

AUGUSTE CORNU



KARL
MARX

y

FRIEDRICH
ENGELS

TOMO PRIMERO

LOS AÑOS DE INFANCIA Y DE JUVENTUD

LA IZQUIERDA HEGELIANA

1818/1820 — 1842



**ediciones
mnemosyne**

AUGUSTE CORNU

KARL MARX

y

FRIEDRICH ENGELS

Su vida y su obra

TOMO PRIMERO

LOS AÑOS DE INFANCIA Y DE JUVENTUD
LA IZQUIERDA HEGELIANA

1818/1820 – 1842



EDICIONES MNEMOSYNE

1ª Edición, invierno de 2025-2026.

Primera edición en francés: 1955.

Última edición en castellano: 1975.

Diseño de la cubierta:

Reproducción del diseño original de la edición francesa del libro de
A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*.

Traducción del francés.

De la edición que utilizamos como base: P. Canto.

De los pasajes recuperados y la revisión: Mohamed B. Djibril.

ISBN de la obra completa: 979-13-990449-5-9

ISBN del tomo primero: 979-13-990449-6-6

Dépósito legal: M-7598-2026



De la edición, EDICIONES MNEMOSYNE.

*Nuestro trabajo puede ser reproducido, compartido y difundido
libremente mientras se den los créditos apropiados y sin fines comerciales.*

EDICIONES MNEMOSYNE | A. C. BONCH-BRUYÉVICH

www.ediciones-mnemosyne.es

info@ediciones-mnemosyne.es

Karl Marx fue ante todo un revolucionario. Su verdadera misión consistió en contribuir de todas las maneras a la caída del régimen capitalista y de las instituciones políticas creadas por éste, así como a la liberación del proletariado moderno, al cual fue el primero en darle conciencia de su situación, de sus necesidades y de las condiciones de su emancipación. El combate era su elemento.

FRIEDRICH ENGELS

NOTA EDITORIAL

Auguste Cornu (1888-1981) dedicó la práctica totalidad de su carrera académica a la investigación de los orígenes del marxismo desde las coordenadas del materialismo histórico. Tomando como punto de partida su tesis doctoral de 1934, LA JEUNESSE DE KARL MARX [LA JUVENTUD DE KARL MARX], la corrigió y amplió para publicar su ambiciosa biografía de los padres del marxismo: KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS. SU VIDA Y SU OBRA.

Este vasto trabajo apareció primeramente en lengua alemana con el título general de KARL MARX UND FRIEDRICH ENGELS. LEBEN UND WERK, y fue publicada en Berlín y Weimar por la Aufbau-Verlag en tres volúmenes. El primero, aparecido en 1954, abarcaba desde el nacimiento de Marx y Engels (respectivamente, 1818 y 1820) hasta la fase de los Anales Francoalemanes (1844); el segundo, publicado en 1962, abordaba los años 1844-1845; y el tercero, que vio la luz ya en 1968, cubría la decisiva etapa de 1845-1846, acabando en el momento en que la crítica roedora de los ratones pudo deleitarse con el borrador de La ideología alemana, quedando constituida, con él, la nueva concepción proletaria del mundo. Por lo que sabemos, el autor proyectaba al menos un cuarto volumen, que quedó inconcluso.

Esta monumental biografía fue muy pronto, casi simultáneamente, publicada en francés (nos consta que vertida por el propio Cornu, dado que no se menciona traductor y el francés era la lengua materna de nuestro autor) por las Presses Universitaires de France, entre 1955 y 1970, pero con una diferente organización de los volúmenes. El primer tomo alemán quedó dividido, en la edición francesa, en dos volúmenes: llegaba el primero de ellos (aparecido en 1955) sólo hasta 1842—aunque, seguramente por descuido editorial al tomar como referencia la edición alemana, indique en la cubierta que llega hasta 1844—, y el segundo (publicado en 1958) hasta 1844; los segundo y tercer tomos de la edición alemana parecen corresponder, respectivamente, con los tercero (que vio la luz en 1962) y cuarto (impreso en 1970) de la edición francesa. La obra, que tuvo mucho éxito en el bloque del Este, también fue traducida (entre finales de los 50 y mediados de los 70) al menos al ruso, checo, serbio, polaco, húngaro y rumano; aunque parece que no siempre, por lo que hemos podido comprobar, de manera íntegra.

En los países de la Europa occidental la obra experimentó una triste acogida, rayana en la completa indiferencia editorial. La única traducción adicional que nos consta en el Oeste de Europa es la italiana (tres ediciones entre 1962 y 1971), que parece volcar en un único volumen sólo el primer tomo alemán, esto es, los dos primeros tomos de la edición francesa, desde la que se tradujo.

