciada, y él ya no puede adueñarse de ella, como debería.
4. Su relación con sus prójimos está viciada también, porque se encuentra en un estado de sujeción respecto a su patrón.

Esta idea está brevemente anticipada en el ensayo de Marx, «Zur Judenfrage», pero sólo en cuanto al dinero, y no a los productos. Dice: «Bajo el imperio de la necesidad egoís-

28. *MEGA*, 1, 3, pp. 29 ss.

ta el hombre sólo puede afirmarse a sí mismo y producir objetos en la práctica mediante la subordinación de sus productos y de su propia actividad a la dominación de una entidad ajena, y atribuyéndoles la significación de una entidad ajena, concretamente el dinero».

Lo que esto implica puede verse más claramente atendiendo a las ideas de Marx sobre lo que podría ser el trabajo en una sociedad no alienada. En sus libros de notas, Marx esbozaba algunos comentarios sobre los economistas que estaba leyendo mientras trabajaba en los MSS. de París. El comentario sobre James Mill contiene un pasaje muy interesante, en el que Marx trata de lo que él llamaba «trabajo libre», cuyas condiciones previas eran:

1. Que mi producción sea una objetivación de mi propia individualidad.
2. Que mi producto satisfaga las necesidades de otros, como, por ejemplo, un compositor y el intérprete de su canción [ejemplo mío, no de Marx].
3. Que mi producto puede mediar entre vosotros y la especie, que sea una perfección de vuestra esencia, que sea conocido y sentido por vosotros como una parte necesaria de vosotros mismos, y que por lo tanto, que yo me sienta confirmado en mi idea y en mis sentimientos.
4. Que en mi actividad exterior yo haya confirmado vuestra actividad exterior, y haya confirmado así mi común esencia humana. Dadas estas condiciones —dice Marx—, nuestros productos serían como espejos en los que podría verse reflejado nuestra esencia común.

Unido a la sección sobre Feuerbach, en la *Deutsche Ideologie*, hay un largo y pesado ataque a Stirner, animado sólo por ocasionales pasajes brillantes, cuyo resumen es el de que Stirner está criticando un comunismo que ya no existe y que nunca existió. Esto último, por lo menos, no es cierto (véanse los ensayos de Hess en *21 Bogen aus der Schweiz* y de Marx en *Deutsch-französische Jahrbücher*). Es conveniente, además, advertir que las obras citadas como una refutación del ataque de Stirner contra la «esencia» en Proudhon



no son los de Marx o de Hess, sino los de Owen. Aunque es indudablemente cierto que las ideas de la *Deutsche Ideologie* son diferentes de las criticadas por Stirner, es razonable suponer que estas diferencias son debidas, precisamente, en gran medida, a esa crítica.

La razón principal de este menosprecio de Stirner cuando se trata del desarrollo del pensamiento de Marx es la de que Feuerbach está considerado como la última influencia sobre Marx antes de la formulación del materialismo histórico en la *Deutsche Ideologie*. A este erróneo concepto dio origen Engels, con su folleto, lúcidamente escrito —demasiado lúcidamente—, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1886). En él, Feuerbach es separado de la relación de los jóvenes hegelianos, Strauss, Bauer, Stirner, y tratado después, dando así la impresión de que éste era el orden cronológico. Esto se halla desmentido por las fechas mismas: la última contribución importante de Feuerbach al debate de los jóvenes hegelianos fue «Grundsätze der Philosophie der Zukunft», publicadas en julio de 1843, mientras que *Der Einzige* apareció a finales de 1844. Este error se ha mantenido incluso en libros muy recientes, ninguno de los cuales<sup>29</sup> concede, en absoluto, espacio alguno a la influencia de Stirner y tratan también la contribución de Feuerbach como posterior a Stirner.<sup>30</sup>

Se ha visto perfectamente bien que la parte «Feuerbach» de la *Deutsche Ideologie* pone fin a este período de las obras de Marx, pero lo que no se ha visto es que fue la parte siguiente y más extensa, titulada «Sankt Max», la que obligaba y permitía, a la vez, aquella culminación. La «Sankt Max» puede ser demasiado ampulosa para que valga la pena de ser leída, pero vale la pena de preguntarse por qué está allí, en todo caso.

Las ideas económicas de Stirner no están claramente formuladas (de acuerdo con el estilo del libro), pero, a pesar de ello, son evidentes muchos paralelos con las de Marx.<sup>31</sup> Se encuentra, sobre todo, en las secciones sobre liberalis-

29. Con la excepción de *Aux sources de l'existencialisme, Max Stirner*, de H. Arvon.

30. Ver S. Hook, *From Hegel to Marx*, M. Friedrich, *Philosophie u. Ökonomie beim jungen Marx*. R. Tucker se ha ingeniado para escribir todo un libro sobre *Philosophy and Myth in Karl Marx*, sin mencionar ni una sola vez a Stirner.

31. Estos se hallan apuntados, pero no discutidos, en el libro de D. Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen deutschen Sozialismus* (Berná, 1901).

mo político y social.<sup>32</sup> En la primera, hay un pasaje acerca de la omnipotencia del dinero, que guarda un estrecho paralelismo con el pasaje de los MSS. de París, en el que Marx cita a Shakespeare («Timón de Atenas») y señala: «Lo que yo, como hombre, soy incapaz de hacer, y, por lo tanto, lo que todas mis facultades individuales son incapaces de hacer, se hace posible para mí, mediante el dinero. [...] Con esta mediación, el dinero es un poder verdaderamente creador».

El pasaje de Stirner dice: «El dinero gobierna al mundo» es el principio fundamental de la época burguesa. Un aristócrata empobrecido y un trabajador empobrecido no significan nada en lo que se refiere a importancia política. No es el nacimiento ni el trabajo, sino el dinero, el que granjea la consideración (*Das Geld gibt Geltung*).<sup>33</sup>

Una ocasión en la que Stirner parece anticiparse a Marx es cuando menciona brevemente una doctrina de la que Marx hará, más adelante, una de las piedras angulares de su teoría económica —la doctrina de la plusvalía—. Stirner dice:

Bajo el régimen de la comunidad (*Bürgertum*), los trabajadores caen siempre en manos de los poseedores —es decir, de los que tienen a su disposición alguna parte de las propiedades del Estado, especialmente dinero y tierra—, de los capitalistas, por lo tanto. El trabajador no puede ganar con su trabajo todo el valor que éste tiene para el consumidor. El capitalista obtiene el máximo provecho de él.

En la sección sobre el liberalismo social (es decir, el comunismo), Stirner tiene un pasaje en el que analiza los malos efectos de la división del trabajo y de la privación de los trabajadores de sus productos, que es muy semejante a lo que Marx escribía al mismo tiempo:

Cuando cada uno debe cultivarse a sí mismo para llegar a ser hombre, el condenar a un hombre a un trabajo semejante al de una máquina equivale a condenarlo a la esclavitud. Si el trabajador de una fábrica tiene que fatigarse, hasta el agotamiento, durante doce o más horas, se encuentra en la imposibilidad de convertirse en hombre. Cada trabajo ha de tener la finalidad de que el hombre sea satisfecho. Por lo tanto, el hombre debe convertirse en un experto en su trabajo también, es decir, debe ser capaz de realizarlo como una totalidad. El que en una fábrica de alfileres sólo prepara las cabezas, o sólo dispone el alambre, etc., trabaja, como si dijéramos, mecánicamente, como una máquina; sigue adiestrándose sólo a medias,

32. M. Stirner, *The Ego and His Own*, pp. 128 ss., 152 ss.

33. *Ibid.*, p. 150.

no se convierte en un experto: su trabajo no puede satisfacerle por sí mismo, no tiene objeto en sí mismo, no es nada completo en sí mismo; el obrero trabaja sólo en manos de otro y es utilizado (explotado) por este otro.<sup>34</sup>

También la llamada de la Undécima Tesis de Feuerbach «a cambiar el mundo» tiene aquí su eco:

Cuando, por ejemplo, una rama de la industria se arruina y miles de trabajadores se quedan sin pan, la gente piensa, bastante razonablemente, en reconocer que no es al individuo a quien hay que culpar, sino que «el mal radica en la situación».

Cambiamos, pues, la situación, pero cambiémosla totalmente, de modo que su arbitrariedad sea reducida a la impotencia.<sup>35</sup>

Es difícil demostrar influencia directa alguna de Stirner sobre Marx en este punto, tanto más cuanto que el libro de Stirner era, en buena medida, una amalgama de clisés comunes. Lo que los pasajes citados demuestran es que las ideas de trabajo alienado y de explotación no era, en modo alguno, exclusivas de Marx en aquel tiempo, ni siquiera entre los alemanes. Tanto Stirner como Marx estaban, probablemente, muy influidos por las ideas de Fourier.

34. *Ibid.*, p. 157.

35. *Ibid.*, pp. 158-9.

