

Marx, lector de Hegel

Notas para una sesión del seminario/curso de máster del profesor M. Jiménez a propósito del cap. IV de la *Fenomenología del Espíritu* (mayo 2009)

FRANCESC J. HERNÁNDEZ I DOBON

(francesc.j.hernandez@uv.es)

Departamento de Sociología y Antropología Social, Universidad de Valencia

Al maestro Manuel Jiménez

Durante mi estancia en París, en 1844, establecí relaciones personales con Proudhon. Lo menciono aquí porque, en cierto grado, soy culpable de su *sophistication*, como llaman los ingleses a la falsificación de los artículos comerciales. Durante largos y a menudo nocturnos debates, le contagié, para su gran perjuicio, con el hegelianismo, que por su desconocimiento de la lengua alemana no había podido estudiar como es necesario. Lo que yo comencé lo continuó, después de mi expulsión de París, el señor *Karl Grün*. Tenía, frente a mí, la ventaja de que, como profesor de filosofía alemana, no entendía nada del asunto.

(Carta de Karl Marx a J. B. Schweitzer, de 24-1-1865)

A lo largo de su vida, Karl Marx leyó y releyó la obra de G. W. F. Hegel, con un orden que recuerda la frase atribuida al realizador francés Jean Luc Godard: «Una historia debe tener un comienzo, un desarrollo y un final, pero no necesariamente en ese orden.» Sus escritos evidencian que Marx se enfrentó a los libros de Hegel en no menos de cinco ocasiones. Concretamente: 1ª) al poco tiempo de incorporarse a la Universidad de Berlín en 1837; 2ª) cuando se integra en el grupo de jóvenes hegelianos berlineses y participa de sus elaboraciones; 3ª) al someter a crítica, durante el verano de 1843, la filosofía del Estado de Hegel; 4ª) cuando redacta los manuscritos de París, entre abril y agosto de 1844; y 5ª) en el verano de 1857, cuando se plantea el método para desarrollar la que consideraba estrictamente su obra. En estas ocasiones, Marx fue, por así decir, profundizando en su comprensión de la filosofía de Hegel. Es por ello que hablaremos aquí de etapas. A continuación son descritas en detalle.

1. De la *Filosofía del Derecho* a la *Fenomenología* y, tal vez, la *Enciclopedia*

Disponemos de un escrito en el que Marx narra su primera lectura de Hegel, la carta a su padre de 10 de noviembre de 1837 (Marx, 1968, EB I: 3-11; cf. Galceran, 1982). Después de un año estudiando en la Universidad de Bonn, el joven Marx llega a Berlín. Le remite una carta a su padre muy precisa, para explicarle el «punto de tránsito» al que ha llegado desde su partida unos meses antes. Relata el viaje desde Tréveris (Trier), las poesías que compone para su novia y su inmersión en los estudios filosóficos y jurídicos en la capital prusiana. Detalla sus lecturas y la redacción de un manuscrito de derecho que prevé compuesto de una introducción («metafísica del derecho») y una «filosofía del derecho», de la que sólo compone una primera parte sobre el derecho privado, y cuya descripción permite identificar la influencia de la *Metafísica de las costumbres* kantiana. La minuciosidad de la carta no responde tanto al hecho de que Marx se dirija a un profesional del derecho, notable en su ciudad, como era su padre, cuanto al anuncio de la ruptura con el kantismo que profesaba el grupo de liberales en el que éste se encuadraba. El estudiante advierte que la obra que está redactando incurre en error porque presenta «la forma acientífica del dogmatismo matemático, en la que el sujeto le da rodeos a la cosa, raciocina de aquí para allá, sin que la cosa misma se configure como rico despliegue y vitalidad.» Y prosigue reiterando su clara asunción de la filosofía hegelica¹:

El triángulo, que permite al matemático construir y demostrar, permanece como una mera representación en el espacio, y no se desarrolla en nada ulterior; se le tiene que poner al lado de otros, ocupando otras posiciones, y las distintas situaciones le proporcionan relaciones y verdades distintas. Lo contrario sucede en la expresión concreta del mundo del pensamiento, como es el derecho, el Estado, la naturaleza, la filosofía toda; aquí tiene que ser observado el objeto mismo en su desarrollo, no pueden ser introducidas en él divisiones arbitrarias, la razón de la cosa misma tiene que rodar como antítesis en ella misma y en ella misma encontrar su unidad. (Marx, 1968, EB I: 5)

Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestaltete, von vornherein Hindernis, das Wahre zu begreifen. Das Dreieck läßt den Mathematiker konstruieren und beweisen, es bleibt bloße Vorstellung im Raume, es entwickelt sich zu nichts Weiterem, man muß es neben anderes bringen, dann nimmt es andere Stellungen ein, und dieses verschieden an dasselbe Gebrachte gibt ihm verschiedene Verhältnisse und Wahrheiten. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden.

El fragmento es claramente una paráfrasis de los párrafos cuadragésimo y siguientes del prefacio de la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 1981: 41 ss. y 2006: 142 ss.). Sin

1 Para no inducir a confusión, lo relacionado con el propio Hegel se denominará aquí «hegético» y se reservará el término «hegeliano» para sus discípulos. De modo análogo se hablará de «marxiano» para referir únicamente a Marx y «marxista» para considerar a sus seguidores.

embargo, el hecho de que amplíe la referencia al derecho y al Estado, aludiendo a «la naturaleza, la filosofía toda», apunta más allá. Siguiendo con la epístola, el joven Marx narra que, después del manuscrito sobre el derecho, se pone a componer un «sistema metafísico básico», que interrumpe cuando «reconoce nuevamente su falsedad». Le cuenta a su padre que estudia y escribe hasta enfermar y, casi disculpándose, que marcha a recuperarse a Stralau, en el Este de Berlín y a orillas del Spree, donde lee a Hegel y entabla relación con el grupo de jóvenes hegelianos.

Había caído el velo, mi sanctasanctórum estaba profanado, y tenía que instaurar nuevos dioses.

Desde el idealismo, que, dicho sea de paso, había comparado y alimentado con kantismo y fichteanismo, partí para buscar la idea en la realidad misma. Si anteriormente los dioses habitaban sobre la Tierra, ahora se habían convertido en su mismo centro.

Había leído fragmentos de la filosofía de Hegel, cuya grotesca melodía pedregosa no me había gustado. Todavía quise sumergirme una vez más en el mar, pero con el propósito firme de encontrar la naturaleza espiritual, tan necesaria, concreta y determinada como la corporal, y no ejercitar más juegos de esgrima, sino poner a la luz del sol la pura perla. [...]

Durante mi indisposición llegué a conocer a Hegel desde el principio hasta el final, así como a la mayoría de sus discípulos. Gracias a reuniones frecuentes con amigos en Stralow, acabé en un club de doctores, en el que se encuentran algunos profesores no numerarios y el más íntimo de mis amigos de Berlín, el Dr. Rutenberg. Aquí, en el debate, se hizo evidente la opinión a veces contrapuesta, y me encadené más firmemente a la actual filosofía mundial, de la que pensaba escapar [...] (Marx, 1968, EB I : 8-9 y 10)

Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden.

Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden.

Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten. [...]

Während meines Unwohlseins hatte ich Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler, kennengelernt. Durch mehre Zusammenkünfte mit Freunden in Stralow geriet ich in einen Doktorklub, worunter einige Privatdozenten und mein intimster der Berliner Freunde, Dr. Rutenberg. Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht [...]

Por lo tanto, sería razonable suponer que, tras un primer contacto anterior (tal vez en el curso precedente, que había cursado en Bonn, en un ambiente de romanticismo tardío) e insatisfactorio, Marx lee a Hegel, posiblemente comenzando con la *Filosofía del derecho*, teniendo en cuenta el objeto concreto de su estudio, y continuando con la *Fenomenología del espíritu*, o al menos su prefacio que es claramente parafraseado en la carta, y tal vez hojeando la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que sería aludida por las referencias a la naturaleza y la filosofía toda.

En el momento en que remite la epístola a su padre ya habían sido reeditadas las

grandes obras de Hegel publicadas en vida y sus opúsculos habían aparecido ya en la *Obras* preparadas por la Asociación de Amigos del Finado (Hegel, 1832), tanto los primeros tratados (*ibíd.*, I, 1832) como diversos escritos (XVI y XVII, 1834 y 1835) –salvo la pequeña enciclopedia de Núremberg (XVIII, publ. 1840). También en estas *Obras* habían sido editadas ya buena parte de las *lecciones* de Hegel: la *Filosofía de la Historia* (IX de 1837), *Estética* (X, tomos 1 y 2, de 1835 y 1837; el tomo 3 es de 1838), la *Filosofía de la religión* (XI y XII, 1832) y la *Historia de la Filosofía* (XIII y XIV, 1833, y XV, 1836), y este dato es importante porque, en cierto sentido, un segundo período en la lectura que Marx hace de Hegel tiene que ver fundamentalmente con las *lecciones*.

2. De la Filosofía de la religión a la Historia de la Filosofía y a la Lógica

Después de la publicación de la *Vida de Jesús* de David Strauss en 1835, los jóvenes hegelianos, en los que, como hemos visto, pronto se encuadra Marx, entienden que la filosofía de la religión es un campo óptimo para ejercitar la dialéctica contra los fundamentos teóricos del régimen prusiano. Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach se convierten en las figuras más destacadas de un grupo en el que el joven Marx pugna por destacar. Colaborará con Bauer, en dos libelos anónimos *La trompeta del juicio final contra Hegel, los ateos y los anticristos* (1841) y *La doctrina de Hegel de la religión y el arte, enjuiciada desde el punto de vista de la fe* (1842), en el que Marx parece ser que se ocupa de una amplia segunda parte: «El odio de Hegel contra la historia sagrada y el arte divino de la historiografía sagrada». Estos largos panfletos adoptan la estrategia de presentarse como redactados por piadosos antagonistas de Hegel, que desvelan que su filosofía de la religión deriva en definitiva de su filosofía del arte. De esta manera, como señalaba Lifschitz², «hacían contrastar la revolución francesa y el arte griego por un lado, con la prosaica moralidad, tan enemiga del arte, del Antiguo Testamento.» (Lifschitz, 1981: 41). Marx publica también unos artículos en los *Anuarios Alemanes* de Arnold Ruge en los que ensalza a Feuerbach frente a Strauss. De acuerdo con esta reivindicación de la dialéctica, Marx planea doctorarse e impartir lógica en la universidad (Enzensberger, ed., 1973: I, 3-4). Pero en 1841 Bauer es expulsado de Berlín y el gobierno prusiano depura a los hegelianos de las cátedras.

2 Lukács dedica *El joven Hegel* a Lifschitz, con el que había colaborado en Moscú.

Así pues, en esta segunda etapa se dibujan dos líneas de reflexión. La primera, la más evidente, relaciona la filosofía de la religión con la estética y se prolongaría hasta la historia de la filosofía, en particular la filosofía griega, intentando redescubrir la potencia dialéctica de la *Lógica* y la *Fenomenología*. La segunda línea, más latente, parte de la consideración del mundo griego, donde se enunció el ideal de la eticidad, y por tanto de los temas propios de la *Filosofía del derecho* (y sólo a título de posibilidad, que no consta explícitamente en la obra de Marx, de los escritos del período de Jena sobre derecho anteriores a la *Fenomenología*). Veamos con detalle la primera línea y cómo se articula con la segunda.