En nuestro idioma la obra corrió una suerte algo mejor, pero nunca en «nuestro» país. Sólo se publicó en Latinoamérica, gracias a los esfuerzos editoriales argentinos y cubanos; esfuerzos de los que más abajo, sin embargo, tendremos que indicar sus serias deficiencias. La primera traducción castellana de esta biografía se la debemos a la labor conjunta de las editoriales argentinas Platina y Stílcograf, que en 1965 publicaron, en un volumen único y con el título de CARLOS MARX, FEDERICO ENGELS. DEL IDEALISMO AL MATERIALISMO HISTÓRICO, los primeros tres tomos de la edición francesa, idioma desde el que se tradujo. El Instituto del Libro cubano copió esta publicación sin indicar fuentes ni traductores (en edición facsimilar, con sus mismas 703 páginas), dos años después (1967), con el solo título de CARLOS MARX, FEDERICO ENGELS. Ya en 1973, también en Cuba, la obra fue republicada con el mismo título por la Editorial de Ciencias Sociales, en edición también facsimilar, pero en cuatro tomos; los tres primeros reproduciendo la traducción argentina, y el cuarto, que hasta entonces seguía inédito (no se publicó en francés hasta 1970), en una traducción propia del volumen francés correspondiente. Finalmente, y aún en el país caribeño, la anterior edición de 1973 fue reeditada en cuatro volúmenes entre 1975 y 1976; aunque con el aviso de haber sido «revisada», fue solo tipográficamente recompuesta y «corregida» sin llegarse a contrastar con el original francés. Ésta última edición cubana es la que tomamos nosotros como base.

Si el lector ha logrado seguir la intrincada historia editorial de la obra de Cornu en castellano, le esperan aún nuevos sobresaltos que enredan aún más el asunto. Dado que las tres ediciones cubanas reprodujeron, sin ningún aparente cambio, la primera traducción argentina de 1965, todas ellas arrastraron (al menos en este primer tomo, que es hasta donde ha llegado por ahora nuestra revisión sistemática) las mismas serias deficiencias, que pasaron de edición en edición completamente inadvertidas. Esta traducción argentina resulta verdaderamente desconcertante: siendo bastante competente en términos idiomáticos y técnicos, desde el comienzo (en 2023) de nuestro esfuerzo por recuperar este clásico del marxismo, al comparar la traducción castellana con el original francés, advertimos numerosas omisiones e inexplicables alteraciones del texto.

Dada la naturaleza del libro, que se sumerge en problemas filosóficos y políticos que exigen precisión y exhaustividad académica, nos vimos obligados a emprender una lenta y laboriosa tarea de revisión línea por línea, comparando cada palabra de la traducción castellana con su correspondiente de la edición francesa que le sirvió de base. Al acabar ahora este trabajo en lo que al tomo primero respecta, podemos informar al lector de lo siguiente: hasta la fecha, todas las ediciones castellanas del tomo primero de la obra de Cornu habían omitido, aquí y allá, en total, alrededor de unas 10.000 palabras, lo que equivale (en el formato de nuestra edición) a casi 30 páginas de información que se había perdido para el lector castellanoparlante. Estas omisiones consisten en el constante, deliberado y arbitrario recorte o resumen de numerosas frases, en la supresión de docenas párrafos enteros, en la eliminación de muchos textos citados (sobre todo, poemas de juventud de Marx y Engels, no todos disponibles en otras fuentes en nuestro idioma), en la perezosa supresión completa de la nutrida bibliografía y en la total obliteración de exactamente 100 notas a pie de página, que contenían tanto referencias a fuentes como explicaciones adicionales de Cornu o fragmentos de textos de otros autores analizados en el transcurso de la obra. Sabemos que todas estas mutilaciones son deliberadas, puesto que, al omitir un fragmento cualquiera, la traducción argentina se veía obligada a ajustar las conexiones textuales y contextuales a fin de dar una coherente continuidad sintáctica y gramatical a la exposición.

Además, en nuestra revisión, hemos decidido optar por algunas traducciones alternativas (por ejemplo, elegimos el concepto de «Autoconciencia», más usual en las traducciones castellanas de la terminología hegeliana, en lugar de la afrancesada «Conciencia de sí») y hemos corregido cuantos errores de traducción y ortotipográficos hemos detectado.