## Moses Hess

### 1. *Juventud y primer libro: «Die Heilige Geschichte der Menschheit»*

Moses Hess nació en 1812, en Bonn, en la Renania, y fue el primogénito de cinco hermanos. La familia era de judíos escrupulosos. Su padre fue un hombre de negocios que instaló una refinería de azúcar en Colonia, en 1816, dejando a Moses al cuidado de su abuelo, un hombre notable que parece haber ejercido una indeleble influencia sobre Hess, que, más adelante, le describió así:

Mi abuelo, extremadamente ortodoxo, era un hombre muy versado en las Escrituras, que tenía el título y los conocimientos de un rabí, sin hacer de ello una profesión. Todos los días del año, una vez terminados sus trabajos, estudiaba el Talmud con sus muchos comentarios, hasta pasada la media noche. Este estudio sólo se interrumpía durante los «nueve días». Entonces, acostumbraba a leer a sus nietos, que tenían que velar con él hasta después de la media noche, las historias de la expulsión de los judíos de Israel. La nivea barba del riguroso anciano se empapaba de lágrimas durante la lectura; y nosotros, los niños, naturalmente, tampoco podíamos menos de llorar y sollozar.<sup>1</sup>

La madre de Hess murió cuando él tenía catorce años, y su padre le llevó a Colonia y le introdujo en los negocios de la familia. Pero Hess invertía su tiempo libre en leer a Spi-

1. M. Hess, *Rom und Jerusalem*, 2.ª ed. (Leipzig, 1899), p. 16.

noza y a Rousseau, y, como no tenía el temperamento adecuado para someterse a aquella clase de aprendizaje, llegó a un inevitable conflicto con su padre y abandonó el hogar en 1833.

Hess se trasladó a Holanda y a Francia, donde, sin duda, adquirió un cierto conocimiento de las obras y de las doctrinas socialistas. Pero la necesidad le obligó, finalmente, a volver a casa, se reconcilió con su padre y comenzó a trabajar de nuevo en los negocios de la familia. En sus horas libres, asistía a unas pocas clases en Bonn, pero era, esencialmente un autodidacta, y seguía leyendo mucho por sí mismo. El resultado de estas iniciales investigaciones fue su primer libro, *Die heilige Geschichte der Menschheit*.

La importancia de *Heilige Geschichte* se debe, no a la influencia que ejerció sobre los contemporáneos de Hess, porque el libro fue totalmente ignorado, sino, más bien, al hecho de ser la primera expresión del pensamiento socialista en Alemania, escrito un año antes que el primer libro de Weitling. El tema central de la *Heilige Geschichte* consiste en cómo el género humano puede recuperar la unión con Dios, ahora que se ha perdido la original armonía. La historia es «sagrada», porque en ella se expresa la vida de Dios. La concepción comunista del futuro de Hess se deduce del pasado y por eso el libro está dividido en dos partes: «El pasado, como fundamento de lo que ha de venir» y «El futuro, como una consecuencia de lo que ha sucedido». La primera parte tiene tres secciones: la primera, antes de Cristo, era la infancia de la humanidad, inconsciente unión con Dios, cuando la armonía reinaba sobre la base de la comunidad de posesiones. Esta armonía se desconcertó después de Cristo, y la discordancia llegó a su culminación en la Edad Media, que precipitó la aparición de la propiedad privada y del derecho de herencia. El tercer período, que preparó el camino para una vuelta a la unidad social original, comenzó con Spinoza, el primer hombre que señaló el camino para esa vuelta, y culminó en la Revolución francesa. En la segunda parte, Hess describía cómo la futura sociedad comunista repararía, por medio de la libertad y la igualdad, la escisión producida en el seno del género humano. Creía que esto podría producirse pacíficamente, pero temía como más probable que el creciente distanciamiento entre ricos y pobres provocase una revolución social.

Este libro patético, tan desmañadamente escrito, es im-

portante, sobre todo, por el uso que Hess hizo de sus fuentes francesas. La influencia de radicales como Leroux y Caset parece muy intensa, aunque Hess pudo haber tomado mucho también de románticos alemanes como Franz v. Baader. Su crítica de la herencia y su idea de una nueva religión supraconfesional estaban tomadas ambas de los saintsimonianos. Rousseau parece ser la fuente del interés de Hess por la igualdad natural, y Fourier está representado por su idea de armonía, el «salto» con que se iniciará, y su crítica del capitalismo y del comercio basado en la competencia. El comunismo era para Hess la finalidad: él describía la «comunidad de los buenos» como la última meta de la «vida social», y era de la opinión de que «la comunidad de los buenos expresa el concepto de igualdad, del modo más claro y definido»,<sup>2</sup> porque la desigualdad era la raíz de todos los males sociales. Como la desigualdad estaba causada por el derecho de propiedad y por la herencia, Hess llamó repetidamente la atención acerca de la creciente distancia entre lo que él llamaba, respectivamente, «pauperismo» y «la aristocracia de la riqueza». «La necesidad física que ahora comienza a predominar está causada por la creciente riqueza de una parte de la sociedad y la creciente pobreza de la otra. Esta discordancia, desigualdad y egoísmo llegarán a ser mucho mayores. Alcanzarán un nivel que aterrará hasta al más estúpido e insensible...»<sup>3</sup> Sin embargo, en manos de la Providencia, el comercio y la industria sólo eran medios al servicio de una armonía final. «Ellos conducen la oposición de riqueza y pobreza hasta su punto culminante, una vez alcanzado el cual, la oposición, necesariamente, tiene que nivelarse.»<sup>4</sup> Las clases medias desaparecían rápidamente, y sólo las leyes que regulasen de un modo riguroso el comercio y la industria serían de alguna utilidad.

Los alegatos, profecías y amonestaciones de Hess no alcanzaron ninguna respuesta, y es muy dudoso que Marx leyese nunca el libro. Pero, si lo hubiera leído, en él habría encontrado el primer esbozo de la teoría de la concentración del capital, pauperización y revolución, teorías a las que, más adelante, él trataría de dar una base más científica.

2. M. Hess, p. 51.

3. *Ibid.*, p. 62.

4. *Ibid.*, p. 64.

## 2. La «*Europäische Triarchie*»

El libro siguiente de Hess, *Die europäische Triarchie*, escrito mientras él vivía todavía en Colonia, y que fue la obra que atrajo sobre su autor la atención de sus contemporáneos, tuvo su origen en el conflicto entre el Gobierno prusiano y el arzobispo de Colonia acerca de la cuestión de los matrimonios mixtos. Ante aquella controversia, Hess decidió escribir un trabajo sobre la Iglesia y el Estado, que en 1840 incorporó a una obra con el título *Die europäische Triarchie*, así llamada en contraste con un libro recientemente aparecido y titulado *Die europäische Pentarchie*, que abogaba por una alianza de Rusia, Austria, Prusia, Francia e Inglaterra. Hess defendía una alianza de Prusia, exclusivamente, con las dos potencias progresivas de Inglaterra y Francia.

La *Europäische Triarchie* suponía un considerable avance sobre la *Heilige Geschichte*, donde el hombre aparecía, sobre todo, como un ciego instrumento del espíritu universal. Ahora, el hombre recobraba su autonomía, gracias al concepto de acción, que aquí aparecía por primera vez y que había de ser el tema central de los escritos de Hess desde entonces en adelante.

La larga introducción al libro trataba de Hegel y de sus discípulos. Hess estaba conforme en que el sistema de Hegel representaba el final de la filosofía: lo consideraba «el punto más alto, absolutamente, de la filosofía del espíritu».<sup>5</sup> Pero criticaba a Hegel en dos campos. Primero, el sistema de Hegel no conocía sus propios límites: Hegel estaba en un error al creer que su filosofía era más que una filosofía del espíritu y que, *eo ipso*, incluía también la acción. Porque la vida era más grande que la filosofía. Segundo, la filosofía de Hegel era una filosofía del presente y del pasado, y no alcanzaba a captar el futuro. Su filosofía de la historia —decía Hess— era más historia que filosofía. Una filosofía de la historia que, como la de Hegel, sólo trataba de interpretar el pasado y el presente como razonables, había comprendido su misión solamente a medias. Hess también entablaba disputa, al mismo tiempo, con los jóvenes hegelianos, cuyo racionalismo negativo les impedía realizar ningún avance útil sobre Hegel. Para estas dos críticas de Hegel, Hess reconocía, específicamente, su deuda con A. v. Cieszkowski,

5. *Ibíd.*, p. 79.

cuyos *Prolegomena* se publicaron en 1838, y que fue el primero en abogar por una filosofía de la acción para ensanchar la filosofía del espíritu de Hegel.

Sin embargo, Hess reconocía el único logro de la filosofía alemana, que «ha cumplido su vocación y nos ha conducido a la perfecta verdad». Pero el corolario era: «Ahora tenemos que construir puentes que nos permitan volver del cielo a la tierra».<sup>6</sup> A este propósito, Hess defendía una síntesis entre los recursos espirituales de Alemania y la experiencia práctica de Francia. La Reforma había liberado de la Iglesia al Estado y dado al mundo la libertad espiritual. Esta obra había sido continuada por la filosofía alemana, y, especialmente, por Hegel. Pero la simple actividad intelectual no era suficiente. El paso de las ideas a la acción había sido realizado por Francia, donde la Revolución había continuado la obra de la Reforma, al dar a la libertad una expresión real. Así, «de los dos lados, Alemania y Francia, mediante la Reforma y la Revolución, han recibido ya un poderoso ímpetu. La única labor que aún queda por hacer es la de unir aquellas dos tendencias y acabar la obra. Inglaterra parece destinada a realizar esto, y, por lo tanto, nuestro siglo debe mirar, sobre todo, en esa dirección».<sup>7</sup>

La parte más importante de la *Europäische Triarchie* era el quinto capítulo, titulado «Nuestro Futuro, o la Libertad Social y Política». En él, Hess proponía varias ideas que habían de tener una gran influencia sobre sus contemporáneos. Como tenía muy clara conciencia de la amenaza de la censura, su lenguaje es a veces, muy alusivo. Creía, sin duda, que la abolición de la propiedad privada era esencial para todo nuevo orden social. Una sociedad unificada era imposible, si las entidades que la formaban tenían diferentes intereses. «De esto se sigue que no debe haber separación de propiedad entre individuos, familias, etc., y, por lo tanto, debemos asociarnos, a fin de realizar la condición perfecta de la sociedad humana.»<sup>8</sup>

Hess no era claro, en absoluto, respecto a cómo había de realizarse aquella sociedad futura. Su posición general parece ser la de que «sólo lo espiritual es la causa de la pérdida social y moral de la libertad», y, por ello, esa emancipación

6. *Ibid.*, p. 77.