Además de las contribuciones mencionadas sobre la crítica de la religión, y ciertamente influidas por ésta (cf. Candel, 1988: 13), Marx había preparado una disertación doctoral sobre historia de la filosofía. En el texto incompleto conservado hay referencias a la filosofía de la religión hegética (cf. Marx, 1988: 93, donde cit. Hegel 1832, XII: 305-402), aunque el objeto de la tesis es enmendar la identificación simple entre la física de Epicuro y la de los atomistas que aparece en las *Lecciones de Historia de la Filosofía* de Hegel, que habían sido editadas en 1833. Para Marx ambas físicas se diferencian en la inclusión de la libertad que realiza Epicuro. Lo justifica así:

Hegel, sin duda, determinó de manera totalmente correcta el conjunto de los sistemas mencionados [en el párrafo anterior: epicureísmo, estoicismo y escepticismo]; sólo que en el plan admirablemente vasto y audaz de su historia de la filosofía, sólo desde el cual puede ser datada la historia de la filosofía, en el que, por una parte, era imposible entrar en detalles y, por otra parte, resultó obstaculizado este pensador colosal por su visión de lo que denominaba especulativo por excelencia para reconocer la elevada significación que tenían estos sistemas para la historia de la filosofía griega y el espíritu griego en general. Estos sistemas son la clave para la verdadera historia de la filosofía griega³. Una indicación más profunda sobre su vinculación con la vida griega se encuentra en el escrito de mi amigo *Köppen* «Federico el Grande y sus adversarios» (Marx, 1968, EB I : 261-262)

Hegel hat zwar das Allgemeine der genannten Systeme im ganzen richtig bestimmt; allein bei dem bewundernswürdig großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datiert werden kann, war es teils unmöglich, in das einzelne einzugehen, teils hinderte den riesenhaften Denker seine Ansicht von dem, was er par excellence spekulativ nannte, in diesen Systemen die hohe Bedeutung zu erkennen, die sie für die Geschichte der griechischen Philosophie und den griechischen Geist überhaupt haben. Diese Systeme sind der Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie. Über ihren Zusammenhang mit dem griechischen Leben findet sich eine tiefere Andeutung in der Schrift meines Freundes *Köppen* »Friedrich der Große und seine Widersacher«.

El libro citado, del también hegeliano Karl Friedrich Köppen (1808-1863), había aparecido en Leipzig sólo un año antes, en 1840, y había sido dedicado al propio Marx (hay una edición de obras escogidas de ese hegeliano, en 2 tomos, Berlín: Akad. Verlag, 2003, pero el libro en cuestión parece inencontrable). La edición de las *Obras* de Marx cita un

3 Esta idea, de filiación hegética, de que el sistema posterior ofrece la clave para el sistema anterior se repite en la *Introducción* de 1857, comentada más adelante.

pasaje (p. 39, probablemente siguiendo la biografía de Mehring, que incluye el mismo texto) que acredita la alusión de la disertación doctoral. Escribe Köppen:

Epicureísmo, estoicismo y escepticismo son los músculos nerviosos y sistemas digestivos del organismo antiguo, cuya unidad inmediata, natural, condicionaba la belleza y eticidad de la Antigüedad, y que se desmoronaron cuando pereció aquel organismo. (*Ibid.*, 665)

Epikureismus, Stoikismus und Skepsis sind die Nervenmuskel und Eingeweidesysteme des antiken Organismus, deren unmittelbare, natürliche Einheit die Schönheit und Sittlichkeit des Altertums bedingte und die beim Absterben desselben auseinander fielen (S. 39)

Pues bien, interpretando los fragmentos conservados de la disertación doctoral de Marx con la pauta indicada por Köppen, resulta claro que, con la apariencia de una especializada cuestión histórico-filosófica, se plantea una reflexión de mayor alcance sobre la idea de libertad, que conecta más bien con aquello que Hegel había expuesto en la *Filosofía del derecho* (cuya parte III versa sobre la «eticidad», remito en este punto al estudio de Maragat, 2002) y los escritos de Jena, entre los cuales la *Fenomenología del espíritu* (cuyo capítulo IV aborda las corrientes mencionadas) ya había sido parafraseada por Marx en la carta a su padre. O dicho en otros términos, se podría pensar que *sub specie* filosofía de la religión e historia de la filosofía, retornamos a partes nucleares de la *Filosofía del derecho* y la *Fenomenología del espíritu*. Precisamente en estos dos libros, como veremos, centrará Marx su relectura de Hegel en los años siguientes.

3. De nuevo, la *Filosofía del derecho* y ahora, críticamente, hacia la *Lógica*

Sin posibilidad de acceder a la docencia por la depuración de hegelianos, Marx se dedica al periodismo. Después de presentar su dimisión de la *Gaceta Renana* (marzo, 1843), contrae matrimonio (junio) y reside en Bad Kreuznach (muy cerca de Frankfurt y no lejos de su Tréveris natal) antes de partir hacia París (octubre). En el verano de 1843 elabora un manuscrito con una «Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel», donde copia y comenta los §§ 261-313 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Por tanto, su trabajo se refiere sólo a la sección tercera, «El Estado», de la parte tercera, «la Eticidad», que lee en la edición de Eduard Gans de las *Obras*, aunque deja por comentar los últimos 43 párrafos (Hegel, 1832, VIII [1833]: 323-406). El texto se interrumpe tras la transcripción del § 313, y en la página

siguiente se lee: «Índice. Transición y explicación en Hegel» (Marx, 1957, I: 333 n.; Marx, 1978: 158).

A lo largo de toda su vida, Marx procedía con un particular método de trabajo. Leía incansablemente y anotaba fragmentos de lo leído en cuadernos de excerptas. Después, sometía estos cuadernos a un peculiar sistema de subrayado y realizaba nuevos cuadernos con excerptas de las excerptas. Seguidamente, escribía libretas con índices de los cuadernos de excerptas o con disposiciones, esto es, tablas de futuros textos. Redactaba estos, según las disposiciones, en manuscritos, que revisaba reiteradamente hasta llegar a borradores de imprenta, que eran pasados a limpio por su mujer. En muchos casos, en la misma libreta aparecen textos que corresponden a momentos metodológicos distintos. Pues bien, siguiendo este método de «destilación» (descrito en Hernández, 1986), se entiende el significado de la anotación final. Después de comentar bastantes párrafos siguiendo el orden del texto de Hegel, Marx se apresta a realizar un índice de sus comentarios o esbozar una reflexión más general sobre «transición y explicación», porque precisamente ese es el tema que ha quedado patente. Más adelante volveré sobre ese procedimiento de trabajo.

En sus comentarios de los párrafos de la *Filosofía del derecho*, Marx sigue una línea de crítica basada en Feuerbach, que encuentra en las transiciones del texto el mismo desplazamiento especulativo que operaría en otras obras hegelicas, consistente en la sustitución de lo concreto por abstracciones fácilmente manejables. En las notas siguientes se puede observar cómo Marx cree reencontrar en la *Filosofía del derecho* el mismo proceder que resultaría criticable en la *Lógica* o en la «Filosofía de la naturaleza» (se supone que de la *Enciclopedia*). Al hilo de los párrafos 263-266, anota:

El hecho del que se parte no es concebido [o captado] como tal, sino como resultado místico. La realidad se convierte en fenómeno, y la Idea no tiene más contenido que este fenómeno. La Idea tampoco tiene ningún otro fin más que el fin lógico «de ser espíritu real, infinito, para sí». En este párrafo está formulado todo el misterio de la *Filosofía del derecho* y de la filosofía hegelica en general [...]

[A continuación, anota fragmentos de la *Filosofía del derecho*, §§ 263-266]

Por tanto, la transición de la familia y la sociedad civil al Estado político es la transición en la que el espíritu de aquellas esferas, que es *en sí* el espíritu del Estado, pasa a comportarse realmente como tal y como tal se es *real* desde dentro. La transición no es deducida, por tanto, de la esencia particular de la familia, etc., y de la esencia particular del Estado, sino de la relación *general* de *necesidad* y *libertad*. Se trata de la misma transición que se lleva a cabo en la *Lógica* desde la esfera de la esencia a la esfera del concepto. La misma transición es realizada en la filosofía de la naturaleza desde la naturaleza inorgánica a la vida. Siempre son las mismas categorías, que proporcionan el alma tan pronto a esta esfera como aquella. Sólo se trata de encontrar para las determinaciones concretas, individuales, las correspondientes determinaciones abstractas.

(Marx, 1957, I: 208-209)

Die Tatsache, von der ausgegangen wird, wird nicht als solche, sondern als mystisches Resultat gefaßt. Das Wirkliche wird zum Phänomen, aber die Idee hat keinen andren Inhalt als dieses Phänomen. Auch hat die Idee keinen andren Zweck als den logischen: »für sich unendlicher wirklicher

Geist zu sein«. In diesem Paragraphen ist das ganze Mysterium der Rechtsphilosophie niedergelegt und der Hegelschen Philosophie überhaupt. [...]

Der Übergang der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft in den politischen Staat ist also der, daß der Geist jener Sphären, der *an sich* der Staatsgeist ist, sich nun auch als solcher zu sich verhält und als ihr inneres sich *wirklich* ist. Der Übergang wird also nicht aus dem besondern Wesen der Familie etc. und dem besondern Wesen des Staats, sondern aus dem *allgemeinen* Verhältnis von *Notwendigkeit* und *Freiheit* hergeleitet. Es ist ganz derselbe Übergang, der in der Logik aus der Sphäre des Wesens in die Sphäre des Begriffs bewerkstelligt wird. Derselbe Übergang wird in der Naturphilosophie aus der unorganischen Natur in das Leben gemacht. Es sind immer dieselben Kategorien, die bald die Seele für diese, bald für jene Sphäre hergeben. Es kommt nur darauf an, für die einzelnen konkreten Bestimmungen die entsprechenden abstrakten aufzufinden.

Y más adelante, en su comentario del párrafo 270, vuelve a la carga:

La esencia de las determinaciones del Estado no es el hecho de que sean determinaciones del Estado, sino que puedan ser consideradas en su forma más abstracta como determinaciones lógico-metafísicas. El interés verdadero [Lo que le interesa de verdad] no es la *Filosofía del derecho*, sino la *Lógica*. El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento se encarne en determinaciones políticas, sino que las determinaciones políticas existentes se volatilicen [se evaporen] en pensamientos abstractos. El momento filosófico no es la lógica del asunto, sino el asunto de la lógica [o también: no es la lógica de las cosas, sino las cosas de la lógica]. La *Lógica* no está al servicio de la demostración del Estado, sino que el Estado está al servicio de la demostración de la *Lógica*. [...]

Dejando de lado las determinaciones concretas, que podrían haber sido sustituidas perfectamente por otras determinaciones concretas de otra esfera, por ejemplo, de la física, y por tanto resultan inesenciales, estamos ante un capítulo de la *Lógica*.