Así las cosas, podemos afirmar que nuestra edición del tomo primero es la primera y única completa en castellano, y constituye la restauración de la obra de Cornu: por un lado, reintegrando al libro toda la información, presente en el original, que se le había ilegítimamente sustraído en castellano; por otro, reconstituyendo todo el aparato científico de la obra, útil no sólo para los académicos cuya área de especialidad les haga llegar a nuestra edición, sino también, y sobre todo, para los proletarios conscientes que deseen profundizar en el conocimiento científico de la génesis de su propia concepción del mundo.

* * *

Por lo demás, damos por hecho que los motivos que nos han llevado a publicar KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS. SU VIDA Y SU OBRA son de suyo más o menos evidentes. Del trabajo general emprendido por Auguste Cornu —y sus continuadores en el campo de la hermenéutica marxiana, como Bermudo Ávila— se ha dicho, con justicia, que constituye un «apoyo para construir una interpretación del marxismo coherente consigo mismo y fundada no en la fe ni en el dogma, ni en valores trascendentales (humanismo) sino, como enseña el propio marxismo, en la ciencia».¹ Nuestra editorial comparte absolutamente tanto este juicio de la obra de Cornu como ese objetivo estratégico, que orienta toda nuestra actividad editorial. En nuestro tiempo reaccionario, la dispersión organizativa y política del proletariado sólo puede explicarse y enfrentarse reconociendo, en primer lugar, nuestra propia derrota ideológica. La tarea fundamental del presente —porque es la única cuya cumplimentación abre realmente la puerta a futuras victorias de los explotados y oprimidos— es que el proletariado aprenda a pensar de nuevo, como clase, desde su propia concepción del mundo. Para ello, las pequeñas minorías de comunistas —por lo general agrupados hoy dogmáticamente en función de interpretaciones erróneas e impotentes del marxismo— deben realizar el esfuerzo intelectual de ponerse a la altura de las realizaciones de su clase. Y esto empieza en la asimilación cabal, crítica y sistemática, de su rica y compleja concepción del mundo.

Esta edición, en consecuencia, se propone contribuir especialmente a la reflexión y al debate entre los proletarios conscientes, que encontrarán en este libro un análisis materialista histórico del proceso de formación del propio materialismo histórico. El lector, aquí, podrá escrutar el contexto social de Marx y Engels, sus fuentes y sus influencias teóricas y políticas; pero, sobre todo, podrá rastrear las numerosas pequeñas mediaciones (encarnadas en pensadores como Hegel, Cieszkowski, Bruno Bauer, Ruge, Feuerbach o Moses Hess) a través de las que Marx y Engels pudieron, al fin, superar las últimas contradicciones de la filosofía occidental al identificarse crecientemente con la nueva clase del proletariado moderno.

Si el esfuerzo que ha implicado esta edición —que será completada, al ritmo que nos sea posible, con la revisión y publicación de los demás tomos de la obra— contribuye en algo a la consecución de las metas antedichas, nuestra Editorial se dará enteramente por satisfecha y cualquier error cometido habrá valido la pena.

EDICIONES MNEMOSYNE

¹ PARTIDO COMUNISTA REVOLUCIONARIO: *La Forja*, n.º 30, p. 44, enero de 2005.

PREFACIO

El presente trabajo es en parte una nueva versión de una tesis de doctorado, publicada en 1934, sobre La juventud de Karl Marx.

Dicha tesis tenía el defecto de presentar el paso de Karl Marx, del liberalismo democrático al comunismo y del idealismo al materialismo histórico, como una evolución de carácter lineal y de orden esencialmente intelectual, en vez de subrayar su carácter dialéctico, determinado por el hecho de que Karl Marx, al dejar de defender, junto con el liberalismo, los intereses de clase de la burguesía, comenzaba a defender los del proletariado.

A pesar de sus defectos e insuficiencias, esta tesis tuvo entonces el mérito de facilitar una mejor comprensión de los orígenes y el carácter del marxismo.

Al estudio de la juventud de Marx se ha agregado, en esta obra, el de la juventud de Friedrich Engels, cuya vida, obra, pensamiento y acción son inseparables de los de Marx.

Para la redacción de este libro he utilizado especialmente las obras de F. Mehring sobre Marx y la de G. Mayer sobre Engels. A fin de evitar un número excesivo de citas, no las nombro todas las veces que he debido hacerlo.

Creo que esta obra, primer tomo de una biografía general de K. Marx y F. Engels, que estudia la vida y la obra de ambos durante su período liberal y democrático, habrá de resultar útil a quienes se interesan en el marxismo. Agradeceré mucho a los lectores las sugerencias o críticas que tengan a bien enviarme.