7. *Ibid.*, p. 105.

8. *Ibid.*, p. 153.



espiritual es una necesaria condición previa para cualquier otra clase de emancipación. Por otra parte, hay un interesante pasaje acerca de la conexión entre los medios de producción y la vida social de los hombres que Hess no pretende generalizar, en el que, con referencia a la definición de Aristóteles de los esclavos como herramientas vivientes, él dice que, cuanto más imperfectas son las herramientas inanimadas, más se degrada a los hombres convirtiéndolos en herramientas vivientes. Pero, con el progreso de la maquinaria moderna, esta explotación ya no era necesaria y la liberación de las clases serviles se había hecho una posibilidad. Sin embargo, hay otros pasajes en los que Hess observa que la emancipación social depende muy estrechamente de factores materiales de este género. Por ejemplo, en la introducción, dice:

La oposición entre la miseria y la aristocracia de la riqueza no sólo existe todavía entre nosotros y no ha sido superada, sino que todavía no ha alcanzado el nivel de la revolución, aunque es ya bastante evidente. Pero, ¿cómo puede hablarse de una reconciliación objetiva en un mundo en el que todavía vemos, de una parte, cómo la riqueza aumenta, y, de otra, cómo la miseria se destruye a sí misma, en su propia sangre y en su propio sudor?"

Más adelante, Hess dice que esta oposición existe, ciertamente, en Alemania, pero que «no es ni llegará a ser tan marcada como para provocar una ruptura revolucionaria. La oposición entre miseria y riqueza sólo alcanzará el nivel de la revolución en Inglaterra...».<sup>9</sup> Hess también destaca, de un modo especial, la función del Estado y la necesidad de un fuerte gobierno central, que él, en oposición a los liberales, consideraba necesario para toda libertad real: «Orden y libertad no son tan opuestos el uno al otro como para que uno, elevado a su más alto grado, excluya al otro. Más bien, sólo puede concebirse la más alta libertad dentro del más alto orden.»<sup>10</sup>

Al contrario de la *Heilige Geschichte*, la *Europäische Triarchie* fue muy leída, y, como su anónimo se rompió pronto, dio gran notoriedad a Hess. La influencia del libro sobre los jóvenes hegelianos, incluido Marx, fue profunda. Su logro más importante fue el de llevar el conocimiento del

9. *Ibid.*, p. 96.

10. *Ibid.*, p. 107.

11. *Ibid.* p. 156.

comunismo a los círculos intelectuales y la de ser la primera manifestación del socialismo después de las nociones, un tanto generales, de Cieszkowski, continuando su idea de una filosofía que pudiese incluir el futuro, y, en consecuencia, conducir a la acción. Fue esta conexión de la filosofía que en aquel momento estaba siendo elaborada por los jóvenes hegelianos con las doctrinas socialistas de Francia la que señaló la dirección del camino que Marx había de emprender. El libro de Hess situaba las cuestiones sociales claramente en primera fila, y sus paralelas francesas no eran, como las de Heine, políticas, sino sociales: comparaba a Hegel con Saint-Simon y a Fichte con Proudhon. Como Hess escribió después, el principal servicio del libro fue «el de que presentó al público, de un modo velado y misterioso, una idea que todavía no podía ser expresada de una manera clara y precisa [...] la idea del socialismo». Sin embargo, la idea siguió siendo «velada y misteriosa», y el efecto inmediato del libro se debió más bien a su defensa de una filosofía de la acción, y, en especial, a sus paralelismos entre Alemania y Francia y a la necesidad de que Alemania buscase un complemento a su filosofía del otro lado del Rin. Esto fue recogido por todos los jóvenes hegelianos y, especialmente, por Marx en su «zur Einleitung Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie». Además, la idea, antes citada, de la influencia de los factores económicos sobre la evolución social fue recogida también por Marx, pues lo que Hess dice, en realidad, con sus diferentes niveles de la brecha entre miseria y riqueza es que la verdadera libertad de todos los hombres sólo puede alcanzarse cuando la oposición entre capitalismo y trabajo haya sido superada mediante la revolución. La concepción de Hess acerca de la unidad de espíritu y naturaleza, es decir, de ideas y materia, es también precursora de la de Marx. Esta concepción es la que induce a Hess tanto a decir que la espiritual es la esfera primaria de la que dependen todas las demás, como a hablar de las condiciones económicas necesarias para cualquier beneficioso cambio del orden social. Este mismo deseo de unidad indujo a Marx a destacar el lado material, y las mismas contradicciones resultantes aparecen en escritos posteriores de Marx, y, especialmente, en los MSS. de París, por ejemplo: «Vemos cómo el naturalismo y el

12. *Ibid.*, p. 301.

humanismo consistentes se distinguen ambos del idealismo y del materialismo, y, al mismo tiempo, constituyen su verdad unificadora». Las ambigüedades contenidas en esta doctrina, especialmente cuando pasa a formular un programa para la acción, se demuestran claramente por las subsiguientes dificultades y divisiones de los seguidores de Marx.

### 3. Hess y la «*Rheinische Zeitung*»

Después de la publicación de la *Europäische Triarchie*, Hess seguía trabajando en la fábrica de su padre, en Colonia, y proyectaba escribir una obra más amplia acerca de la filosofía de la acción. Pero la fundación de la *Rheinische Zeitung* le dio su oportunidad de independencia, largo tiempo esperada. La *Rheinische Zeitung* estaba financiada por los industriales renanos liberales, que deseaban tener un periódico que fuese un firme sostén de la libre empresa, frente a la católica y conservadora *Kölnische Zeitung*, la publicación predominante en la Renania de aquel tiempo. Hess desempeñó un gran papel en las negociaciones y en la búsqueda del apoyo necesario antes de que el periódico empezase a publicarse —uno de los comprometidos le llamó «el espíritu de toda la empresa»—. Pero, con gran disgusto suyo, sólo se le dio el puesto de subdirector. Sin duda, los hombres que respaldaban el periódico tuvieron miedo de sus bien conocidas tendencias socialistas. De todos modos, Hess aún pudo proseguir en sus actividades misionarias, pues su especial cargo en el periódico le permitía una cierta relación con Francia, que era entonces, y seguiría siéndolo durante algún tiempo, la patria de las ideas socialistas.

Los artículos de Hess en la *Rheinische Zeitung* continuaron los temas de la *Europäische Triarchie*. El más notable fue uno acerca de Inglaterra y de la inminencia de una catástrofe allí. La fuerza con la que Hess describía el creciente antagonismo entre las clases y la total inadecuación de cualquier reforma simplemente política que dejase intactos los males sociales merece una cita suficientemente amplia:

Toda reforma política sería sólo un paliativo para un mal que, en último análisis, no es político, sino social. Ninguna forma de Gobierno ha creado este mal, y ninguna lo remediará. Cuando, ante

13. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 650.

las desgraciadas condiciones sociales que están a punto de alcanzar su culminación en Inglaterra, la gente dice que siempre, en todos los Estados, bajo todos los Gobiernos, ha habido ricos y pobres, yo sólo puedo decir que esto, lejos de ser un consuelo, demuestra que ni aún la más radical reforma política es capaz de cambiar esas condiciones. Las causas objetivas que provocarán una catástrofe en Inglaterra no son de carácter político. La industria pasando de las manos del pueblo a las de los capitalistas; el comercio, que solía ser ejercido en pequeña escala por pequeños comerciantes, estando cada vez más controlado por grandes capitalistas, aventureros y estafadores; la propiedad de la tierra concentrada por las leyes de la herencia en manos de usureros aristocráticos... todas estas condiciones que existen en todas partes, pero principalmente en Inglaterra, y que constituyen, si no las exclusivas, al menos las causas principales y esenciales de la catástrofe que nos amenaza, tienen un carácter social, y no político.<sup>14</sup>

Los otros artículos de la *Rheinische Zeitung* seguían la misma línea: uno acerca de los partidos políticos en Alemania interpretaba la Revolución francesa como la conquista del poder por las clases medias, un proceso que terminaba en la Revolución de Julio, y subrayaba que el siglo XIX tenía problemas que requerían una solución totalmente distinta. Naturalmente, como estos artículos eran escritos para un periódico del que se daba por supuesto que era el *porte parole* de la burguesía comerciante renana, Hess tenía que poner gran cuidado en la elección de sus palabras: generalmente, era más seguro posponer sus ideas a un segundo plano. Publicó una crítica elogiosa del libro de Lorenz v. Stein, *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*, especificó en otro artículo las ideas de Wilhelm Weitling sobre la organización de una futura sociedad comunista, e incluso publicó un manifiesto de los comunistas franceses. Verdaderamente, estos artículos revelan un cierto aumento de la influencia de Feuerbach: en ellos, por primera vez, Hess utiliza el término «especie» (*Gattung*), típicamente feuerbachiano, y menciona a Feuerbach en la carta a Auerbach citada más adelante. Pero esta influencia está muy lejos de ser tan exclusiva como algunos creen. Hess toma mucho, si no más, de Bruno Bauer que de Feuerbach. Por ejemplo, el progreso en los talleres de la industria y el progreso en los talleres del espíritu se dice que son «hijos de uno y el mismo padre —la libre autoconciencia—».<sup>15</sup> También su

14. M. Hess, op. cit., p. 184.

15. M. Hess, op. cit., p. 153.

concepto de la importancia de la pura negación —«la negación es lo esencial; debemos destruir, a fin de poner las cosas en movimiento; en virtud de esto, lo negativo incluye lo positivo»—<sup>16</sup> está muy en el espíritu de Bruno Bauer. Como de ordinario, Hess es extremadamente ecléctico y difícilmente clasificable como discípulo de alguien en particular.