La sustancia tiene que «dirimirse en diferencias conceptuales, que, gracias a aquella sustancialidad, son del mismo modo determinaciones reales y firmes». La esencia de esta frase pertenece a la *Lógica* y está lista antes de la *Filosofía del derecho*. Por el hecho de que estas distinciones conceptuales son aquí distinciones de «su eficacia» (del Estado) y las «determinaciones firmes» son «poderes del Estado», este paréntesis, de empíria política, pertenece a la *Filosofía del derecho*. El paréntesis es sólo, como se entiende por sí mismo, un *hors d'oeuvre* del desarrollo auténtico. Cf., por ejemplo, p. 347 [§ 270, agregado].

«La necesidad consiste en que el todo ha sido dirimido en las distinciones conceptuales y que este ser dirimido proporciona una determinación firme y sostenible, que no está fijo como muerto, sino que, en la disolución, se genera constantemente.» Cf. también la *Lógica*.

(Marx, 1957, I: 216-217)

Das Wesen der staatlichen Bestimmungen ist nicht, daß sie staatliche Bestimmungen, sondern daß sie in ihrer abstraktesten Gestalt als logisch-metaphysische Bestimmungen betrachtet werden können. Nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das wahre Interesse. Nicht daß das Denken sich in politischen Bestimmungen verkörpert, sondern daß die vorhandenen politischen Bestimmungen in abstrakte Gedanken verflüchtigt werden, ist die philosophische Arbeit. Nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik ist das philosophische Moment. Die Logik dient nicht zum Beweis des Staats, sondern der Staat dient zum Beweis der Logik. [...]

Mit Auslassung der konkreten Bestimmungen, welche ebensogut für eine andere Sphäre, z.B. die Physik, mit andern konkreten Bestimmungen vertauscht werden können, also unwesentlich sind, haben wir ein Kapitel der Logik vor uns.

Die Substanz muß »sich in Begriffsunterschiede dirimieren, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche, feste Bestimmungen sind«. Dieser Satz – das Wesen gehört der Logik und ist vor der Rechtsphilosophie fertig. Daß diese Begriffsunterschiede hier Unterschiede »seiner« (des Staats) »Wirksamkeit« und die »festen Bestimmungen« »Staatsgewalten« sind, diese Parenthese gehört der Rechtsphilosophie, der politischen Empirie. So ist die ganze Rechtsphilosophie nur Parenthese zur Logik. Die Parenthese ist, wie sich von selbst versteht, nur *hors d'oeuvre* der eigentlichen Entwicklung. Cf. zum Beispiel p. 347 [§ 270, Zusatz]:

»Die Notwendigkeit besteht darin, daß das Ganze in die Begriffsunterschiede dirimiert sei und

daß dieses Dirimierte eine feste und aushaltende Bestimmtheit abgebe, die nicht totfest ist, sondern in der Auflösung sich immer erzeugt.« Cf. auch die Logik.

Así pues, la crítica consiste en evidenciar la reducción de la *Filosofía del derecho* a *Lógica*, y la abstracción de lo concreto que esta efectúa, una objeción que se repite desde Feuerbach hasta la reclamación de lo concreto de Adorno (resulta recomendable la lectura de Baselga, 2009).

4. Y otra vez la *Fenomenología*... ¿por qué?

En octubre de 1843 Marx llega a París y a finales de febrero de 1844 aparece el primer y único número de la revista *Anales franco-alemanes*, que edita con Arnold Ruge, y donde se publica un breve artículo suyo sobre la *Filosofía del derecho* de Hegel, basado en el manuscrito de Bad Kreuznach. A fines de marzo se produce la ruptura entre ambos (cf. la descripción de Ruge en Enzensberger (ed.) 1973: 21-22). En julio entabla amistad con P. J. Proudhon y en agosto publica unos artículos contra Ruge. Envía cartas a Feuerbach, para que colabore en sus proyectos editoriales, sin saber que Ruge ya le había prevenido en mayo sobre su carácter: «Marx es más irritable y violento que la mayoría, más si está agotado por el trabajo, después de tres o cuatro noches sin haber ido a la cama.» (*ibíd*, 23-25). Efectivamente, en abril Marx había comenzado a elaborar una serie de excerptas y manuscritos, que concluiría hacia el mes de agosto. Entre las excerptas encontramos unos extractos de la *Fenomenología del espíritu* y en los manuscritos una parte denominada «Crítica de la dialéctica de Hegel». Los manuscritos fueron publicados, atendiendo a las disposiciones sobre reordenación, a modo de obra en 1932 como *Manuscritos del año 1844 sobre economía y filosofía* o *Manuscritos de París*. Ahora bien, como muestra la tabla siguiente, el orden de la edición del texto (disposición vertical), no coincide con el orden de redacción, a juzgar por la paginación original (disposición horizontal), que se puede reconstruir fácilmente (cf. las notas del editor de Marx 1978).

	1 ^{er} ms.	2 ^o ms.	3 ^{er} ms.											
Prólogo													XXXIX- XL	
1^{er} ms.														
Salario	I-XV													
Beneficio	I-XVI													
Renta	I-VI VIII-XII XVI-XXI													
Trabajo enajenado	XXII- XXVII													
2^o ms.														
		[Parte perd.]												
Propiedad privada		...XL- XLIII												
3^{er} ms.														
Propiedad privada y trabajo (apend. 2 ^o ms., XXVI)			I-III											
Propiedad privada y comunismo (apend. 2 ^o ms., XXVI)				III-XI										
Necesidades, producción y división del trabajo						XIV- XVII		XVIII- XXI		XXXIV- XXXVIII				
Dinero													XLI- XLIII	
Crítica de la dialéctica de Hegel					XI-XIII		XVII- XVIII		XXIII*- XXXIV					

(*) La numeración original pasa por error de la XXI a la XXIII y de la XXIV a la XXVI

Este esquema permite apreciar dos cosas, que quedan disimuladas en la edición habitual del texto, que postpone el fragmento filosófico. Por una parte, la reconsideración que hace Marx de Hegel parte del tema de la propiedad privada y, por otra parte, está entrelazada con la parte del manuscrito sobre «necesidades, producción y división del trabajo» e, incluso, con el «prólogo». Esto significa que, atendiendo a su ubicación, el manuscrito sobre Hegel se desarrolla tomando como base los temas de la *Filosofía del derecho* pero insertándose en el

tratamiento de las categorías de la economía⁴. Marx, por así decir, trae a colación a Hegel con una doble función. Su relectura resulta «necesaria» en un doble frente: a) respecto de la crítica de la religión, que en su caso se travestía de crítica histórico-filosófica y abocaba a la crítica del derecho, le resulta «necesaria» al hegelianismo la confrontación con la dialéctica hegética; b) y respecto a la crítica de la economía, que es a la que se dirige su crítica de la religión, etc., también es precisa la confrontación con la dialéctica hegética. (Por analogía con Kant, se podría decir que la dialéctica de Hegel imprimiría un giro copernicano, que vendría a salvar del dogmatismo de la «trascendencia» hegeliana y del empirismo categorial económico)

a) Las últimas frases del «prólogo», que (véase la tabla anterior) siguen a las consideraciones sobre Hegel, afirman explícitamente que, con las breves anotaciones realizadas, no se concluye la consideración necesaria de la dialéctica de Hegel.

De manera precisa, la *crítica teológica*, por mucho que en los comienzos del movimiento fuera un factor [momento] real del progreso, no es considerada en última instancia más que la culminación y consecuencia, desfigurada en *caricatura teológica*, de la antigua *trascendencia filosófica* y en concreto la *hegelica* [y también: la hegeliana]. Representar en sí esta interesante justicia de la historia, según la cual la teología, desde siempre el punto podrido de la fil[osofía], resulta determinante también en la disolución negativa de la filosofía (es decir, en su proceso de putrefacción), representar, digo, esta némesis histórica lo demostraré [o lo documentaré] detalladamente en otra ocasión.

(Ms. 3, p. XL, en Marx, 1968, EB I : 469-470)

Genau angesehen ist die *theologische Kritik* – so sehr sie im Beginn der Bewegung ein wirkliches Moment des Fortschritts war – in letzter Instanz nichts anders als die zur *theologischen Karikatur* verzerrte Spitze und Konsequenz der alten *philosophischen* und namentlich *Hegelschen Transzendenz*. Diese interessante Gerechtigkeit der Geschichte, welche die Theologie, von jeher der faule Fleck der Phil[osophie], nun auch dazu bestimmt, die negative Auflösung der Philosophie – d.h. ihren Verfaulungsprozeß – an sich darzustellen – diese historische Nemesis werde ich bei anderer Gelegenheit ausführlich nachweisen.

Pero no se trata sólo de saldar cuentas con el hegelianismo, realizando la pirueta no sólo de lanzar a Hegel contra Hegel, sino de arrojarlo contra los mismos hegelianos; esto es, no se trata sólo de la «crítica de la crítica crítica» (como reza el título del primer libro que publicó Marx: *La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer & consortes* o, incluso, del manuscrito de *La ideología alemana*), sino de una exigencia propia del desarrollo teórico. Lo explica Marx en las notas que siguen al texto anterior:

4 Actualmente, resulta innecesario adjetivar la «economía» como «política» o «nacional». Recuérdese que en el siglo XVIII se plantea la necesidad de definir la disciplina que ocuparía un lugar intermedio entre aquellas que ya había determinado Aristóteles sobre los asuntos domésticos y ciudadanos. Así, en la correspondiente entrada de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert, J. J. Rousseau define como «economía política» la nueva disciplina, cuyo objeto no sería otro que la «sociedad civil» (o burguesa) o la «nación», en la terminología de los siglos XVIII y XIX. Con la caída en desuso de la ciencia de la administración doméstica, el nombre de la nueva disciplina ha perdido su adjetivo, que todavía aparece en los escritos de Marx y Engels.

Por el contrario, de mi desarrollo se infiere hasta qué punto los descubrimientos de *Feuerbach* sobre la esencia de la filosofía⁵ harían necesaria todavía (por lo menos, en orden a su *demostración*) una confrontación crítica con la dialéctica filosófica.

(Ms. 3, p. XL, en Marx, 1968, EB I : 470)⁶

Inwiefern dagegen *Feuerbachs* Entdeckungen über das Wesen der Philosophie noch immer – wenigstens zu ihrem *Beweise* – eine kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Dialektik nötig machten, wird man aus meiner Entwicklung selbst ersehn.

Pues bien, las consideraciones sobre Hegel en el manuscrito tercero (pp. XI y siguientes) parten precisamente de que la crítica del hegelianismo a partir de Hegel, esto es, la autocrítica que no habría realizado el mismo hegelianismo, no es una cuestión «*aparentemente formal*», sino «en realidad *esencial*» (p. XI, Marx, 1968, EB I : 578).