Tengo el deber de evocar aquí el recuerdo de mi esposa, víctima de la [segunda] guerra [mundial], quien, en los largos y duros años de preparación de mi tesis, fue mi única ayuda y mi único sostén.

Tengo igualmente el deber de dar las gracias aquí al gobierno de la República Democrática Alemana y las Universidades de Leipzig y de Berlín, que, al ofrecerme una cátedra en la facultad, me han permitido llevar a cabo este trabajo.

A. CORNU

Profesor asociado de la Universidad,
Doctor en Letras,
Profesor en la Universidad Humboldt
de Berlín.

INTRODUCCIÓN

En su exposición sobre las fuentes y las partes integrantes del marxismo, Lenin mostró que éste tuvo su origen y fue la prolongación de las tres grandes corrientes de pensamiento en los países más avanzados del siglo XIX: la filosofía clásica alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés unido al conjunto de las doctrinas revolucionarias francesas.

Sólo después de haber asimilado la contribución esencial de la filosofía idealista alemana, la dialéctica, a la cual transformaron radicalmente, dándole un carácter no ya idealista, sino materialista, Marx y Engels elaboraron —apoyándose en un estudio profundizado del socialismo, del materialismo francés y de las doctrinas económicas inglesas— su concepción del materialismo histórico y dialéctico, fundamento del socialismo ya no utópico, sino científico.

La presente obra es una exposición de la primera formación del pensamiento de Marx y de Engels y de su desarrollo cuando formaban parte del movimiento de la izquierda hegeliana. El primer capítulo ofrece un breve resumen de los principales acontecimientos y los problemas esenciales que es necesario conocer para comprender este movimiento.

De carácter a la vez filosófico y político, este movimiento intentaba utilizar la filosofía hegeliana para defender las reivindicaciones de la burguesía liberal alemana, que se desarrollaba cada vez más rápidamente después de la Revolución de 1830.

Rechazando, para este propósito, el sistema político reaccionario de Hegel, la izquierda hegeliana esencialmente conservaba de éste el método dialéctico, del cual se servía como un arma en su lucha contra el Estado prusiano reaccionario. Como no encontró un apoyo suficiente en la burguesía prusiana, incapaz todavía de lanzarse a una lucha revolucionaria, el movimiento estaba destinado a un rápido fracaso.

Mientras que la mayoría de los miembros de la izquierda hegeliana, renunciando a la lucha, transformaban la crítica política en un puro juego del espíritu, Marx y Engels participaron desde el principio, en forma cada vez más activa, primero en el combate en favor de un liberalismo democrático y luego en la lucha de clase del proletariado y, tomando la defensa de los intereses de clase de este último, rechazaron el liberalismo y se hicieron comunistas.

Este paso al comunismo fue acompañado en ellos por un rechazo del idealismo y por la progresiva elaboración del materialismo histórico y dialéctico, cuyos primeros elementos aparecen en los artículos de los *Anales francoalemanes* de 1844.

Estos artículos marcan, al mismo tiempo que el fin de su período joven-hegeliano, un punto de inflexión decisivo en su desarrollo intelectual, político y social; es con el análisis de estos artículos que finaliza este trabajo.*

* Como indicamos en la nota editorial, esta introducción estaba pensada para la edición alemana de la obra, que efectivamente cerraba su primer tomo analizando los artículos de Marx y Engels aparecidos, en 1844, en los *Anales francoalemanes*. Como la edición francesa divide el primer tomo de la edición alemana en dos (y, con la francesa, todas las castellanas, también la que tomamos como base), esta introducción puede resultar confusa (pues el presente volumen sólo llega hasta 1842), y debe leerse como introducción de los volúmenes I y II de nuestra edición. La edición francesa pasó por alto este detalle al publicar el tomo primero y, aunque en su cubierta indica erróneamente que éste llega hasta 1844, a partir del tomo segundo, al anunciar el primero en su cubierta trasera, corrigió el error señalando, correctamente, que éste abarcaba sólo hasta el año 1842. Aquí subsanamos esta imprecisión, también en la cubierta del presente volumen. | *Nota de Ediciones Mnemosyne*.

CAPÍTULO PRIMERO

LA ÉPOCA

Karl Marx y Friedrich Engels nacieron, ambos, en Renania: el primero en 1818, en Tréveris; el segundo en 1820, en Barmen. Su infancia transcurrió en el período reaccionario de la Restauración, que siguió en toda Europa a la caída de Napoleón; su adolescencia, en cambio, se desarrolló en el período de rápido desarrollo económico y social favorecido por la creación de la Unión Aduanera (el *Zollverein*) en 1834.