Fue durante este periodo cuando Hess se encontró con Karl Marx por primera vez. Marx había ido a Bonn, en abril de 1841, a colaborar con Bruno Bauer, y con la esperanza de conseguir un puesto en aquella universidad. Hess quedó extraordinariamente impresionado por su primer encuentro con Marx como demuestra su carta inmediata a Auerbach: «El doctor Marx [...] dará a la religión y a la política medievales su *coup de grâce*. Combina la más profunda seriedad filosófica con el más cáustico ingenio. Imagine a Rousseau, a Voltaire, a Holbach, a Lessing, a Heine y a Hegel fundidos en una sola persona, fundidos digo, y no arrojados juntamente en un montón, y tendrá usted al doctor Marx».<sup>17</sup> Pero Marx, en aquel tiempo, estaba muy receloso en cuanto a las doctrinas socialistas y comunistas, y Hess, al principio, tuvo muy poco éxito en ese aspecto. Ciertamente, en el único escrito en que Marx alude a Hess, parece haberse equivocado totalmente. Porque criticaba un artículo de Hess sobre «La Cuestión de la Centralización en Francia y en Alemania» como demasiado abstracto y utópico: «La filosofía sólo puede protestar enérgicamente cuando es engañada por la imaginación. La ficción de un pueblo virtuoso es tan extraña a la filosofía como la ficción de una hiena piadosa puede serlo a la naturaleza. El autor sustituye la filosofía con sus propias abstracciones».<sup>18</sup> Pero esta crítica revela una interpretación totalmente equivocada de Hess. Lejos de ser «abstracto» continúa su afirmación de que la división entre lo individual y lo colectivo no sería problema, si todos fuésemos virtuosos, diciendo: «Pero aquí lo importante no es responder a la cuestión de la centralización de una manera teórica, filosófica, abstracta, sino de un modo empírico y relativo; la cuestión radica en saber qué es preferible *bajo las circunstancias predominantes...*».<sup>19</sup> Hess pasa luego a ofrecer un análisis histórico muy concreto de las diferentes so-

16. Cf. J. Hansen, *Gustav v. Mevissen* (Berlín, 1906), I, p. 93.

17. M. Hess, *Briefwechsel*, p. 80.

18. *MEGA*, I, i, 1, p. 231.

19. M. Hess, p. 176.

luciones al problema en Francia y en Alemania. Marx, de todos modos, no puede menos de haber sido influido, en cierta medida, por la propaganda de Hess en favor de las ideas comunistas, y, desde luego, a esta propaganda se debe, sobre todo, el que, de repente, se hablase tanto del comunismo en los años 1842-43.

Cuando, en octubre de 1842, Marx se trasladó de Roma a Colonia, su contacto con Hess fue más estrecho, y participó en las discusiones regulares de un club de socialistas cuyo presidente era Hess y entre cuyos miembros figuraban Mevissen y Jung, que habían ayudado a financiar la *Reinische Zeitung*, y Karl d'Estér, que después tuvo un papel dirigente en el movimiento comunista. Cuando la *Augsburger Allgemeine Zeitung* atacó a la *Reinische Zeitung* por ser un vehículo de propaganda comunista a causa de su publicación de los artículos de Hess, el deber de replicar a aquel ataque obligó a Marx a su primer artículo escrito como director. Rechazó la acusación, violentamente: «La *Rheinische Zeitung*, que ni siquiera concede una realidad teórica a las ideas comunistas y que espera menos aún de su realización práctica, que no considera posible en modo alguno, se propone someter esas ideas a un serio análisis crítico». Sin embargo, Marx hace referencia al «penetrante» libro de Proudhon, admite que las ideas comunistas no pueden ser refutadas con juicios superficiales, y termina con unas palabras cargadas de significación para el futuro: la acción comunista puede ser suprimida siempre mediante la fuerza, pero «las ideas que logran introducirse en nuestra inteligencia, en nuestro espíritu, en nuestra conciencia, son cadenas de las que no podemos desprendernos sin desgarrar nuestros corazones, demonios que sólo podemos vencer sometiéndonos a ellos».<sup>29</sup>

Hess tuvo mucho más éxito con Engels, a quien convirtió enteramente a la causa comunista. Engels había terminado su servicio militar y abandonó Berlín *en route* hacia Inglaterra, para trabajar en una de las fábricas de su padre, en Manchester. Se detuvo en Colonia, para ver a los directores de la *Rheinische Zeitung*, para la que él quería escribir algo. Aunque fue recibido fríamente por Marx, que veía en él a un representante de los *Freien* de Berlín, celebró una larga entrevista con Hess, que luego la describía a su amigo Auer-

29. Marx-Engels, *Werke*, I, p. 108.

bach, del siguiente modo: «Hablamos de los problemas de nuestro tiempo, y él, revolucionario declarado, se despidió de mí convertido en el más vehemente de los comunistas.»<sup>21</sup> Hess se mantuvo en inmediato contacto con Engels durante la estancia de éste en Inglaterra, y su relación fue mucho más estrecha con él que con Marx. Trabajaron juntos durante 1845-46, organizando las reuniones de Elberfeld, y Engels fue codirector del periódico de Hess, *Gesellschafts-spiegel*. Engels sentía una gran admiración por Hess, a quien definía, al año siguiente, como «el primer comunista del partido»<sup>22</sup> y el «primero en llegar al comunismo por la vía filosófica».

#### 4. Ensayos sobre «21 Bogen aus der Schweiz»

Fue durante su estancia en París como corresponsal de la *Rheinische Zeitung* cuando Hess escribió los artículos luego publicados en *21 Bogen aus der Schweiz*, una colección de artículos de diversas manos que habían sido rechazados por la censura alemana. Los artículos allí recogidos de Hess fueron calificados por Marx, juntamente con los trabajos de Weitling y de Engels, como «los únicos trabajos sustanciales y originales escritos en alemán en este campo» (es decir, la economía política).

El primero de aquellos artículos, titulado «Sozialismus und Kommunismus», era una extensa crítica de un libro de Lorenz v. Stein, *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs*. Stein era descrito por Hess como un hegeliano a mitad de camino; había sido enviado por el Gobierno prusiano a París para informar acerca del movimiento socialista, y aquel libro era el resultado. Hess comenzaba su crítica dando su opinión sobre la actual situación de Francia y de Alemania. Ninguna nación era tan ajena a la práctica como Alemania, cuyos logros teóricos —los mejores de todos los países— se hallaban en violento contraste con las realidades de su situación. Pero, de todo modos, era sólo en Alemania de donde podía venir la filosofía de la acción, porque sólo en Alemania había alcanzado la filosofía su punto culminante. Francia, por el contrario, era demasia-

21. M. Hess, *Briefwechsel*, p. 103.

22. Marx-Engels, *Werke*, I, p. 494.

do unilateralmente práctica: la Revolución allí había tratado de reformar la política, como Kant había tratado de reformar la religión, haciéndola «racional». Pero la política, como la religión, tenía que ser abolida, no reformada. Los dos hombres que estaban en el origen de aquel proceso eran Fichte y Babeuf: «El ateísmo en Alemania data de Fichte, y de Babeuf en Francia data el comunismo, o, como Proudhon dice ahora más exactamente, el anarquismo, que es la negación de toda dominación política, la negación de los conceptos de Estado y política».<sup>23</sup>

Este paralelismo entre los acontecimientos políticos franceses y la filosofía alemana había sido iniciado por Heine en su libro *Zur Geschichte der Philosophie und Religion in Deutschland* (1835). Pero Hess cambia el paralelismo, de un modo que revela claramente su distinto punto de vista. Sólo «la fantasía de un poeta»<sup>24</sup> —dice— podía pensar en la «política» francesa como paralela a la filosofía alemana; más bien, Schelling era análogo a Saint-Simon, y Hegel a Fourier. Gracias a estos hombres, se había progresado después de Fichte y de Babeuf. Fourier había resuelto el problema de la igualdad, y Hegel había resuelto el problema de la libertad, y Proudhon había planteado la cuestión de la propiedad. Ahora, la absoluta igualdad de Francia y la absoluta libertad en Alemania deben unirse. Sin la absoluta igualdad del comunismo francés, de una parte, y sin la absoluta libertad del ateísmo alemán, de otra, la libertad personal y la igualdad social no pueden convertirse en una realidad.

Mientras una condición de contradicción y dependencia encuentre reconocimiento en el mundo objetivo, mientras la *política* gobierne el mundo, la liberación de este mundo de los hierros de la política celestial es también inconcebible. La religión y la política resisten y caen la una con la otra.<sup>25</sup>

En su libro, Stein había subrayado, acertadamente, la igualdad como principio central del comunismo francés. Pero él sólo veía su lado negativo: un intento de los trabajadores de obtener un disfrute de los bienes, igual al de las clases poseedoras. Sin embargo, ésta era una concepción, porque «es, precisamente, una de las principales características del comunismo la de que en él desaparece la oposición entre dis-

23. M. Hess, *Aufsätze*, p. 199.

24. *Ibid.*, p. 200.