Recuérdese la línea de crítica, inspirada en Feuerbach, que Marx había aducido contra los párrafos de la *Filosofía del derecho*, a saber, que el proceder de Hegel escamoteaba el asunto, al trasladarlo al reino abstracto de la lógica. El momento filosófico, se decía allí, no es la lógica del asunto, sino el asunto de la lógica; lo concreto se volatiliza en lo abstracto, etc. *Pero esto no es suficiente*. Feuerbach, el único de los hegelianos que, según el manuscrito de Marx, «mantiene una relación *seria, crítica*, con la dialéctica hegeliana» (p. XII, Marx, 1968, EB I : 569) resulta todavía insatisfactorio, ya que «concibe la negación de la negación como *mera* contradicción de la filosofía consigo misma», y por tanto, el concepto concreto «es aún pensamiento que quiere superarse con sus propios medios» (p. XIII, Marx, 1968, EB I : 570 n.), y de este error nos puede sacar precisamente ¡la *Fenomenología*! Dicho de otro modo. Si se critica a Hegel porque lo concreto se torna abstracto, y por tanto se contraponen lo concreto a lo abstracto, ese último «lo concreto» se ha vuelto abstracto, se ha convertido en su contrario, y por tanto la crítica resulta inocua. Pero si contemplamos la representación rigurosa de la «dialéctica de la negatividad» que Hegel realiza en la *Fenomenología del espíritu*, podemos entender el sentido histórico de esa crítica (hegeliana), y por tanto también de la propia representación (de la *Fenomenología*). Y adelantando la argumentación de Marx, que será detallada a continuación, podríamos decir que la crítica de los hegelianos a Hegel, en tanto negación de su filosofía, expresa aquello que realmente es, su verdad, pero esta verdad, precisamente al ser negación de la crítica del hegelianismo (que se orientaba a descubrir la falsedad), desvela también la verdad de éste, y este movimiento por el que la negación es

5 La expresión parece jugar irónicamente con el título de la obra de Feuerbach *La esencia del cristianismo*.

6 Texto de Marx tachado con un trazo vertical. Estos trazos corresponden, como se ha explicado, al proceso de reelaboración de sus manuscritos, e indican probablemente que esa formulación era importante o había sido recogida en un escrito posterior.

afirmación, que a su vez es negación de la negación, que ahora adopta una nueva configuración, y así sucesivamente, es aquello que resulta «extraordinario» (p. XXIII, Marx, 1968, EB I : 574) de la *Fenomenología*. Veamos esto en detalle, siguiendo la exposición de Marx.

Después de enunciar la crítica al hegelianismo ya mencionada (pp. XI-XIII), Marx hace un pequeño resumen del sistema de Hegel, con un breve apunte sobre la tabla de la *Fenomenología del espíritu* y la de la *Enciclopedia*, considerando la lógica, la naturaleza y el espíritu. A continuación enuncia el doble fallo de Hegel (pp. XIII y XVII-XVIII): 1º) Cuando Hegel concibe, por ejemplo, la riqueza o el poder político como seres (*Wesen*) enajenados del ser humano, esto sólo es concebido en sus formas intelectuales [de pensamiento, *Gedankenform*]; estas formas únicamente serían enajenaciones del saber absoluto, que es donde desemboca el proceso, como queda de manifiesto en la *Fenomenología*. 2º) Pero al considerar toda forma intelectual como enajenación del saber absoluto, la experiencia de la conciencia no es más que la dialéctica del pensamiento puro. Dicho de otro modo, lo que el ser humano produce se convierte en una abstracción que se resuelve en el saber absoluto, pero este resolverse también le es enajenado, ya que la conciencia que puede tener del proceso queda proyectada en el movimiento del espíritu.

Pues bien, a pesar de que la *Fenomenología del espíritu* expone «la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo», el saber absoluto, con el que se cierra, no es a su vez negado. Y habría de serlo, en la medida en que no es más que el resultado de un proceso de enajenación del ser humano, cuya verdadera existencia se tornaría abstracta (cf. p. XXIX), como indicaba el hegelianismo. Pero, a su vez, éste, el hegelianismo, también ha de ser negado, en la medida en que se mantiene, como Hegel, dentro del movimiento del espíritu. O dicho de otro modo, la crítica de la enajenación también tiene que ser negada en lo que tiene de extrañamiento, a fin de que emerja aquella crítica que quedaba «soterrada, turbia y mistificadora, inconsciente de sí misma.» (p. XVIII, v). Y en este punto, la *Fenomenología* mostraría su verdad (negándose a ella misma, claro está). Es decir, cuando Hegel, por citar un ejemplo del extracto de Marx del último capítulo de la *Fenomenología* (una pieza, tal vez anterior, que Marx cose al manuscrito que se está comentando), copia textos como: «El espíritu seguro de sí mismo en su existencia, no tiene como elemento de esa existencia otra cosa que este saber de sí; el declarar y decir que aquello que él hace, lo hace conforme a la convicción que él tiene de su deber, este su lenguaje es la validez de su acción» (Hegel, 2006: 894) y Hegel anota junto a «validez» la palabra «dinero», acentuando la proximidad entre los

términos alemanes «Gelten» y «Geld», respectivamente, y subraya el término «Handeln», que es la «acción» y «el comerciar» (Marx, 1978: 434). La negación de esas nociones en su abstracción, el hecho de que representen enajenaciones de relaciones concretas, que diría el hegelianismo, tiene a su vez que ser negado (la autocrítica del hegelianismo a la que se refería Marx), para que quede en evidencia el estado de cosas en que aquellas relaciones *tienen que* presentarse de manera mistificada. En ese sentido, frente a la crítica neokantiana (como la que justificaba su larga epístola a su padre de 1837) o hegeliana, puede afirmar que «desde el momento que esta mentira es constitutiva, carece de sentido seguir hablando de una acomodación de Hegel a la religión, al Estado, etc.» (Marx, 1968, EB I : 573, Marx, 1978: 425) Es decir, la *Fenomenología del espíritu* nos salva, por así decir, de la *Filosofía del derecho* o de la *Filosofía de la religión*, precisamente porque, siendo coherente con ella misma, es negada como figura de la conciencia, ya que representa una enajenación, que a su vez es la verdad de su época. Parafraseando la paradoja de Epiménides el cretense, que no es más que una versión clásica de la dialéctica, cuando miente dice la verdad y cuando dice la verdad miente. O dicho con una expresión habitual del profesor Jiménez: el viejo Hegel estaba esperando a sus jóvenes discípulos, para acabar enseñándoles su dialéctica. El mismo Marx afirma explícitamente en el manuscrito que la *Fenomenología*, «por más negativa y crítica que parezca», «realmente y muchas veces» se ha «adelantado a la evolución posterior», frente al positivismo y el idealismo ingenuo (ms. III, p. XIII). Pero entonces, ¿qué hacer? Tirar del mismo hilo. Si, como apunta Marx, «el punto de vista de Hegel es el de los modernos economistas nacionales» (p. XXIII, Marx, 1968, EB I : 574) (y con esta anotación abre el camino del meticuloso análisis de *El joven Hegel* de Lukács, que precisamente subraya la función de la economía en la configuración de la dialéctica, cf. Lukács, 1976), se requiere una crítica de la economía, según el motor de la *Fenomenología*. Es esta crítica la que permite superar el «idealismo ingenuo» del hegelianismo y, por otro lado, el «positivismo» de la economía. Llegamos así al punto b).

b) Lo que pretende hacer el joven Marx al imbricar su reconsideración de la dialéctica de Hegel en la determinación del marco categorial de la economía es no sólo realizar la autocrítica del hegelianismo, como hemos visto en a), sino también defenderse del positivismo. En este punto Marx no hace más que aplicar la crítica al dogmatismo matemático que ya asumió con sus manuscritos kantianos sobre el derecho privado de 1837. Sin embargo, su elaboración es, todavía, muy precaria. «Necesidades» (recuérdese la relación entre el «sistema de las necesidades» y la sociedad «civil» en la *Enciclopedia* y la *Filosofía*

del derecho), «producción», «división del trabajo», «dinero», «propiedad privada», «salario», «beneficio» y «renta», que son los conceptos que aparecen en los manuscritos (véase el esquema anterior), no encuentran todavía su articulación dialéctica. En todo caso, la crítica al «trabajo enajenado» de los manuscritos se construye sobre la crítica hegeliana (incluso Marx parece disfrutar con la reiteración de referencias religiosas), pero no va más allá, no alcanza su «autocrítica». Tendrán que pasar bastantes años para que esto se produzca, si es que acaece.

5. La *Introducción* de 1857

«La historia de todas las sociedades hasta ahora es la historia de la lucha de clases». Con esta rotunda afirmación se abre el primer epígrafe, «burgueses y proletarios» del celeberrimo *Manifiesto del partido comunista*, que redacta Marx entre diciembre de 1847 y enero de 1848. Se podría ver en esa lucha de clases, que siempre «acaba con una configuración revolucionaria de toda la sociedad o con el hundimiento conjunto de las clases en lucha», una trasposición de la dialéctica del señor y del siervo, más cuando las dos formulaciones se podrían resumir en el conflicto entre dos partes que encarnan autoconciencias opuestas.

Esta interpretación, sin embargo, tiene que ser cuestionada. La «lucha de clases» se presenta en el célebre *Manifiesto* como una categoría en la que encajarían diversos antagonismos entre grupos sociales (que ni tan siquiera están unívocamente definidos), y por tanto ella misma sería una forma ahistórica, a la que se podría aplicar la crítica al dogmatismo matemático, mencionada anteriormente. Marx es consciente de ello, como acredita un texto que escribe en 1857, inmediatamente después de releer a Hegel y en el preciso momento en el que comenzó el intento definitivo de redactar su obra.

Como hemos visto, durante su estancia en París intentó elaborar una *Crítica*, de la que produjo algunos manuscritos como los citados más arriba. Después que se trasladara a Londres, entre el verano de 1850 y finales de 1852, ensayó de nuevo componer una *Economía*, para la que acumuló libretas de excerptas y manuscritos, pero que no adoptó la forma de manuscrito definitivo al no encontrar editor. La acometida definitiva, que llevaría a que aparecieran dos libros incompletos que Marx consideraba estrictamente su obra, comenzó en 1857, y condujo a la edición, en 1859, del primer tomo de la *Contribución a la crítica de*

la economía política, y en 1867, al libro primero de *El capital. Crítica de la economía política*.

En el verano de 1857, Marx comienza a redactar una serie de cuadernos, publicados posteriormente como *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política* y citados habitualmente por el término alemán *Grundrisse* (sobre este asunto, cf. Rosdolsky, 1978, y Zeleny, 1968). Como en los casos anteriores, Marx se siente particularmente aguijoneado (trabajando incluso por las noches «como un loco» en la «síntesis» de sus estudios, como escribe en la carta a Engels de 8 de diciembre) por tres factores:

a) Una coyuntura de crisis, que haría urgente su aportación (véanse, entre otras, las cartas de Marx a Engels de 8 y 12.12.1857 y a Lassalle de 21.12.1857, Marx 1957, XXIX: 225, 232 y 548, y en general la correspondencia de 1856-1857, *Ibid.*, XXIX: 85-86, 106, 123, 153, 161, 198, 207, 216-217, 208-213 y 219-221, cf. Bologna, 1974; por cierto que resulta ahora particularmente de actualidad un repaso de esa correspondencia sobre la crisis).

b) El agravamiento de la situación familiar (cf. Enzensberger, ed., 1973, I: 263, y la correspondencia, Marx, 1957, XXIX: 83, 97, 105 y 110; en julio muere un hijo, Enzensberger, ed., 1973, I: 265 y 276-277);

c) El enfrentamiento con los «socialistas». En julio de 1857 comienza a extractar las *Harmonies Économiques* de Frederic Bastiat; y la obra de H. C. Carey, *Principles of Political Economy. Part the first, of the Laws of the Production and Distribution of Wealth*. Pronto interrumpirá la recensión: «Es imposible proseguir con estos sinsentidos.» (Marx 1957, XLII: 13).