Toda esa época estuvo dominada por la Revolución Francesa, que había abolido en Francia a la monarquía absoluta, terminado de destruir la sociedad feudal para remplazarla por la sociedad burguesa, adaptada al desarrollo de las nuevas fuerzas productivas que habían acentuado, en toda Europa, el antagonismo entre la burguesía en ascenso y el régimen absolutista y feudal. Este antagonismo era en Alemania menos fuerte de lo que fue en Francia en vísperas de la Revolución, en razón del lento desarrollo económico y social del país durante los siglos XVII y XVIII. Arruinada por el descubrimiento de América y de la ruta marítima de las Indias, que apartaba de ella, en beneficio de las potencias litorales del Atlántico, el comercio internacional; privada de sus elementos revolucionarios por el fracaso de la guerra de los campesinos; diezmada por la Guerra de los Treinta Años; desmembrada por el Tratado de Westfalia e impotente para recuperarse de ese desastre a causa de su decadencia económica, Alemania había permanecido dos siglos al margen de la gran revolución industrial que transformaba entonces a Inglaterra y a Francia y hacía pasar progresivamente la producción del estadio artesanal al manufacturero. A decir verdad, Federico II había intentado crear manufacturas en Prusia, pero el ensayo no dio resultados

de consideración, y al final del siglo XVIII Prusia era, del mismo modo que el conjunto de Alemania, un Estado feudal con un régimen de producción esencialmente agrario. Los príncipes alemanes habían combatido activamente la Revolución Francesa y, después de ella, a Napoleón, su heredero, pero no pudieron impedir las victorias y las conquistas de Francia bajo la Convención, el Directorio y el Imperio, que tuvieron en Alemania muy profundas resonancias. En efecto, estas victorias destruyeron el antiguo Imperio alemán, conmovieron el sistema feudal y sembraron ideas revolucionarias en parte de Alemania. Bajo el impulso de estas ideas se había formado, especialmente en los medios intelectuales, una corriente liberal que expresaba las aspiraciones de una burguesía en vías de formación y reclamaba, junto con la libertad, la igualdad política. Debido a la opresión napoleónica, esta corriente liberal tenía asimismo un carácter nacional; a la vez que aspiraba a la liberación y a la unidad de Alemania, debía ser el motor del levantamiento de 1813, que contribuyó poderosamente a la liberación de Alemania y a la caída de Napoleón en 1814.

En aquella época, Alemania tenía la siguiente estructura económica, política y social:

a) En los estados puramente agrarios del nordeste de Alemania, en los cuales la influencia francesa había sido muy débil, predominaba casi absolutamente el despotismo y el sistema feudal;

b) En Prusia, las reformas de Stein y de Hardenberg favorecían el desarrollo capitalista en la industria y la agricultura, y robustecían el poder de la burguesía;

c) En los Estados del centro y del sur, en las regiones de Badén, Wurtemberg, Hesse, Hanóver, Baviera y Sajonia, donde la influencia francesa había penetrado más profundamente, predominaba un liberalismo moderado, sin una base social muy profunda, puesto que estas zonas eran en esencia agrarias;

d) En Renania, y también en Westfalia, el liberalismo tenía una base más sólida en razón de la prolongada ocupación francesa y del rápido desarrollo de la industria y de la burguesía.

Anexada a Francia entre 1795 y 1814, Renania se benefició de las reformas económicas, administrativas, políticas y sociales de la Revolución y del Imperio. Fragmentada hasta entonces en un centenar de pequeños Estados, de los cuales los principales eran los electorados de Colonia, de Maguncia y de Tréveris, los ducados de Cléveris y de Juliers, había sido dividida en cuatro departamentos, en los cuales se habían aplicado los principios revolucionarios.¹ Bajo la dirección y el impulso de notables administradores (como Merlin de Thionville, Hoche, Jean Bon Saint-André o Ladoucette), pasó sin transición y sin grandes dificultades de un régimen aún semimiedieval al de un Estado moderno. La antigua organización feudal jerarquizada, basada en la división entre nobles, burgueses y campesinos, había sido abolida para establecer la igualdad política, jurídica y fiscal; los privilegios, las adehalas y los tributos fueron suprimidos. Estas reformas habían sido acompañadas por una profunda transformación del régimen económico, que conmovió la estructura social de la provincia. El secuestro y la venta de los bienes de la nobleza y del clero favorecieron, como en Francia, a la burguesía y a los campesinos ricos convertidos en grandes propietarios terratenientes, mientras que la gran masa de campesinos pobres engrosaba las huestes del proletariado agrícola e industrial. Al mismo tiempo, ello estimuló los progresos de la agricultura, hasta entonces entorpecidos por los derechos señoriales y el diezmo, que pesaban sobre los campesinos, y por la existencia de vastas heredades eclesiásticas, mal administradas y mal cultivadas. El establecimiento del régimen de libertad económica, que desarrollaba el espíritu de empresa, la abolición de los reglamentos corporativos que limitaban la producción y la supresión de las aduanas interiores habían favorecido, por otra parte, la prosperidad de la industria y el comercio renanos. La industria, que se beneficiaba