25. *Ibid.*, p. 202.



frute y trabajo».<sup>26</sup> Sólo recientemente han sido comprendidos en toda su profundidad los principios de igualdad y libertad así como los medios de realizarlos.

El trabajo —y la sociedad, en general— no tiene que ser organizado; se organizará espontáneamente, de modo que cada persona haga lo que no pueda dejar de hacer, y deje solamente lo que no pueda hacer. Cada hombre tiene una inclinación a determinada clase de actividad, incluso a muy diferentes clases de actividad, y de la multiplicidad de inclinaciones y actividades humanas libres surge el libre, vivo y siempre joven organismo de la sociedad humana, libre, de las ocupaciones humanas, libres, que dejan de ser «trabajo» para identificarse con «satisfacción».<sup>27</sup>

Pero Stein era sólo un «hegeliano a mitad de camino» y, como tal, no podía esperarse de él que comprendiese el aspecto positivo de las cuestiones comunes. No prestó la suficiente atención al desarrollo de las ideas comunistas, sino que solamente las catalogó. Destacó la conexión entre el comunismo y el proletariado, pero no se preocupó bastante de la justificación de las exigencias de los comunistas.

El segundo de aquellos artículos titulado «Philosophie der Tat», era un intento de dar al comunismo una base filosófica. El concepto de Fichte de la actividad del yo era fundamental para la tesis de Hess. Según Hess lo que yo sé es que yo pienso que soy intelectualmente activo. Esta actividad intelectual es la fuente de toda realidad. «Si este acto se realiza sólo a medias y lo que piensa es diferente de lo que es pensado, entonces el espíritu está golpeando su cabeza contra un muro, contra una barrera que él mismo se ha creado y no ha derribado. Vaga dentro de un *cul-de-sac* y la acción está bloqueada».<sup>28</sup> La autoconciencia se convierte en una conciencia teológica. «Cuando lo que piensa y lo que es pensado se separan, la vida real y el yo vivo aparecen como externos el uno al otro. [...] Esta vida externamente imaginada es una reflexión vacía del vacío yo, la sombra de una sombra, el Dios teológico...»<sup>29</sup> Así, todos estos objetos e ideas, en el análisis final, debían ser reconocidos por la autoconciencia como pertenecientes a sí misma. De aquí la necesidad del ateísmo.

Hess pasaba luego de la filosofía a la política y a la re-

26. *Ibid.*, p. 207.

27. *Ibid.*, p. 207-8.

28. M. Hess, *Aufsätze*, p. 210.

29. *Ibid.*, p. 210.

ligión, porque «la libertad social es el resultado de la libertad intelectual o no tiene fundamento...»<sup>30</sup> Una vez más, señalaba que la filosofía alemana era tan ignorante del socialismo, como los socialistas franceses lo eran del pensamiento alemán sobre religión. La esencia de la religión y de la política era la de que ellas permitían que la vida real de los individuos reales fuese absorbida por un universal abstracto, irreal. Las revoluciones del pasado no habían conseguido, realmente, nada. «La revolución ha dejado intacto el dualismo [...] tanto la revolución espiritual como la social, tanto la alemana como la francesa, han dejado todo, realmente, como estaba.»<sup>31</sup> Incluso los jóvenes hegelianos estaban todavía apegados a una conciencia teológica, aún oponían el individuo al Estado, y, a lo sumo, llegaban a un anarquismo liberal, del que volvían a caer en una cierta concepción del estado teológico. La verdadera finalidad era que la actividad fuese voluntaria. Lo esencial del ateísmo, del comunismo y del anarquismo era que los hombres se fijasen sus propios límites y no fuesen limitados por algo que ellos no aceptasen. Para conseguir esto, sería necesaria una revolución, que no podría ser aplazada por mucho tiempo, ya que, después de los malos tiempos de la Restauración, las fuerzas del ateísmo y del comunismo estaban ahora en aumento.

El tercer artículo, mucho más breve, titulado «Die eine und ganze Freiheit», simplemente repetía que sería inútil el tratar de conseguir la libertad intelectual sin la sociedad social y viceversa, y destacaba que la «sangre vital» de esa libertad era la unidad de trabajo y satisfacción.

Se ha dicho que en esos artículos predomina la influencia de Feuerbach, pero Hess no es plenamente un discípulo de Feuerbach hasta finales de 1843 y la publicación de la *Deutsch-französische Jahrbücher*. Emplea una vez el término favorito de Feuerbach, «especie», pero, por otra parte, nada hay que demuestre la influencia de Feuerbach. Decir, como H. Arvon,<sup>32</sup> que los artículos de Hess se refieren constantemente a los temas fundamentales de las «Grundsätze» de Feuerbach, como si fuesen una cuestión de influencia, es sencillamente inexacto, porque las «Grundsätze» se publica-

30. *Ibid.*, p. 214.

31. *Ibid.*, p. 217.

32. H. Arvon, *Ludwig Feuerbach* (París, 1957), p. 107.

ron algunos meses *después* de escribir Hess sus artículos. El vocabulario y el contenido, especialmente del segundo artículo, «*Philosophie der Tat*», recuerdan mucho más el estilo de Bruno Bauer. Hees se hallaba, sin duda, familiarizado con las ideas de Bauer en aquel tiempo: las suyas fueron de las pocas clases a las que Hess, en compañía de Marx, asistía en 1841-42, y es indudable también que leyó sus obras, pues se refiere a la *Posaune* dos veces en estos artículos. Cuando Hess hablaba de la unidad de la filosofía alemana y del socialismo francés, se refería a la filosofía de los jóvenes hegelianos, que eran para él los representantes de la «más nueva filosofía». Bauer estaba reconocido en aquel tiempo (inmediatamente después de su destitución) como el más importante joven hegeliano. Según su converso, Engels, Hess consideraba el comunismo como la consecuencia necesaria de la filosofía joven hegeliana.

Una cuidadosa lectura, especialmente de la «*Philosophie der Tat*», demostrará que la influencia de Bauer es muy grande. La idea de que el ego autoconsciente era fundamental, de que esta autoconciencia tiene estadios, y de que la totalidad de la historia anterior no es más que el desarrollo del espíritu, que, para hacerse real, ha tenido que oponerse a sí mismo, estaba enteramente en el espíritu de Bauer. De Bauer procede también la idea de una dialéctica de dos términos y la exclusión de toda mediación: «Ya no puede haber ninguna negociación de "compromiso" entre el comunismo y el principio de la propiedad privada. Ahora comienza la auténtica y consciente lucha de principios».

Estos artículos ejercieron, indudablemente una considerable influencia sobre Marx. Lo que hacían era demostrar que el Estado y la propiedad privada eran también formas de la autoalienación del hombre, y que, en consecuencia, el criticismo debe ser político y social, tanto como filosófico y religioso. Hess fue el primero en señalar toda la importancia del enlace entre filosofía y comunismo francés, como el propio Marx decía en la introducción a los MSS. de París antes citada, y también Engels, en uno de sus artículos para la *New Moral World*. Lo que Hess hizo fue introducir la idea de evolución en el estático concepto del hombre de Feuerbach, dando así a su antropología una dimensión histórica, y también señalar el camino hacia un posible resultado positivo del criticismo negativo de los jóvenes hegelianos. Gracias al contacto personal con Hess y al estudio de

sus obras, Marx estaba capacitado para superar la posición vagamente liberal, democrática, que mantenía a finales de 1842. La «*Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*», escrita a finales de 1843, revela ya la influencia de Hess: la tesis básica de que Alemania, por su predominante posición filosófica, puede producir una revolución que la situará en la primera fila del progreso europeo es anticipada ya por Hess en el comienzo de «*Sozialismus und Kommunismus*», y la descripción del proletariado, en Marx, como libertador del conjunto de la sociedad está muy cerca de la de Hess, que, en realidad, nunca aceptó la idea de la lucha de clases. Pero donde la influencia de Hess se muestra todavía más es en ciertos pasajes de los MSS. de París, primera obra escrita de Marx, después de su conversión al comunismo. El propio Marx reconoce su deuda a Hess en su crítica de la propiedad privada:

La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales, que un objeto sólo es *nuestro* cuando nosotros lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es directamente comido, bebido, usado, habitado, etc., en fin, utilizado de algún modo. [...] Así, todos los sentidos físicos e intelectuales han sido sustituidos por la simple alienación de *todos* esos sentidos: el sentido de *tener* (sobre la categoría de *tener*, véase Hess en *21 Bogen*).<sup>33</sup>

Donde Marx está más claramente acorde con el espíritu de Hess es en los que podrían llamarse los pasajes «escatológicos» de los MSS. de París. La profecía de la última y definitiva anulación de todas las barreras, la conquista de la última unidad aquí en la tierra, ese anhelo que puede encontrarse en todas las obras de Hess está bien expresado en un famoso pasaje de los MSS. de París:

El comunismo es la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del enigma de la historia y sabe que él es esa solución.<sup>34</sup>

## 5. Hess y la «*Deutsch-Französische Jahrbücher*»

Hess empleó los meses siguientes a los ensayos de los *21 Bogen* en escritos diversos, una apreciación de Wilhelm

33. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 599.

34. *Ibid.*, p. 594.

Weitling, favorable, en general, pero criticándole por no ser suficientemente filosófico, y un manifiesto titulado «Lo que nosotros queremos», que permaneció inédito. Este contenía casi las mismas ideas que la «Philosophie der Tat», pero invertía las ideas anteriores de Hess acerca de la cuestión de la centralización, pues aquí aboga por la creación de entidades sociales lo más pequeñas posible.