Las «armonías de Bastiat» le recuerdan a Marx las «contradicciones económicas» de Proudhon (el *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 1846, contra el que ya había redactado su *Miseria de la filosofía*), una argumentación económica que incurre en «robinsonadas», en una mistificación del devenir histórico. Pero tampoco otras teorías económicas, de signo contrario, como las tesis liberales decimonónicas, están libres de problemas, porque, aún aceptando el conflicto, mantienen las determinaciones de la producción al margen de la historia, esto es, naturalizan las relaciones de producción capitalistas. ¿Desde qué posición teórica criticar ambas orientaciones y, al tiempo, organizar el material que Marx está acumulando? Para «darle forma» al conjunto (cf. carta de Marx a Lassalle, 12.11.1858, Marx 1957, XXIX: 566) resultará providencial la relectura de la *Lógica* de Hegel y una cierta reconsideración de la dialéctica, rigurosamente contemporáneas al inicio de la redacción definitiva de su obra.

Del primer elemento, la relectura de la *Lógica*, da cuenta la carta de Marx a Engels de 14.1.1858:

Por lo demás, encuentro algunos lindos desarrollos. P. ej., he tirado por la borda toda la doctrina del beneficio tal como existía hasta ahora. En el *método* de la elaboración, el hecho de que *by mere accident* volviese a hojear la *Lógica* de Hegel, me ha sido de gran utilidad (Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel que pertenecieron a Bakunin⁷ y me los envió de regalo). Si alguna vez llegara a tener tiempo para un trabajo así, me gustaría muchísimo hacer accesible a la inteligencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta, que es *lo racional* en el método que descubrió H[egel], pero que al mismo tiempo mistificó. (Marx 1957, XXIX: 260)

Marx no aclara la fecha del envío. En una carta precedente a Engels, datada el 6 de julio de 1857, Marx comenta que Freiligrath le había escrito «algunas líneas» (Marx 1957, XXIX: 149). Recuérdese que ese mes fallece un hijo de Marx. Si los volúmenes acompañaban a esas «líneas», entonces se produciría una sincronía entre la relectura de Hegel y la elaboración del borrador.

Hay una segunda circunstancia relevante en ese momento, a saber, una reconsideración de la dialéctica. El abogado Ferdinand Lassalle, un socialista que mantiene una cierta relación con Marx, y que más adelante será considerado uno de los pioneros del movimiento socialista, publica entonces *La filosofía de Heráclito de Éfeso el Oscuro*. El libro fue editado en dos tomos, el primero de los cuales tiene fecha de 1858. Se editaría a comienzos de año o tal vez viera la luz antes o Marx tuviera acceso al borrador, porque éste le remite a Engels una demoledora crítica del texto de Lassalle en una carta de 1 de febrero:

Heráclito el Oscuro, por Lassalle el Claro, es *au fond* una compilación muy pueril. Cada una de las muchas imágenes con las que en Herácl[ito] se pone de relieve la unidad de la afirmación y de la negación, le brindan *in steps* a Lassalle la oportunidad de pronunciarse y de obsequiarnos, siempre extensamente, algún extracto de la *Lógica* de Hegel, procedimiento *hardly* beneficioso. Lo hace como un escolar que tiene que demostrar en su ejercicio que ha estudiado a fondo el «ser», el «fenómeno» y el «proceso dialéctico». Si un escolar se propone especular al respecto, se puede estar seguro de que, después de todo, apenas será capaz de conducir el pensamiento de acuerdo con la receta prescrita y según las formas sacramentales [*sic*]. Éste es exactamente el caso de nuestro Lass[alle]. El tipo parece haber tratado de explicarse a sí mismo la *Lógica* de Hegel por medio de Heráclito, sin cansarse nunca de recomenzar perpetuamente este proceso. [...] [A] pesar de la fatuidad de este tipo de pretender que Heráclito ha sido hasta ahora un libro inaccesible, no ha agregado absolutamente nada nuevo, en lo que concierne al punto principal, a lo que ha dicho Hegel en su *Hist[oria] de la fil[osofía]*. Sólo lo presenta en detalle, lo que naturalmente podría haberse hecho con sobrada amplitud en 2 pliegos de imprenta. [...] Hay una sentencia de *Heráclito el Oscuro* que, a fin de explicar la transformación de todas las cosas en sus opuestos, dice: «Así, el oro se transforma en todas las cosas y todas las cosas se transforman en oro.» El oro, dice Lassalle, es aquí el dinero (lo que es justo) y el dinero es valor. Por consiguiente, el ideal es lo universal, el uno (valor); y las cosas, lo real, lo particular, lo múltiple. Emplea esta notable muestra de penetración para darnos en una larga nota una exposición de sus descubrimientos en la ciencia de la economía política. Cada palabra es un desatino, pero presentada con notable pretenciosidad. En esto veo un indicio de que el hombre se propone presentar en su segunda gran obra la economía política a la manera hegeliana. Aprenderá a sus expensas que llevar una ciencia mediante la crítica al punto en que pueda ser expuesta dialécticamente, es una cosa enteramente distinta de

7 Bakunin se interesó en su juventud por las obras de Kant, Fichte, del cual publicó traducciones al ruso, Schelling y Hegel. En los años 40 residió en París y Suiza. El literato Ferdinand Freiligrath también estuvo en Suiza hacia 1844-45, tal vez entonces se produjo la transacción de los volúmenes de Hegel. Después coincidió con Marx en Londres y llegó a escribir para la *Neue Rheinische Zeitung*, que dirigió el propio Marx.

aplicar un sistema lógico abstracto, de confección, a vagas nociones de ese mismo sistema. (Marx, 1957, XXIX, 274-275)

Los fragmentos citados presentan algunos elementos que es conveniente subrayar. En primer lugar, Lassalle describe una trayectoria muy semejante a la que hemos visto que siguió el propio Marx: parten de una formación jurídica y de un interés por la dialéctica, ambos redactan una primera obra que se define por referencia a algún texto hegelico, ya sean las *Lecciones de Historia de la Filosofía*, en el caso de Marx, o éstas y la *Lógica*, en el caso de Lassalle. En ambos casos se trata de reconsiderar filosofías griegas. Ahora bien, la cuestión de fondo no es, propiamente, histórico-filosófica, sino que tiene que ver con la dialéctica, un asunto que Marx sintetizaría en 2 pliegos de imprenta, esto es, en unas 32 páginas, como dice en esta carta y en la citada anteriormente. Para dar una idea, ésa es precisamente la extensión de la primera edición del *Manifiesto comunista*. Además de esto, la carta deja claro que para Marx llevar una ciencia a exposición dialéctica no es lo mismo que «aplicar un sistema lógico abstracto» a algunas nociones. Y esta tesis compromete la misma elaboración que Marx está realizando precisamente en ese momento; es decir, suscita la cuestión de cómo llevar a exposición dialéctica su crítica de la economía política. O dicho de otro modo: Marx parece que está destacando en la obra Lassalle aquello en lo que no quiere incurrir. Pero la cuestión inversa, a saber, cómo proceder, queda abierta. El lugar donde esta cuestión se plantean teóricamente es un cuaderno de 1857, en el que Marx incluye lo que sería publicado décadas después como «Introducción a la crítica de la economía política», texto que será glosado a continuación.

Comentar la «Introducción a la crítica de la economía política» (como se hace a continuación, y se recomienda que el lector tenga a la vista alguna edición para seguir mejor la explicación) requiere sortear no pocas «trampas». La primera la tiende el propio Marx en el prólogo del primer tomo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* (Marx, 1957, XIII: 7-11). Afirma en el segundo párrafo de este célebre texto:

Aunque había esbozado una introducción general, prescindo de ella, pues, bien pensada la cosa, creo que el adelantar los resultados que han de demostrarse, más bien sería un estorbo, y el lector que quiera realmente seguirme deberá estar dispuesto a remontarse de lo particular a lo general. En cambio, me parecen oportunas aquí algunas referencias acerca de la trayectoria de mis estudios de Economía Política. (Marx, 1957, XIII: 7)

Y, en el último párrafo, antes de la consigna final, reitera:

Este esbozo sobre la trayectoria de mis estudios en el campo de la Economía Política debe solamente demostrar que mis ideas, cualquiera que sea el juicio que merezcan y por mucho que choquen con los prejuicios interesados de las clases dominantes, son el fruto de largos años de concienzuda investigación. (Marx, 1957, XIII: 11)

Diese Skizze über den Gang meiner Studien im Gebiet der politischen Ökonomie soll nur beweisen, daß meine Ansichten, wie man sie immer beurteilen mag und wie wenig sie mit den interessierten Vorurteilen der herrschenden Klassen übereinstimmen, das Ergebnis gewissenhafter und langjähriger Forschung sind.

No deja de resultar sorprendente que, aunque Marx deja claro explícitamente que el prólogo citado no pretende «adelantar los resultados que han de demostrarse» y que, «en cambio», su pretensión es únicamente avanzar «algunas referencias», un mero «esbozo» sobre la trayectoria de sus estudios, el texto haya sido acogido por el marxismo con hiperbólico entusiasmo. El primer comentarista del texto, F. Engels, afirmaba en su recensión de la *Contribución*, publicada un par de meses después de que apareciera el primer cuaderno, que la tesis «el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general» resultaba un descubrimiento revolucionario en la economía política y en las ciencias históricas (Marx, 1957, XIII: 470). A continuación citaba el amplio párrafo del prólogo (desde «Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes...» hasta «...Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo.», (Marx, 1957, XIII: 9), que ilustraría las consecuencias prácticas de la tesis central: «No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia», y que Engels identifica como la «concepción materialista de la historia»⁸. Sin embargo, el entusiasmo manifestado por Engels y por una parte de la tradición marxista con las tesis del prólogo de 1859 no puede hacer olvidar que el mismo Marx ha afirmado, como hemos visto, que en él no pretende «adelantar los resultados que han de demostrarse», y que tal proceder resultaría en cualquier caso «un estorbo». ¿Por qué Engels, inaugurando una larga tradición, desoyó estas advertencias? Téngase en cuenta que las tesis que Engels entresaca son aquéllas a las que él mismo había llegado años antes. El párrafo que Engels cita se antecede de la frase de Marx (formulada en pretérito): «El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así:» (Marx, 1957, XIII, 8). A continuación

8 Otros marxistas, como Lenin (en su artículo «Karl Marx» del *Diccionario Enciclopédico Granat*, edición de 1915) o Stalin (en el capítulo «Sobre el Materialismo Dialéctico y el Materialismo Histórico», del *Compendio de la Historia del Partido Comunista (Bolchevique) de la URSS*, aprobado en 1938), reiteran el entusiasmo engelsiano y reproducen exactamente el mismo pasaje del prólogo

del párrafo, el mismo Marx declara: «Friedrich Engels [...] había llegado por distinto camino [...] al mismo resultado que yo.» (Marx, 1957, XIII: 10). La coincidencia entre ambos les llevó a, según el prólogo, «contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con lo ideológico de la filosofía alemana» (*ibid.*), es decir, a elaborar el manuscrito que se editaría póstumamente como *La ideología alemana*. Se podría suponer, por tanto, que hay una discrepancia entre la redacción de Marx y la lectura de Engels, entre la distinción que el primero establece entre los «resultados» y el «esbozo de la trayectoria», y la conjunción de ambas en la «concepción materialista de la historia» que defiende el segundo. Pero esta suposición no está exenta de problemas: el mismo Marx dirigía la revista *Das Volk* donde Engels publicó la recensión citada del primer fascículo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política*. En cualquier caso, queda sobre la mesa la eventual discrepancia entre los «resultados» y la «concepción materialista de la historia», una cuestión que podemos revertir sobre el comentario de la «Introducción a la crítica de la Economía Política»: ¿qué (otro) resultado se alcanza en sus páginas? ¿por qué enunciarlo sería un «estorbo»? Ésta es la cuestión central, cuya resolución exige precisamente ubicar el manuscrito del 1857 en el contexto de la relectura de Hegel.