¹ Cf. J. Hanse, *Die Rheinprovinz (1815-1915)*, Bonn, 1917. P. Sagnac, *Le Rhin français pendant la Révolution et l'Empire*, París, 1917. Estos cuatro departamentos eran: el departamento del Roer, el de Mont-Tonnerre, el del Rin y Mosela, y el del Sarre, cuyas capitales eran Colonia, Coblenza, Maguncia y Tréveris.

a la vez del gran mercado francés y de la protección contra la competencia inglesa, se extendió tan rápidamente que en 1810 el prefecto del departamento del Roer (Ruhr) pudo decir que el suyo era el departamento más industrializado de Europa.²

Este desarrollo económico, que aumentaba el poder del campesinado rico y sobre todo el de la burguesía —la cual sustituía progresivamente como clase dirigente a la nobleza desposeída de sus privilegios y de sus tierras—, determinó una profunda reestructuración social, que favorecía el acercamiento de Renania a Francia.

Este acercamiento constituía, por otra parte, un obstáculo para la formación de la unidad alemana y era, por lo tanto, combatido por los elementos nacionales, en particular por intelectuales como [Ernst Moritz] Arndt, [Joseph] Görres³ y los hermanos [Sulpiz y Melchior] Boisserée, que en su lucha por unir a Renania con Alemania encontrarían un apoyo cada vez mayor de los renanos, a medida que la ocupación francesa se hacía más pesada.

En su conjunto, la población había dado su apoyo al nuevo régimen; la burguesía, en particular, veía con buenos ojos la Revolución Francesa, que defendía sus intereses de clase y, después de haberse alejado un poco en los años del Terror, había vuelto a aproximarse al Directorio y después a Napoleón. Éste, con su Código Civil, protegía y garantizaba los privilegios de aquélla; lo mismo puede decirse de los campesinos medios y ricos, que debían en gran parte al nuevo régimen la posesión de la tierra.

² Cf. P. Sagnac, *op. cit.*, p. 270. Esta prosperidad era particularmente notable en la industria textil, que empezaba a maquinizarse: había industria de lienzos en Aix-la-Chapelle, de lanas y algodón en Barmen y en Elberfeld, donde más del 80% de la población vivía de ella; la industria metalúrgica se desarrollaba igualmente en el Sarre, en especial en Eifel y en la orilla derecha del Rin (Remscheid y Solingen). Este desarrollo económico quedó demostrado por el rápido aumento de los impuestos percibidos por los transportes efectuados por el Rin, que pasaron de 66.000 francos en 1803 a 170.000 en 1808.

³ Görres deseaba una restauración del Imperio alemán bajo la hegemonía de Austria; Arndt quería realizar la unidad alemana bajo la dirección de Prusia.

Así, a pesar de que las requisiciones y la conscripción se hacían sentir cada vez más pesadamente sobre ellos a medida que las necesidades del ejército imperial se volvían más numerosas y urgentes, los renanos recibieron sin gran entusiasmo las noticias de la victoria de los aliados, a la que por otra parte juzgaron efímera —tan grande era el prestigio de Napoleón—, y cuando en 1815 Renania fue anexada a Prusia, junto con Westfalia, por el Congreso de Viena, se adaptaron difícilmente a este nuevo yugo, que se traducía para ellos en una regresión económica, política y social.⁴

En verdad, después de la derrota de Jena en 1808, que sacudió los cimientos del Estado prusiano, éste entró, bajo la presión de los acontecimientos y el impulso de los ministros Stein y Hardenberg, en un camino de reformas beneficiosas ante todo para la burguesía. Prusia proclamó la libertad de comercio e industria, y concedió una autonomía considerable a las ciudades, dejando el campo bajo el dominio de la nobleza. Asimismo, suprimió la servidumbre, pero como los siervos liberados estaban obligados a pagar los derechos señoriales, la situación de los campesinos pobres se agravó en beneficio de los *junkers*, de los nobles, grandes propietarios terratenientes, que los mantenían en la servidumbre y aprovechaban los impuestos pagados por ellos para acaparar la tierra e industrializar la agricultura.⁵ Estas reformas, que favorecían a la burguesía y a la nobleza, pero que no