Después de la supresión de la *Rheinische Zeitung*, Hess volvió a Colonia y permaneció allí hasta agosto, continuando su proselitismo, del que da este informe a Auerbach:

Como la *Rheinische Zeitung* ha dejado de publicarse, mientras yo estaba aún en París, me he dedicado exclusivamente al desarrollo filosófico del comunismo [...] y tengo la satisfacción de ver que mi actividad no es estéril. Los jóvenes hegelianos están ya, en parte, convencidos. [...] Puedo decirte, además, que estoy empezando a llevar a la práctica mi teoría de la Triarquía; a tal fin, tengo conexiones en Alemania, en Francia y en Inglaterra.<sup>35</sup>

Luego, cuando Ruge, juntamente con Marx y Fröbel, empezó a intentar la creación de un periódico que sustituyese a la *Rheinische Zeitung*, Hess naturalmente, se les unió. Ruge le visitó en Colonia, y los dos salieron para Bruselas, con el fin de ver si esta ciudad sería un lugar conveniente para editar desde allí el nuevo periódico. Consideraron que no, y se trasladaron a París, donde Hess presentó a Ruge a los comunistas a quienes él había conocido durante su estancia anterior —Dezamy, Blanc y Leroux—. Marx llegó poco después, y él y Hess estuvieron en estrecho contacto pues formaban parte del círculo que se mantenía alrededor de la *Deutsch-französische Jahrbücher*, al que pertenecían también Heine y Herwegh. La reputación de que Hess gozaba entonces es difícil del juzgar: Ruge habla de él más bien con tono protector, y sus posteriores opiniones están deformadas por su desavenencia con Hess, pero Heine, al menos, habla de Hess como de «uno de los más importantes de nuestros escritores políticos».<sup>36</sup> En París, Hess empleaba su tiempo en escribir artículos para periódicos alemanes, y también en escribir un ensayo destinado a la *Deutsch-französische Jahrbücher*, que fue, desde el punto de vista de su influencia sobre Marx, su obra más importante —el ensayo «Sobre la Esencia del Dinero».

35. M. Hess, *Briefwechsel*, p. 103.

36. H. Heines *Briefwechsel*, ed. F. Hirth (Munich y Berlin, 1917), II, p. 469.

Este ensayo fue escrito a finales de 1843 o a comienzos de 1844, y estaba destinado a la *Deutsch-französische Jahrbücher*. Hess ya había entregado la mayor parte del artículo a los editores, cuando se decidió, a causa de dificultades económicas, que el primer número de la *Deutsch-französische Jahrbücher* sería también el último, y, en consecuencia, el artículo de Hess no se publicó. Por eso, Hess escribía, dos años después, en una polémica dirigida contra Ruge:

Cuando se fundó en París la *Deutsch-französische Jahrbücher*, yo recibí de Fröbel y de Graziano,<sup>37</sup> los sostenedores del periódico, un anticipo por trabajos que ya les había entregado y también por algunos destinados al periódico y que todavía estaban en mi poder, aunque casi terminados (entre estos últimos, figuraba un ensayo, «Über das Geldwesen», del que yo había entregado ya la mayor parte a los editores de la *Deutsch-französische Jahrbücher*, y que no vio la luz hasta año y medio después, sencillamente porque la *Jahrbücher* de Graziano dejó de publicarse, inmediatamente después de comenzar...).<sup>38</sup>

De modo que Marx debió de leer por lo menos, la mayor parte del artículo de Hess antes de escribir el suyo, y más aún si se tiene en cuenta que Ruge estaba entonces enfermo, por lo que toda la responsabilidad editorial había caído sobre Marx. Hess tenía, desde luego, la impresión de que su artículo había sido un germen, porque acerca de él escribió:

Entre los recientes trabajos acerca de la esencia del dinero, los mejores han adoptado ideas que yo desarrollé, es decir, que el dinero es al mundo práctico lo que Dios es al mundo teórico, que él constituye la alienación de la idea de valor social, en plata o en aleación desde el punto de vista católico, o en papel moneda desde el punto de vista protestante. En otras palabras, el dinero es, simplemente, el símbolo inorgánico de nuestra presente producción social, que se ha liberado de nuestro control racional y, en consecuencia, nos domina.<sup>39</sup>

Tanto si Hess pensaba concretamente en Marx cuando escribió esto, como si no pensaba, las semejanzas entre el artículo de Hess y la «Judenfrage» de Marx son notables y sólo pueden ser explicadas sobre el supuesto de que Marx

37. Apodo con que Hess designaba a Ruge.

38. M. Hess, «Dottore Graziano oder Doktor Arnold Ruge in Paris», en *Die Gesellschaft* (1931), I., 178-9.

39. *Ibid.*

copió mucho del ensayo de Hess, en la creencia de que no se publicaría.

La importancia del ensayo de Hess radica en que es el primer intento de aplicar la idea de la alienación religiosa de Feuerbach en los campos de la vida económica y social. Esta idea ya había sido extendida, en la atmósfera de rápida secularización frecuente entre los jóvenes hegelianos, al campo de la vida política. Hess era el primero en profundizar hasta el nivel de la economía —a su parecer, el más fundamental—. Para ver esta progresión, nos basta comparar la definición de la vida como «actividad» al comienzo del ensayo de Hess, «Philosophie der Tat» escrito un año antes,<sup>40</sup> con la del comienzo de la «Über das Geldwesen»: «La vida es el intercambio de la actividad productiva.» El tema del artículo de Hees consiste en que la cooperación entre los hombres implicada en este intercambio ha evolucionado hasta tal punto que ahora es capaz de ser perfeccionada. Pero, en la sociedad actual, el hombre está separado de su esencia social, teóricamente, a través de la religión, y, prácticamente, a través del poder del dinero, que ha esclavizado a todos los hombres. Todos los valores se expresan en términos de dinero, y el resultado es una esclavitud peor que la de la antigüedad. La sociedad está atomizada, porque las corporaciones medievales han sido disueltas por concepciones tan antisociales como la de los Derechos del Hombre. Esto se ha producido con la ayuda de la alienación religiosa presente en el cristianismo, pero el judaísmo representa los males de la sociedad burguesa en su forma más grosera, y el símbolo de los cuales es el dinero. Ahora, esta forma de sociedad se ha sobrevivido a sí misma y tiene que dejar paso a otra basada en el amor.

En los artículos de Marx, hay el mismo concepto de los Derechos del Hombre como la expresión típica de la sociedad burguesa contemporánea y como un regreso a las corporaciones y comunidades estrechamente entrelazadas de la Edad Media. Hess dice:

El egoísmo práctico estaba sancionado, en cuanto que se declaraba que los hombres eran individuos singulares, y los verdaderos hombres eran personas abstractas, puras; los Derechos del Hombre eran proclamados como los derechos de los hombres independientes,

40. M. Hess, *Aufsätze*, p. 210.

41. *Ibid.*, p. 330.

y, por lo tanto, como la independencia de unos hombres de otros. Se decía que su separación e individualización eran la esencia de la vida y de la libertad, y las personas aisladas fueron marcadas como hombres libres, verdaderos y naturales.<sup>42</sup>

Y de nuevo:

Somos completos y conscientes egoístas que sancionan en libre competencia la guerra de todos contra todos, y, en los llamados Derechos del Hombre, los derechos de los individuos aislados, de las gentes privadas...<sup>43</sup>

Marx, en su «Zur Judenfrage» trata de los derechos, uno tras otro, y repite esta crítica. Dice, por ejemplo:

El derecho a la libertad está basado, no en la unión de los hombres entre sí, sino, más bien, en la separación de unos de otros. Es el derecho a esta separación, el derecho de un individuo limitado a sí mismo.<sup>44</sup> En cuanto al derecho de propiedad, el efecto de éste es que cada hombre ve en el otro, no la realización, sino, más bien, la limitación de su propia libertad.<sup>45</sup>

Hess piensa que la situación, en la Edad Media, no era, en modo alguno, tan mala: las posesiones de algunos hombres, por lo menos, tenían una significación y un carácter sociales. Los Estados y las corporaciones eran, ciertamente, asociaciones egoístas, pero tenían un carácter social y un espíritu comunal aunque éstos fueran limitados: «el individuo podía convertirse en parte de su esfera social de trabajo, y fundirse, de un modo incompleto, con la comunidad».<sup>46</sup> El punto de vista de Marx acerca de los Estados y las corporaciones es muy semejante; según él, la sociedad feudal tenía un carácter inmediatamente político, es decir, «los elementos de la vida cívica, como propiedad, familia, método de trabajo fueron elevados a elementos de la vida del Estado en la forma de soberanía, jerarquía y corporaciones»,<sup>47</sup> y, *pro tanto*, unían a los hombres, en lugar de separarlos.

Hess y Marx estaban de acuerdo también en que el elemento «social» es el más importante en todas las cuestiones. Para Hess, la esencia real de los individuos, su fuerza real

42. *Ibid.*, p. 339.

43. *Ibid.*, p. 345.

44. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 473.