Al principio de este epígrafe se advertía de una «trampa» que tiende el prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía Política* al referirse a la «Introducción» de 1857. Escribía allí Marx que «había esbozado una introducción general». No hay duda que la frase se refiere al texto publicado en el conjunto de las *Grundrisse*. Sin embargo, no se puede deducir del mismo que se trate de «una» introducción general. Marx no afirma haber «redactado» una introducción, sino únicamente haberla «esbozado». La terminología de Marx sugiere la analogía pictórica. Haber esbozado un cuadro puede significar realizar una serie de bocetos, estudios parciales o borradores de la composición general. No hemos de caer en la trampa de pensar que el anuncio de Marx se refiere a «un» texto, algo así como un borrador para la imprenta. De cualquier modo, será el comentario de «la» –estas comillas resultan ya ineludibles– «Introducción a la crítica de la Economía Política» la que tendrá que permitir resolver este asunto.

Vayamos con la letra de la «Introducción a la crítica de la Economía Política». Las traducciones habituales comienzan con cuatro títulos consecutivos. Literalmente:

Introducción
I. Producción, consumo, distribución, cambio (circulación)
1) Producción
Individuos autónomos. Ideas del siglo XVIII

Esta batería de titulares⁹ tiende una segunda e importante trampa. El peculiar método elaborativo de Marx y el celo organizador de los editores se aúnan para inducir una conclusión falaz (o más de una, si consideramos el escrito como una «Introducción» al manuscrito de las *Grundrisse*, a las que antecede, y no a la crítica de la Economía Política). Una lectura poco atenta podría concluir, al observar los títulos citados y otros que aparecen más adelante, que nos encontramos ante una redacción que responde a un esquema anterior. El autor glosaría un repertorio de temas previamente establecido. Hemos de retroceder un poco para eliminar esta representación. La portadilla del cuaderno donde se encuentra la «Introducción a la crítica de la Economía Política» (facsimilar en Marx 1957, XLII: 17) presenta una gran letra «M», seguida de la datación del comienzo del cuaderno (Literalmente: «Londres 23 agosto '57»), un nombre («Laura Marx», redactado por una mano diferente y obviado en todas las traducciones) y un índice con el «Contenido» (véase en Marx 1957, XLII: 16, OME, XXI: 4). Nos encontramos pues, como hemos visto, ante uno de los muchos cuadernos, algunos pertenecientes a sus hijas, que Marx redactó y que posteriormente marcaba (la «M» bien podría significar la inicial de *Method*, es decir, «método») y extractaba en otros cuadernos, a veces indicando únicamente la tabla de sus contenidos, para preparar su obra definitiva. Volvamos con la letra de la «Introducción».

El objeto de nuestra investigación es ante todo la *producción material*.
(ms. 5; Marx, 1957, XLII: 19; OME XXI: 5).

Der vorliegende Gegenstand zunächst die *materielle Produktion*.

Marx, como comenta a continuación, sienta esta tesis contra «Smith y Ricardo» y las «robinsonadas del siglo XVIII» y, en el siguiente párrafo, explica que «el punto no habría que tocarlo en absoluto, si esta estupidez, que tenía un sentido y una razón entre los hombres del siglo XVIII, no hubiera sido introducida de nuevo de forma seria en plena economía política por Bastiat, Carey, Proudhon, etc.» (ms. 6; Marx, 1957, XLII: 20; OME XXI: 7). Ya se ha hecho referencia a este factor. Coinciden todos los autores, según Marx, en demostrar «la eternidad y armonía de las relaciones sociales existentes» (ms. 7; Marx, 1957, XLII: 21; OME XXI: 8), olvidando la múltiple articulación de la producción (la producción en general,

9 Los epígrafes derivan de las notas de Marx y también de otras dos fuentes: la «Reseña» del cuaderno «M», según las «Reseñas de mis propios cuadernos», que en la edición original de las *Grundrisse* (1939-41, reproducción fotomecánica 1953) ocupan la p. 952 y en OME XXII: 486 (este fragmento no se encuentra en Marx, 1957) y el «Contenido», anotado por el mismo Marx al concluir la redacción del cuaderno, cf. Marx, 1957, XLII, p. 16, facsimilar en la p. 17; no se encuentra en la versión que ofrece *Ibid.*, XIII, pp. 615-642.

que dice Marx), sus diferentes determinaciones. Los dos párrafos siguientes¹⁰ son meros apuntes provisionales. Marx pretende distinguir la producción en general de la producción general y de la producción particular. La letra desvela el carácter provisional del texto («... tiene que ser desarrollado en otro lugar (más adelante). Finalmente [...] Igualmente tampoco es éste el lugar para desarrollar...»), que concluye en una enumeración de puntos a tratar: «Producción en general. Ramas de la producción particular. Totalidad de la producción.» (ms. 8; Marx, 1957, XLII: 21; OME XXI: 8)¹¹.

En tres páginas y algunas líneas de manuscrito Marx ha redactado lo que se podría considerar un primer comienzo. Ha puesto sobre la mesa no menos de dos cuestiones importantes para nuestro tema. La primera, la relación entre la «sociedad civil» y el proceso de «individualización»¹², un tema que se elabora precisamente de la *Filosofía del derecho* de Hegel¹³: la apariencia del individuo aislado emerge en «la época de las relaciones sociales más desarrolladas hasta el momento». La segunda cuestión tiene que ver con el procedimiento dialéctico. Literalmente afirma:

Para Proudhon, entre otros, es naturalmente agradable desarrollar histórico-filosóficamente el origen de una relación económica, cuya génesis no conoce, mitologizando que a Adán o a Prometeo se les ocurrió, ya lista, una idea, que fue introducida, etc. No hay nada más árido que fantasear sobre un *locus communis*. [...]

Podría parecer, en consecuencia, que, para hablar de la producción en general, tendríamos o bien que seguir el desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde un principio que tenemos que ver con una época histórica determinada, por ejemplo, con la moderna producción burguesa, que es en realidad nuestro auténtico tema.

(ms. 6-7; Marx, 1957. XLII: 20; OME XXI: 7).

Für Proudhon u. a. ist es natürlich angenehm, den Ursprung eines ökonomischen Verhältnisses, dessen geschichtliche Entstehung er nicht kennt, dadurch geschichtsphilosophisch zu entwickeln, daß er mythologisiert, Adam oder Prometheus sei auf die Idee fix und fertig gefallen, dann sei sie eingeführt worden etc. Nichts ist langweilig trockner, als der phantasierende *locus communis*. [...]

Es könnte daher scheinen, daß, um überhaupt von der Produktion zu sprechen, wir entweder den geschichtlichen Entwicklungsprozeß in seinen verschiedenen Phasen verfolgen müssen, oder von

10 Ambos párrafos están unidos en la trad. de Pedro Scaron, publicada por la editorial Siglo XXI en el primer tomo de los *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borrador), 1857-1858*; y en la trad. de Javier Pérez, en el vol. XXI de las incompletas Obras de Marx y Engels, de la editorial Crítica-Grijalbo, que es el primer tomo de las *Líneas fundamentales de la crítica de la Economía Política («Grundrisse»)*.

11 Hay que remarcar la referencia al «mercado mundial». Esta disposición se repetirá en el cuaderno II de las *Grundrisse*, y ocuparía el libro sexto de una obra cuyo primer libro sería *El capital*. Lo que Marx publicó en 1867 sólo era el primer tomo, del primer capítulo de la primera sección, sobre la producción de capital, de ese proyecto.

12 Marx parece adelantarse a algunas tesis de Giddens, Beck o Bauman cuando escribe: «La época que genera este punto de vista, el del individuo aislado, es precisamente la época de las relaciones sociales más desarrolladas hasta ahora (y desde este punto de vista, generales)».

13 Se esboza en los escritos sobre filosofía de la historia de Kant, pero se tematiza en los textos de Hegel sobre la eticidad de Jena y en la *Filosofía del derecho*, como se puede constatar en los análisis de Honneth.

vornherein erklären, daß wir es mit einer bestimmten historischen Epoche zu tun haben, also z.B. mit der modernen bürgerlichen Produktion, die in der Tat unser eigentliches Thema ist.

Marx parece determinar tres procedimientos: el desarrollo histórico-filosófico, el seguimiento del desarrollo histórico en sus diferentes fases y la tematización de una época histórica determinada. Marx deja de lado, por mitologizador, el primer procedimiento. Pero también, adviértase, descarta el segundo, precisamente porque, como se deduce del texto, puede incurrir en la misma «eternización de las relaciones de producción históricas» cuando se olvida que el elemento común «obtenido y aislado mediante la comparación» es «algo múltiplemente articulado que se dispersa en diferentes determinaciones» (ms. 7; Marx 1957, XLII: 21; OME XXI: 8). Por ello, su obra tratará de una época histórica, la del capital. Recuérdense la invitación al lector para «remontarse de lo particular a lo general» del prólogo de 1859. Ahora bien, ¿en qué procedimiento tendríamos que ubicar las afirmaciones sobre la determinación de la conciencia por el ser social o sobre la revolución social como contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales, que entusiasmaban a Engels de la descripción de Marx de la trayectoria de sus estudios, o la emblemática tesis, ya citada, del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848): «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases»...?

Tras la relación de temas a considerar, con las anotaciones privadas ya mencionadas, Marx escribe:

Está de moda anteponer al estudio de la economía una parte general –y es precisamente la que figura bajo el título de «Producción» (ver, por ejemplo, J. St. Mill)– en la que son tratadas las *condiciones generales* de toda producción.

(ms. 8; Marx, 1957, XLII: 22; OME XXI: 9).

Es ist Mode, der Ökonomie einen allgemeinen Teil vorherzuschicken – und es ist grade der, der unter dem Titel »Produktion« figuriert (siehe zum Beispiel J. St. Mill) –, worin die allgemeinen Bedingungen aller Produktion abgehandelt werden. Dieser allgemeine Teil besteht oder soll angeblich bestehn.