⁴ Sobre la situación de Renania después de su anexión a Prusia, cf. J.-F. Benzenberg, *Espoirs et désirs d'un Rhénan*, París, 1815; J. Droz, *Le libéralisme rhénan, 1815-1846*, París, 1940, pp. 1-33. Esta anexión llevó a decir al banquero Schaffhausen, de Colonia: «A través de este matrimonio entramos en una familia muy pobre». Citado en K. Obermann, *Einheit und Freiheit*, Berlín, 1950, p. 13.

⁵ Entre 1816 y 1848 los campesinos liberados de la servidumbre, un millón en total, debieron ceder 1,5 millones de fanegas de tierra, invertir un capital de 18,5 millones de táleros y pagar una renta anual de 1,5 millones de táleros y de 250.000 celemines de centeno, lo cual permitió a los hidalgos pobres industrializar progresivamente la agricultura. Entre 1816 y 1846 la superficie de la pequeña y mediana propiedad campesina en Prusia oriental disminuyó un 40%, en beneficio de los pequeños propietarios; el número de los trabajadores agrícolas pasó en Prusia, en el mismo período, de 1 a 2 millones.

daban gran cosa a los campesinos, nada proporcionaban al proletariado que empezaba a formarse en las ciudades.

Cuando cayó Napoleón, el rey de Prusia, Federico Guillermo III, preocupado principalmente por conservar el poder absoluto y por no necesitar ya el apoyo de su pueblo (que había reconquistado su reino), se esforzó por restringir al máximo el alcance de estas reformas y, en lugar de otorgar la Constitución que había prometido dos veces solemnemente e instituir una asamblea parlamentaria, se limitó a crear en 1823 Dietas provinciales, cuyas atribuciones y poderes eran tan limitados que no representaban más que una caricatura de Parlamento.⁶

Esta reacción prusiana no era, de todos modos, más que una parte del vasto movimiento contrarrevolucionario de la Santa Alianza, que, después de la caída de Napoleón, se había extendido por toda Europa. Bajo la dirección del zar y de Metternich, la Santa Alianza se esforzaba por eliminar en todas partes las reformas de la Revolución y del Imperio, y por reprimir los movimientos liberales, para restablecer el antiguo régimen absolutista y feudal. En Alemania intentó quebrantar el movimiento liberal y nacional nacido de la guerra de liberación, que tenía como objetivo la creación de una Alemania libre y unida. Este movimiento, que amenazaba el absolutismo de los príncipes, estaba dirigido por intelectuales como Arndt, Welcker y Görres y se apoyaba en las *Burschenschaften* [asociaciones de estudiantes]. A falta de una base económica y social sólida, este movimiento no podía definir con claridad sus objetivos, convertía las «virtudes nacionales alemanas» y la «idea de un Imperio alemán» en los elementos esenciales de la realización de una nación alemana y culminaba de esta manera en una exaltación del germanismo, que se diluía en manifestaciones verbales.⁷ Este movimiento, que alcanzó su

⁶ Basadas en la división tradicional de la población en nobles, burgueses y campesinos, estas Dietas, que representaban en esencia los intereses de la propiedad terrateniente, pues el derecho de voto estaba ligado a ella, sólo tenían voz consultiva y debían ocuparse solamente de cuestiones locales.

⁷ Cf. K. Obermann, *op. cit.*, p. 2.

apogeo en el Festival de Wartburg el 18 de octubre de 1817 —y en la que profesores y estudiantes que llegaban de todos los Estados alemanes para manifestarse en contra del particularismo y el absolutismo de los príncipes expresaron en forma aún muy confusa sus primeras aspiraciones a la libertad y unidad nacionales, mientras soñaban el retorno a Alemania de los tiempos pasados, que imaginaban libre, unida y poderosa—, fue reprimido sin mayores dificultades.