45. *Ibid.*

46. M. Hess, *op. cit.*, p. 343.

47. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 476.



está en el intercambio de sus productos en el comercio y en la cooperación. Toda idea y actividad tiene su origen en el comercio y en el trabajo en común de los hombres.<sup>48</sup> Para Marx, la solución de la cuestión judía se halla en líneas similares: «La cuestión de la emancipación judía se convierte para nosotros en la cuestión de qué particular elemento "social" debe ser superado para emancipar a los judíos.» La respuesta a esta pregunta es idéntica para Hess y para Marx: es la misma clase de alienación que prevalece en la esfera religiosa la que ahora existe también en la esfera económica y está simbolizada por el dinero. «Lo que Dios es a la vida teórica —decía Hess—, el dinero lo es a la vida práctica del mundo invertido: la fuerza alienada de los hombres, su actividad reificada.»<sup>49</sup> Este dinero, tanto según Hess como según Marx, ha reducido todo, y sometido incluso al amor mismo, a su dependencia. «El dinero —decía Hess— es el valor de los hombres expresado en imágenes, la marca de nuestra esclavitud.»<sup>50</sup> El mundo moderno es un mundo en el que «nada, desde la más natural forma del amor hasta el intercambio de ideas en el mundo ilustrado, puede hacerse sin dinero».<sup>51</sup> Y Marx:

El dinero es el celoso Dios de Israel, a cuyo lado ningún otro Dios puede existir. El dinero rebaja a todos los dioses del género humano y los convierte en comodidades. El dinero es el universal y autosuficiente valor de todas las cosas [...] hasta la propia relación de la especie, la relación entre hombre y mujer, se convierte en un objeto de comercio.<sup>52</sup>

Tal estado de cosas, según Hess, tiene uno de sus más fuertes apoyos en la religión cristiana: «El cristianismo es la teoría, la lógica del egoísmo».<sup>53</sup> «La esencia del mundo moderno, el dinero, es la esencia del cristianismo realizada».<sup>54</sup> El punto culminante ha sido alcanzado en los judíos, cuya vocación es la de desarrollar el animal de presa en el género humano y que han cumplido esta vocación.<sup>55</sup> De la misma opinión es Marx:

48. M. Hess, *Aufsätze*, p. 331.

49. K. Marx, *op. cit.*, p. 481.

50. M. Hess, *Aufsätze*, pp. 334-5.

51. *Ibid.*, p. 335.

52. *Ibid.*, p. 339.

53. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 484.

54. M. Hess, *op. cit.*, p. 334.

55. M. Hess, *op. cit.*, p. 337.

56. Cf. M. Hess, *Aufsätze*, p. 315.

Desde el comienzo, el cristiano era el judío teorizante; por consiguiente, el judío es el cristiano práctico. Y el cristiano práctico se ha convertido en judío de nuevo. [...] El cristianismo es el sublime pensamiento del judaísmo; el judaísmo es la aplicación vulgar y práctica del cristianismo. Pero esta aplicación práctica sólo podía hacerse universal cuando el cristianismo como religión perfecta hubiera llevado a cabo, de un modo teórico, la alienación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.<sup>57</sup>

Estas semejanzas entre los dos textos son más que suficientes para justificar la afirmación de que Marx copió ideas de Hess en esta etapa. Desde luego, es de Hess de quien toma todos sus temas importantes en este momento crítico de su desarrollo, cuando empieza a convertir la esfera económica en el objeto de su inmediata atención. El artículo de Hess contiene también ciertas doctrinas que Marx sólo enunció después; por ejemplo, la de que el mal principal de la sociedad capitalista consiste en la superproducción y ésta da origen a la búsqueda de mercados más amplios.<sup>58</sup>

Las ideas de los MSS. de París sobre la alienación, en el sentido de que abarca tanto al trabajador como al capitalista, están aquí subrayadas dos veces por Hess.<sup>59</sup> La sección inicial «Über das Geldwesen»<sup>60</sup> acerca del origen y desarrollo de la industria y del comercio del hombre, visto en su estructura natural y social, recuerda la famosa primera afirmación del materialismo histórico, al comienzo de la *Deutsche Ideologie*, y la sección siguiente de Hess acerca del tema de que «el pensamiento y la actividad tienen su base única en el comercio y cooperación de los individuos»<sup>61</sup> se adelanta a la doctrina de Marx sobre la relación de base y superestructura y a su concepto de ideología.

Así pues, a comienzos de 1844, era Hess quien abría la marcha, pero su artículo, una vez leído por Marx, permanece inactivo en un cajón, durante año y medio antes de ser publicado en un oscuro periódico y olvidado. Ha sido calificado como «una de las más importantes publicaciones de la primera literatura socialista alemana»,<sup>62</sup> pero, para trans-

57. K. Marx, *Frühe Schriften*, I, p. 486.

58. Cf. M. Hess, op. cit., p. 333.

59. Cf. M. Hess, op. cit., pp. 335, 341-2.

60. Cf. M. Hess, op. cit., p. 330.

61. M. Hess, op. cit., p. 331.

62. E. Silberner, «Die Tätigkeit von Moses Hess», *Annali*, p. 431.

mitir su mensaje adoptó una voz más fuerte y más persistente.

## 6. Hess desde 1844 a 1848

Desde la desaparición de la *Deutsch-französische Jahrbücher* hasta aquella ruptura final entre Hess y Marx en febrero de 1848, es extremadamente difícil señalar los escritos de Hess, que son también más inconsistentes que de costumbre. Esto es debido al hecho de que Hess, sobre todo en 1846-47, estaba poniendo todo su esfuerzo en apropiarse de ciertos aspectos del sistema que Marx iba desarrollando —aspectos que eran incompatibles con el punto de vista fundamental de Hess—. El resultado es que, a pesar de que había muchos pasajes en sus escritos de aquel tiempo que parecían muy «marxistas», él volvía siempre a aquella forma de socialismo que él había creado y que es conocido, generalmente, como «verdadero socialismo». Este tipo de socialismo se inspiraba en la filosofía de Feuerbach, y su principal exponente en aquella época, juntamente con Hess, era Karl Grün, un fervoroso discípulo de Feuerbach, que después publicó sus cartas. Para aquel socialismo era fundamental el concepto de Feuerbach de la naturaleza humana o «especie», y este socialismo era «verdadero» por cuanto promovía la realización de esta especie. El factor más importante en aquella esencia humana era el amor, que tenía que ser el fundamento de la nueva sociedad. Así la mayor parte de la literatura de los «verdaderos socialistas» consiste en una defensa del amor y en una predicación contra el amor de sí mismo y el egoísmo que impiden la realización de aquella sociedad. Esto excluía todo recurso a la fuerza y toda rígida doctrina de la lucha de clases. El socialismo se justificaba por una apelación a los ideales morales, porque era recto y justo, no porque fuese necesario e inevitable. La esencia humana que Hess invocaba era algo común a todos los hombres y no radicalmente menoscabada por la posición de éstos en la sociedad.

A comienzos de 1844, Hess volvió a Colonia, a casa de su padre, reanudó sus estudios y continuó escribiendo artículos, entre los que «Die Sozialistische Bewegung in Deutschland» era el primer intento de escribir una historia del socialismo alemán. En aquella época, Hess rompió con Ruge,

el cual (según Hess —desgraciadamente, no tenemos información de Ruge acerca de este asunto—) reclamaba insistentemente la devolución del anticipo que había dado a Hess por los artículos para la *Deutsch-französische Jahrbücher*. Indudablemente, la diferencia se debía también a algo más profundo, pues Ruge se oponía a las ideas comunistas, e inmediatamente después rompió con Marx. A finales de 1844, Hess publicaba en *Vorwärts*, el periódico comunista editado en París, un catecismo del comunismo, titulado «Kommunistisches Bekenntnis in Fragen und Antworten». Este documento es el predecesor inmediato del *Communist Manifesto*, que inicialmente, estaba también bosquejado en forma de preguntas y respuestas. Contiene una sección acerca de la religión, típico de la concepción de los «verdaderos socialistas», y cuyas dos primeras preguntas son: «¿Qué religión debemos confesar todos? La religión del amor y de la humanidad. ¿Dónde está la morada de esta religión? En los corazones de todos los hombres buenos.» Esta clase de coloquio era totalmente inaceptable para Marx, y la diferencia había de resultar evidente después. Más afín a Marx era la anticipación de Hess al enunciado que luego se haría famoso: «El trabajo según la capacidad y el consumo según la necesidad es el verdadero principio de una unión racional».

A finales de 1844, Hess escribió un pequeño folleto, titulado *Die letzten Philosophen*, que consistía, principalmente, en una crítica de Stirner (cuyo libro había aparecido recientemente), con notas también sobre Bruno Bauer y sobre Feuerbach. La crítica principal de Hess a Stirner era, naturalmente, la de su egoísmo, que convertía a la sociedad en una guerra de todos contra todos. Stirner desea volver al reino animal, y Hess repite la crítica del individualismo y de los Derechos del Hombre que había utilizado ya en «Über das Geldwesen». Las notas sobre Feuerbach son interesantes, pues aunque al final del artículo dice que si Stirner y Bauer aprendiesen el uno del otro podrían imitar a Feuerbach y evolucionar hacia el socialismo, al principio del artículo sin embargo, su actitud respecto a Feuerbach es una actitud crítica: Feuerbach «admite que esta esencia (es decir, la del hombre) existe en cada hombre individual que la reconoce, lo cual es una falsedad filosófica, y cierta idea del Estado

moderno, puesto que el ser-especie sólo se realiza a sí mismo en una sociedad en la que todos los hombres puedan formarse a sí mismos, realizarse a sí mismos y desarrollar sus actividades».<sup>64</sup> Esto anticipa, de un modo muy general, como realmente lo hace la crítica de Stirner, el ulterior trabajo de Marx en la *Deutsche Ideologie*. A continuación, Hess siguió colaborando, irregularmente, con Marx y Engels, e incluso aportó un capítulo a la *Deutsche Ideologie*, pero no tardaron en separarse, aunque Hess continuó siendo un firme defensor de Marx en la Primera Internacional.