La noción «condiciones generales», y el desarrollo que efectúa a continuación de la misma, parecen ignorar las tres páginas anteriores sobre las «determinaciones generales». Nos encontramos, pues, ante un segundo comienzo. Por algún motivo, Marx ha interrumpido la redacción y parece ensayar un nuevo principio. Podemos especular sobre la razón de tal proceder. El primer principio se había centrado en las representaciones propias del siglo

XVIII, pero el siglo XIX ya había cubierto más de la mitad de su curso. Sería necesario enfocar la cuestión refiriendo los últimos desarrollos de la economía, y Marx apunta a John Stuart Mill. El texto tiende nuevas trampas. Se diría que la aparición de Mill es casual, ya que, por dos veces (en el texto citado y al final de la misma página del manuscrito), Marx introduce la clausula «ver, por ejemplo, J. St. Mill». Tal repetición resulta sintomática. John Stuart Mill no es un ejemplo cualquiera, sino un, si se permite la expresión, ejemplar. Precisamente, Marx y J. S. Mill son coetáneos, ambos cultivan la economía, la política, la lógica (aunque uno sea dialéctico y el otro inductivista), la historia, etc., pero sus trayectorias biográficas son radicalmente antitéticas (el directivo de la Compañía de Indias Orientales y parlamentario frente al mísero periodista revolucionario) y, lo que es más importante, en el británico se trenzan de manera potente un conjunto de corrientes que Marx identifica nítidamente como el objeto de su crítica: el utilitarismo, el positivismo, el liberalismo, etc. En definitiva, escribe Marx, J. S. Mill incurre en la misma naturalización o eternización de las relaciones históricas: «son introducidas subrepticamente relaciones *burguesas* como si se tratara de leyes naturales incontestables de la sociedad in abstracto.» (ms. 8-9; Marx, 1957, XLII: 22; OME XXI: 10).

Dos páginas del manuscrito después del segundo comienzo, Marx realiza una síntesis que parece reiterar la discrepancia entre el seguimiento del desarrollo histórico (la concepción de la historia) y el estudio de una época histórica:

Resumiendo: hay determinaciones comunes a todos los estadios de la producción, que pueden ser fijadas como generales por el pensamiento; pero las llamadas *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos, con los que no es posible comprender ningún estadio histórico, real, de la producción.

(ms. 10; Marx, 1957, XLII: 24; OME XXI: 11).

Zu resümieren: Es gibt allen Produktionsstufen gemeinsame Bestimmungen, die vom Denken als allgemeine fixiert werden; aber die sogenannten *allgemeinen Bedingungen* aller Produktion sind nichts als diese abstrakten Momente, mit denen keine wirkliche geschichtliche Produktionsstufe begriffen ist.

A continuación, dedica unas 13 páginas, prácticamente la mitad del cuaderno, a comentar las diferentes rúbricas que los economistas ponen al lado de la producción, es decir, la relación de la producción con la distribución, el cambio y el consumo. En todos los casos critica la naturalización de las relaciones y remite las cuestiones suscitadas al estudio de la producción, que, como ya ha reiterado, tiene que circunscribirse a una época determinada. Tras estas consideraciones, nuevamente un párrafo explícitamente conclusivo, redactado con

una terminología inequívocamente hegética y que ya presagia un nuevo comienzo:

El resultado al que llegamos no es el de que la producción, la distribución, el cambio y el consumo son idénticos, sino que todos son miembros de una totalidad, diferencias dentro de la unidad. (ms. 20-21; Marx, 1957, XLII: 34; OME XXI: 23).

Das Resultat, wozu wir gelangen, ist nicht, daß Produktion, Distribution, Austausch, Konsumtion identisch sind, sondern daß sie alle Glieder einer Totalität bilden, Unterschiede innerhalb einer Einheit.

A esta altura del comentario ya parece claro que Marx no está redactando «una» Introducción a la crítica de la economía política, sino acumulando esbozos en un cuaderno, cada uno de los cuales profundiza en el anterior. Esta impresión queda totalmente confirmada a partir del párrafo siguiente:

Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos con su población, con su distribución en clases, la ciudad, el campo, el mar, las diferentes ramas de la producción, exportación e importación, producción y consumo anual, precios de las mercancías, etc. (ms. 21; Marx, 1957, XLII: 34; OME XXI: 24)

Wenn wir ein gegebenes Land politisch-ökonomisch betrachten, so beginnen wir mit seiner Bevölkerung, ihrer Verteilung in Klassen, Stadt, Land, See, den verschiedenen Produktionszweigen, Aus- und Einfuhr, jährlicher Produktion und Konsumtion, Warenpreisen etc.

¿Qué sentido tiene tal enumeración de rúbricas después de muchas páginas de distinciones entre producción en general, producción general y producción particular, si nos referimos al primer comienzo, o producción, distribución, cambio y consumo, si nos referimos al segundo? Adviértase que la relación citada prescinde totalmente de lo escrito anteriormente y presenta un, llamémosle, tercer comienzo. Podemos suponer una buena razón para tal proceder. Después de analizadas las «robinsonadas» propias del s. XVIII y la evolución de la disciplina en el s. XIX (en el caso de, «por ejemplo», J. S. Mill), Marx está en condiciones de describir el proceder común de la economía política. Ahora bien, si no se advierte este esfuerzo de autoclarificación, la manera como análisis y redacción marchan acompañadas, difícilmente se pueden entender los complejos párrafos que siguen en el cuaderno.

El larguísimo segundo párrafo del tercer comienzo (desde «Parece correcto empezar por lo real y concreto...» hasta «...estar siempre presente como presupuesto en la representación.» (ms. 21-22; Marx, 1957, XLII: 34-36; OME XXI: 24-26) aborda una cuestión que podemos enunciar con una frase de Marx en la carta a Engels donde daba cuenta

de la recepción de los volúmenes de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, citada anteriormente. Se trata de presentar, como dice allí, «lo racional en el método que Hegel ha descubierto, pero que a la vez ha mistificado.», una explicación que gira, en ese párrafo del cuaderno, en torno a la distinción entre «categorías simples» y «categorías concretas», y su «existencia histórica». ¿Qué es lo racional en el método de Hegel y qué lo mistificado, según Marx? Esta es la cuestión central. Lo racional es «el método científicamente correcto», según el cual:

Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, porque es, por lo tanto, unidad de lo múltiple.
(ms. 21; Marx, 1957, XLII: 35; OME XXI: 24).

Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen.

Para entender el significado de esta frase citada acudiremos a dos pasajes. El primero es el comienzo del libro I de *El capital. Crítica de la economía política* (1867), donde Marx inusualmente se cita a si mismo, concretamente el comienzo del primer fascículo de la ya mencionada *Contribución a la crítica de la economía política* (1859). Adviértase que los dos textos que Marx publicó estrictamente como partes de su obra, que permanecería incompleta, comienzan con la misma frase. El segundo pasaje corresponde a otro cuaderno de Marx, que también permaneció inédito durante su vida, el titulado: «Capítulo sexto. Resultados del proceso inmediato de producción» (a veces se refiere por la abreviatura alemana: *Resultate*), y que, como indican diversas disposiciones, tendría que haber servido de capítulo final y conclusivo del libro I de *El capital* y transición al libro II. Veamos ambos textos:

La riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece como un «inmenso arsenal de mercancías» y la mercancía como su forma elemental. Por eso nuestra investigación arranca del análisis de la mercancía.
(Marx, 1957, XXIII: 49; el texto de 1859, en *Ibid.*, XIII: 15).

Auf den ersten Blick erscheint der bürgerliche Reichtum als eine ungeheure Warensammlung, die einzelne Ware als sein elementarisches Dasein. Jede Ware aber stellt sich dar unter dem doppelten Gesichtspunkt von Gebrauchswert und Tauschwert. (1859)

Der Reichtum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine »ungeheure Warensammlung«, die einzelne Ware als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Ware. (1867)

En este capítulo, son tres los puntos a considerar:

- 1) Las Mercancías como producto del capital, de la producción capitalista;
- 2) La producción capitalista es producción de plusvalía;

3) Es, a fin de cuentas, producción y reproducción de toda la relación, y es a través de ello que este proceso inmediato de producción se caracteriza como específicamente capitalista.¹⁴

De estas tres rúbricas, en la redacción definitiva para la imprenta habrá que poner la número 1 al final, no al comienzo, ya que constituye el pasaje al segundo libro –el proceso de circulación del capital–. Por razones de comodidad comenzaremos aquí por el primero.

(ms. 441, Marx, 1969: 3; trad. Marx, 1971: 2).

La exposición, siguiendo en esto fielmente a Hegel, ha descrito un curso circular. Parte de la mercancía como «forma elemental», es decir, como «categoría simple» y llega hasta la mercancía como «categoría concreta», esto es, como la síntesis de diversas determinaciones: producción capitalista, producción de plusvalía, producción y reproducción de la relación social. Y en este punto, la exposición inicia un nuevo círculo (la «circulación» del capital). La representación del movimiento categorial de lo indeterminado a lo determinado, de lo simple a lo concreto, incurre en mistificación cuando cae (volviendo a la «Introducción a la crítica de la economía política») «en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se concentra a sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve a partir de sí mismo» (ms. 22; Marx, 1957, XLII: 36; OME XXI: 25).

Sin embargo Hegel, y Marx lo sabe bien, no era un idealista ingenuo. Si lo real era concebido como resultado del pensamiento o, dicho a la manera de la *Filosofía del Derecho*, si lo real se torna racional y lo racional se vuelve real, es porque en Hegel historia y lógica están unidas, como acredita la «ciencia de la experiencia de la conciencia»: el movimiento de las categorías, el devenir histórico, la historia de la filosofía y la experiencia de la (auto)conciencia se corresponden como en proyección de sombras, dice Hegel. ¿Es posible escindir ese nudo gordiano del idealismo? o según en los términos ya citados, ¿podemos tomar como tema «una época histórica determinada» sin tener que «seguir el desarrollo histórico en sus diferentes fases»? La respuesta de Hegel sería no¹⁵, y una respuesta similar proporcionaría la «concepción materialista de la historia», que invocaba Engels (y con él, buena parte del marxismo) (¡e incluso esa sería la respuesta que se desprendería de la primera parte de *El manifiesto del partido comunista!*). Pero préstese atención a la respuesta que ofrece Marx en la «Introducción a la crítica de la economía política»:

Pero estas categorías simples, ¿no tienen también una existencia histórica o natural anterior a la de las categorías más concretas? *Ça dépend*.

(ms. 22; Marx, 1957, XLII: 36; OME XXI: 25-26).

14 Es posible encontrar analogías entre esta ordenación y las de Hegel, véase, por ejemplo, la disposición del capítulo V.A de la *Fenomenología* (Hegel, 2006: 350).

15 Resulta interesante que Lukács interprete la estructura de la *Fenomenología del espíritu* en términos de tres ciclos, cada uno de los cuales reproduciría el devenir histórico. Tanto da.

Aber haben diese einfachen Kategorien nicht auch eine unabhängige historische oder natürliche Existenz vor den konkretern? Ça dépend.

(En el texto sigue un pasaje en el que Marx ejemplifica con el texto de la *Filosofía del derecho*)

¡«Ça dépend»!, es decir, a veces sí y a veces no. Y, a continuación, dedica sendos párrafos a argumentar en los dos sentidos, en una especie de antinomia de la razón histórica. La conclusión, tras los dos párrafos, escinde la articulación entre lógica e historia. Sin duda en las academias de materialismo histórico una afirmación así sería reprobada:

Así, a pesar de que la categoría más simple puede haber existido históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo, sin embargo puede pertenecer precisamente a una forma de sociedad más compleja, mientras que la categoría más concreta estaba ya plenamente desarrollada en una forma de sociedad menos desarrollada.