64. *Ibid.*, p. 384.

## Conclusiones

Los anteriores intentos de mostrar las deudas específicas de Marx a sus contemporáneos no pretenden, en absoluto, disminuir la importancia ni siquiera la originalidad de sus doctrinas. Es evidente que las ideas de cada persona son producto de su tiempo. Y Marx, con su inteligencia excepcionalmente perceptiva, obtuvo un inmenso beneficio del contacto con sus contemporáneos. De Bauer tomó su incisiva, e incluso macabra, crítica de la religión, que le sirvió de modelo para su análisis de la política, de la economía, etc.; de Feuerbach tomó una sistemática transformación de la filosofía de Hegel, rechazando la supremacía de la Idea hegeliana y partiendo de un radical humanismo; Stirner, el más negativo de todos los jóvenes hegelianos, impulsó a Marx a superar el humanismo de Feuerbach, un tanto estático; por último, Hess, el primer propagador de las ideas comunistas en Alemania, abrió el camino a la aplicación de las ideas radicales en el campo de la economía. La demostración de estas influencias, e incluso deudas, no implica disminución alguna de la estatura intelectual de Marx. Por el contrario, sólo el conocimiento de la escena intelectual contemporánea y de los conceptos que le son peculiares permite una justa apreciación de tan complejo pensador.

# Selección bibliográfica

## (A) HEGEL

### *Textos.*

Hegel, G. W. F. *Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner y J. Hoffmeister, Leipzig, 1925 y sigs.

### *Traducciones*

Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Mind*, trad. J. B. Baillie, Londres y Nueva York, Allen & Unwin, 2 vols., 1910.

Hegel, G. W. F. *Hegel's Philosophy of Right*, trad. T. M. Knox, Oxford, 1942.

Hegel, G. W. F. *Hegel's Political Writings*, trad. Sir Malcolm Knox, con introducción de Z. A. Pelczynski, Oxford, 1964.

Hegel, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hippolyte, París, 2 vols., 1939-4.

### *Comentarios*

Findlay, J. N. *Hegel: A Re-examination*, Allen & Unwin, Londres, 1958.

Hippolyte, J. *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, París, 1947.

Kaufmann, W. *Hegel*, Nueva York, 1965.

Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947.

Niel, H. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, París, 1945.

## (B) LOS JOVENES HEGELIANOS

### *Textos*

*Die Hegelsche Linke*, ed. K. Löwith, Stuttgart, 1962.

### *Comentarios*

Droz, J., Aycoberry, P. «Structures sociales et courants idéologiques en Allemagne prérévolutionnaire», en *Annali*, VI, Milán, 1963, pp. 164-236.

- Erdmann, J. *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, vol. 2, 2.ª ed., Berlin, 1870.
- Gebhardt, J. *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, Munich, 1963.
- Groethuysen, B. «Les Jeunes Hégéliens et les origines du socialisme contemporain en Allemagne», en *Revue de Philosophie*, vol. 95.
- Hook, S. *From Hegel To Marx*, London, 1936, reeditada 1962.
- Kolgen, D. *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland*, Berna, 1901.
- Lobkowitz, N. *Theory and Practice from Aristotle to Marx*, Notre Dame, 1967.
- Löwith, K. *Von Hegel zu Nietzsche*, 2.ª ed., Stuttgart, 1950.
- Mayer, G. «Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen», en *Zeitschrift für Politik*, 1931, págs. 1-117.
- Stuke, H. *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten*, Stuttgart, 1963.

#### (C) BRUNO BAUER

##### Textos

- Bauer, B. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, 3 vols., Leipzig, 1841-2.
- Bauer, B. *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, Leipzig, 1841, reimpresa en *Die Hegelsche Linke*, ed. K. Löwith, Stuttgart, 1962.
- Bauer, B. *Die Judenfrage*, Brunswick, 1843.
- Bauer, B. *Das entdeckte Christentum*, Zurich y Winterthur, 1843, ed. E. Barnikol, Jena, 1927.

##### Comentarios

- Barnikol, E. «Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 46, 1928.
- Bergh van Eysinga, G. A. van den, «Die Tätigkeit von Bruno Bauer 1839-42», en *Annali*, VI, Milán, 1964.
- Cesa, C. «Bruno Bauer e la filosofia dell'autoscienza (1841-43)», en *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Florencia, 1960.
- Gebhardt, J. «Karl Marx und Bruno Bauer», en *Politische Ordnung und menschliche Existenz*, Festgabe für E. Voegelin, Munich, 1962.
- Hertz-Eichenrode, D. *Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz*, Berlin, 1959.
- Kegel, M. *Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums*, Leipzig, 1908.

#### (D) FEUERBACH

##### Textos

- Feuerbach, L. *Sämtliche Werke*, ed. W. Bolin y F. Jodi, 2.ª ed., Stuttgart, 1959.



### **Traducciones**

- Feuerbach, L. *Essence of Christianity*, trad. Marian Evans, Londres, 1853.  
Feuerbach, L. *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althausser, París, 1960.

### **Comentarios**

- Arvon, H. *Ludwig Feuerbach, ou la transformation du sacré*, París, 1957.  
Bockmühl, K. *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie von Feuerbach und Marx*, Gotinga, 1961.  
Dicke, G. *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Colonia, 1960.  
Lange, M. «Ludwig Feuerbach und der junge Marx», Introducción a *Ludwig Feuerbach: Kleine philosophische Schriften*, Leipzig, 1950.  
Rawidowicz, S. *Ludwig Feuerbach Philosophie*, Berlín, 1931.

## **(E) STIRNER**

### **Textos**

- Stirner, M. *Kleinere Schriften, ...aus den Jahren 1842-47*, ed. J. Mackay, Berlín, 1898.  
Stirner, M. *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig, 1845.

### **Traducciones**

- Stirner, M. *The Ego and His Own*, trad. S. T. Byington, Londres, 1912.

### **Comentarios**

- Arvon, H. *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*, París, 1954.  
Basch, V. *L'individualisme anarchiste, Max Stirner*, París, 1904.  
Mackay, J. *Max Stirner. Sein Leben und sein Werk*, Berlín, 1898.

## **(F) HESS**

### **Textos**

- Hess, M. *Briefwechsel*, ed. Silberner, La Haya, 1959.  
Hess, M. *Philosophische und sozialistische Aufsätze, 1837-1850*, ed. Cornu und Mönke, Berlín, 1961.

### **Comentarios**

- Berlín, I. *The Life and Opinions of M. Hess*, 1959.  
Cornu, A. *Moses Hess et la gauche hégélienne*, París, 1934.  
Goitein, I. *Probleme der Gesellschaft und des Staates bei Moses Hess*, Leipzig, 1931.

- Lukács, G. «M. Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik», en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol. 12, Leipzig, 1926.
- Silberner, E. «Der Junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossener Quellen», en *International Review for Social History*, vol. 3, Assen, 1958.
- Silberner, E. «Die Tätigkeit von Moses Hess 1841-43», en *Annali*, Milán, 1963.
- Silberner, E. *Moses Hess*, Leyden, 1966.
- Zlocisti, T. *Moses Hess, Vorkämpfer des Sozialismus und des Zionismus*, 2.ª ed., Berlín 1921.

## (G) MARX

### Textos

- Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, Berlín, 1927 y sigs.
- Marx-Engels, *Werke*, Berlín, 1957 y sigs.
- Marx, K. *Frühe Schriften*, Stuttgart, 1962 y sigs.

### Traducciones

- Marx, K. *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. Bottomore y Rubel, Londres, 1956.
- Marx, K. *Early Writings*, ed. Bottomore, Londres, 1963.
- Marx, K. *The Holy Family*, trad. Dixon, Moscú, 1956.
- Marx, K. *German Ideology*, trad. Pascal, Londres, 1965.

### Comentarios

- Adams, H. *Karl Marx in his Earlier Writings*, Londres, 1940.
- Avineri, S. *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968.
- Barth, H. *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, 1945.
- Bekker, K. *Marx philosophische Entwicklung. Sein Verhältnis zu Hegel*, Basilea, 1940.
- Berlín, I. *Karl Marx*, 3.ª ed., Londres, 1963.
- Calvez, J. Y. *La Pensée de Karl Marx*, Paris, 1956.
- Cornu, A. *Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur oeuvre*, Paris, 1955-6.
- Cottier, G. *L'Athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes*, Paris, 1959.
- Delgaauw, *The Young Marx*, trad. Schütz y Redfern, Londres, 1967.
- Dupré, L. *Philosophical Foundations of Marxism*, Nueva York, 1966.
- Friedrich, M. *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*, Berlín, 1960.
- Hippolyte, J. *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1955.
- Kamenka, E. *Ethical Foundations of Marxism*, Londres, 1962.
- Popitz, H. *Der entfremdete Mensch*, Basilea, 1953.
- Rubel, M. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris, 1957.
- Thier, E. *Das Menschenbild des jungen Marx*, Gotinga, 1957.

**Tucker, R. *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1961.**  
**Wackenheim, C. *La Faillite de la religion d'après Karl Marx*, Paris, 1963.**

**(H) RUGE**

***Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter 1825-1880*, ed. Paul Nerrlich, 2 vols., Berlin, 1886.**

**A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris*, Leipzig, 1846.**

**A. Ruge, *Sämtliche Werke* Mannheim, 1847.**