So, obgleich die einfache Kategorie historisch existiert haben mag vor der konkretern, kann sie in ihrer völligen intensiven und extensiven Entwicklung grade einer kombinierten Gesellschaftsform angehören, während die konkretere in einer wenig entwickeltern Gesellschaftsform völliger entwickelt war.

¿Hasta qué punto Marx dispone de una visión del conjunto cuando escribe estas declaraciones sobre cuál ha de ser el método de su obra y el orden de las categorías? Ya se ha enunciado el umbral de la obra (la «riqueza») y las dos categorías que, en su interacción, la desarrollarán: «capital» y «trabajo». Pudiera ser que Marx no dispusiera de la analítica del valor que desplegará en el volumen publicado de *El capital*. De hecho ésta irá trenzándose en los manuscritos siguientes. Pero existe ya un, llamémosle, compromiso metodológico que justifica que marcara como «M», probablemente de «*Methode*», el cuaderno.

Marx sabe que está en un terreno difícil, porque también vienen en definitiva a oponerse a la relación entre la lógica y la historia los otros dos procedimientos ya criticados: la mitologización y el positivismo, es decir, la reclusión de lo lógico en el ámbito de lo prehistórico o de lo suprahistórico, respectivamente. Se trata para Marx, pues, de aceptar la dialéctica (la unidad de lo múltiple), sin la reconciliación histórica, o, como diría Adorno, de una dialéctica negativa orientada a lo concreto. En cierto sentido, igual que el segundo comienzo venía a plantear una cierta semejanza entre el proceder mitologizador y el positivista, ya que ambos naturalizarían o eternizarían relaciones históricas, este tercer comienzo invita a una conclusión parecida: tal vez las «concepciones de la historia» participarían de la tensión por «eternizar» el sujeto histórico: sea la clase, su vanguardia, su

lider... Marx no llega tan lejos en la letra, pero recuérdense sus reticencias a adelantar las conclusiones a demostrar en el prólogo de 1859. Probablemente, Marx era consciente del punto de inflexión que estaba alcanzando respecto a su trayectoria anterior (la que compartía con Engels). Para clarificarse utiliza un ejemplo, el del trabajo. Argumenta en el doble sentido, al estilo de las antinomias kantianas, y concluye cargando nuevamente contra las concepciones de la historia:

Este ejemplo del trabajo muestra de manera evidente cómo las mismas categorías más abstractas, a pesar de su validez -precisamente a causa de su abstracción- para todas las épocas, sin embargo, en la determinación de esta abstracción misma son producto de relaciones históricas y sólo poseen plena validez para y dentro de estas relaciones.

(ms. 25; Marx, 1957, XLII: 39; OME XXI: 29).

Dies Beispiel der Arbeit zeigt schlagend, wie selbst die abstraktesten Kategorien, trotz ihrer Gültigkeit – eben wegen ihrer Abstraktion – für alle Epochen, doch in der Bestimmtheit dieser Abstraktion selbst ebenso sehr das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen.

Marx añade dos párrafos más para reiterar que se pueden encontrar «indicios» de las categorías complejas de la sociedad burguesa en sociedades precedentes, pero la validez que puedan tener para comprender aquéllas se ha de tomar «*cum grano salis*» o, como ya dijo, sin que posean «plena validez». Estas consideraciones le ofrecen la pauta de configuración de la obra, que ya hemos visto con las citas a propósito de la categoría simple y de la categoría concreta de mercancía. Con este ejemplo en mente, puede entenderse fácilmente la frase siguiente (una de las más radicales del texto, donde Marx parece inclinarse por una relación «inversa» de una articulación que anteriormente dejaba abierta con el *ça depend*):

Sería, por lo tanto, impracticable y erróneo presentar la sucesión de las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está más bien determinado por la relación que tienen entre sí en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso de aquél que se presenta como natural o que corresponde al desarrollo histórico. No se trata de la disposición que adoptan históricamente las relaciones económicas en la sucesión de las diferentes formas de sociedad. Aún menos de su sucesión «en la idea» (*Proudhon*) (una representación nebulosa del movimiento histórico). Sino de su articulación dentro de la sociedad burguesa.

(ms. 28; Marx, 1957, XLII: 41; OME XXI: 31).

Es wäre also untubar und falsch, die ökonomischen Kategorien in der Folge aufeinander folgen zu lassen, in der sie historisch die bestimmenden waren. Vielmehr ist ihre Reihenfolge bestimmt durch die Beziehung, die sie in der modernen bürgerlichen Gesellschaft aufeinander haben, und die genau das umgekehrte von dem ist, was als ihre naturgemäße erscheint oder der Reihe der historischen Entwicklung entspricht. Es handelt sich nicht um das Verhältnis, das die ökonomischen Verhältnisse in der Aufeinanderfolge verschiedener Gesellschaftsformen historisch einnehmen. Noch weniger um ihre Reihenfolge »in der Idee« (*Proudhon*) (einer verschwommenen Vorstellung der historischen Bewegung). Sondern um ihre Gliederung innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft.

Ese texto es todo un alegato no sólo contra la noción suprahistórica de «lucha de clases» del *Manifiesto*, sino también contra las formas de totalitarismo que, invocando al propio Marx, han justificado la barbarie apelando a «representaciones nebulosas del movimiento histórico». De nuevo, la dialéctica concreta se invoca frente a sus mistificaciones; otra vez planea la *Fenomenología del espíritu*.

A los pasajes citados le sigue una nueva enumeración de las rúbricas a estudiar (la que comienza «La división de la materia ha de ser efectuada evidentemente de forma tal que se estudie...», ms. 28-29; Marx, 1957, XLII: 42; OME XXI: 32), lo que, como en los dos casos anteriores, anuncia una discontinuidad en el texto. Lo que sigue se puede considerar una segunda parte del tercer comienzo, que recoge, como el mismo Marx explicita:

Notabene en relación con los puntos que han de ser mencionados aquí y que no deben ser olvidados.

(ms. 29; Marx, 1957, XLII: 43; OME XXI: 33)

Notabene in bezug auf Punkte, die hier zu erwähnen und nicht vergessen werden dürfen:

A continuación anota 8 puntos, antes de iniciar una tercera parte del tercer comienzo, y que en los índices posteriores titulará «El arte griego y la sociedad moderna». Se trata, lógicamente, de un desarrollo del punto 6º del listado de la segunda parte de ese comienzo

6. La relación desigual del desarrollo de la producción material, p. ej., con el desarrollo artístico. En general, el concepto del progreso no ha de ser captado en la abstracción ordinaria. Arte Moderno, etc. Esta desproporción [otra lectura del manuscrito: Con el arte, esta desproporción...] no es todavía tan importante y difícil de captar como dentro de las propias relaciones práctico-sociales. P. ej., de la educación. Relación de los United States con Europa. El punto propiamente difícil que hay que discutir aquí es, sin embargo, el de como las relaciones de producción en tanto que relaciones jurídicas entre un desarrollo desigual. Por tanto, p. ej., la relación del Derecho Privado Romano (en el Derecho Penal y Público es menor el caso) con la moderna producción.

En ese punto y en el comienzo posterior, Marx reafirma lo dicho anteriormente: la pretensión de desarticular lógica e historia, sin renunciar a la dialéctica de lo concreto. Estas notas incompletas se abren con una tesis que se podría entender como una crítica *avant la lettre* del materialismo histórico:

En lo concerniente al arte, ya se sabe que ciertas épocas de florecimiento artístico no están de ninguna manera en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, con el esqueleto, por así decirlo, de su organización. (ms., p. 30)

Bei der Kunst bekannt, daß bestimmte Blütezeiten derselben keineswegs im Verhältnis zur

allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft, also auch der materiellen Grundlage, gleichsam des Knochenbaus ihrer Organisation, stehn.

Y concluye enunciando el problema¹⁶ (no la solución):

Pero la dificultad no reside en comprender que el arte y la épica griega están ligadas a ciertas formas de desarrollo social. La dificultad consiste en que todavía nos proporcionan un goce artístico y en que, en un cierto aspecto, tienen vigencia como norma y como modelo inalcanzable.
(ms. 31; Marx, 1957, XLII: 42; OME XXI: 35)

Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, zu verstehen, daß griechische Kunst und Epos an gewisse gesellschaftliche Entwicklungsformen geknüpft sind. Die Schwierigkeit ist, daß sie für uns noch Kunstgenuß gewähren und in gewisser Beziehung als Norm und unerreichbare Muster gelten.

Al final de la «Introducción», Marx ha vuelto al principio del periplo. La cuestión del arte griego, y más allá todavía, al tema inicial del Derecho Romano, donde arrancaba este movimiento, sigue el problema planteado en el tercer manuscrito de París. Se ha trazado un círculo, pero se llega a un punto más avanzado, donde se plantea el tránsito a una nueva configuración. Si Marx consigue en su obra desarrollar una ciencia donde se escinda el binomio lógica-historia, o si sólo se hace la ilusión de poder prescindir de la escalera de la *Fenomenología*, después de ascender por ella más allá del nivel hegeliano, es cuestión para otro texto.

BIBLIOGRAFÍA

Baselga, J. F. (2009): *Identidad y diferencia. La crítica de la razón en T. W. Adorno*, tesis doctoral, Universitat de València.

Candel, Miguel (1988): «Presentación», en Marx, 1988: 7-25.

Enzensberger, Hans M. (ed.) (1973): *Gespräche mit Marx und Engels*, 2 vols., Frankfurt: Insel (hay trad. cast. en ed. Anagrama)

Galcerán, M. (1982): «Una carta de Marx a su padre del año 1837», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, núm. 3, 1982-1983, pp. 141-158.

Hegel, G. W. F. (1832): *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlín: Duncker und Humblot, 1832 y ss., 18 vols.

¹⁶ Con esta tercera parte del tercer comienzo, según la ordenación propuesta aquí, formulaba Lukács en algunos textos biográficos el problema al que había dedicado su vida.

- Id. (1981): *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Id. (2006): *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, trad. Manuel Jiménez.
- Hernàndez, Francesc (1986): *Marx: ciencia y liberación*, tesis doctoral, Universitat de València.
- Lifshitz, Mijaíl (1981): *La filosofía del arte de Karl Marx*, México: Siglo XXI.
- Lukács, G. (1976): *El joven Hegel*, Barcelona: Grijalbo.
- Maragat, Edgard (2002): *Libertad y eticidad en las «Grundlinien der Philosophie des Rechts»*, Universitat de València.
- Marx, Karl (1957): *Marx Engels Werke*, Berlín: Dietz (39 volúmenes, 1957 y ss.)
- Id. (1968): *Marx Engels Werke*, Berlín: Dietz. Volúmenes complementarios (Ergänzungsbände, EB).
- Id. (1969): *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt: Neue Kritik.
- Id. (1971): *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*, México: Siglo XXI, 8ª ed., trad. Pedro Scaron.
- Id. (1978): *Obras de Marx y Engels*, Barcelona: Crítica, V (abrev. OME V)
- Id. (1988): *Escritos sobre Epicuro (1839-1841)*, Barcelona: Crítica.
- Rosdolsky, Roman (1978): *Génesis y estructura de «El capital» de Marx (estudios sobre los «Grundrisse»)*, México: Siglo XXI.
- Zeleny, J. (1968): *La estructura lógica de «El capital» de Marx*, Barcelona: Grijalbo