Las persecuciones desatadas contra la *Burschenschaft* hicieron que sus miembros más resueltos y activos formaran una sociedad secreta, la *Bund der Unbedingten* [Liga de los Intransigentes], que echó mano a procedimientos terroristas. Uno de sus miembros, Karl Sand, asesinó el 13 de marzo de 1819 al escritor Kotzebue, agente secreto del zar, que personificaba entonces la contrarrevolución. Esto dio al Congreso de Karlsbad, en el cual se habían reunido en octubre de 1819 los representantes de la Santa Alianza, el pretexto para reprimir con más vigor aún el movimiento nacional y liberal alemán. Bajo la influencia de este congreso, el *Bundestag* [Parlamento Federal]⁸ adoptó severas medidas contra los «demagogos», es decir, contra todos los intelectuales sospechosos de tendencias liberales y nacionales: se creó en Maguncia una comisión central encargada de perseguirlos, las *Burschenschaften* fueron disueltas, las Universidades puestas bajo estricto control y la prensa sometida a una severa censura.⁹

El movimiento nacional y liberal naciente carecía de una base social sólida, y no pudo oponer gran resistencia a esta represión; su debilidad aparece en estos versos, en los que los estudiantes se despiden de su sueño con este adiós melancólico y resignado:

⁸ En 1815 el Congreso de Viena había hecho de Alemania una Confederación de 39 Estados soberanos, cuyo órgano central, el Parlamento Federal, estaba constituido por los representantes de estos Estados.

⁹ Las persecuciones contra la prensa liberal y nacional habían comenzado inmediatamente después del Congreso de Viena. Así es como el 3 de enero de 1816 el órgano de Görres, *Le Mercure rhénan*, había sido prohibido por sus tendencias nacionales; a esta prohibición Görres respondió con una crítica acerba de la reacción en su libro *Teutschland und die Revolution* (1819).

*La banda está cortada.
Era negra, roja y gualda.
Y Dios, Él padecía:
¿Quién sabe lo que quería?*¹⁰

Sólo los miembros de la Liga de los Intransigentes continuaron en secreto, a pesar de la represión, su actividad revolucionaria: con ella asegurarían la vinculación entre el movimiento de la *Burschenschaft* y el movimiento liberal y democrático que nacería después de la Revolución de 1830.¹¹

En Prusia, Federico Guillermo III se asoció a las medidas de represión y acentuó su política reaccionaria. Apartándose totalmente del partido reformador, despidió a los ministros liberales Humboldt y Boyen, echó de la universidad de Bonn a los profesores Welcker y Arndt, hizo arrestar a Jahn —que había contribuido mucho al levantamiento contra Napoleón mediante la formación de círculos de estudiantes— y expulsó de Prusia a Görres por las críticas que había hecho al gobierno prusiano en su libro *Teutschland und die Revolution* [*Alemania y la Revolución*].

Como no había entonces en Prusia una burguesía fuerte ni un proletariado poderoso, este movimiento de reacción no encontró una oposición seria. Los esfuerzos por hacer de Alemania un Estado unido y libre habían sido vanos. La pequeña burguesía se dejó ganar —dado que la llama revolucionaria se había apagado— por un espíritu

¹⁰ *Das Band ist zerschnitten / War schwarz, rot, un gold / Und Gott hat es gelitten / Wer weisz, was er gewollt.* Cf. Georg Hermann, *Das Biedermeier*, Berlín, 1913, p. 353. La banda negra, roja y dorada, usada por los miembros de la *Burschenschaft* era el símbolo de la Alemania unificada; esos colores se han mantenido en la bandera alemana. [Cornu, que publica el libro en 1954, se refiere tanto de la República Federal Alemana (RFA) como a la República Democrática Alemana (RDA), que hasta 1959 tuvieron la misma bandera tricolor sin escudo; Sólo a partir de 1959 la RDA incorporó a su bandera el conocido escudo compuesto por el martillo, el compás y las espigas de trigo. | Nota de Ediciones Mnemosyne.]

¹¹ Cf. *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich Schiller Universität Iena*, Jahrg., 1952-1953, pp. 28-35. Karl Griewank, *Die politische Bedeutung der Burschenschaft in der ersten Jahrzehnten ihres Bestehens.*

de resignación que la llevó a menospreciar el ideal liberal y nacional que no pudo realizar y a poner en ridículo las luchas políticas.¹²

Únicamente en Renania, donde la burguesía era más poderosa y la Revolución Francesa había dejado una huella más profunda, la reacción, que se hizo sentir especialmente en esa región, encontró cierta resistencia. Para facilitar la anexión de esa nueva provincia, aceptada de mala gana junto con la de Westfalia como compensación por Sajonia, que le había sido negada, Federico Guillermo III quiso reorganizarla según el modelo de las provincias del este, económica y socialmente más atrasadas. A este efecto se esforzó por restablecer la antigua división de la población en nobleza, burguesía y campesinado, que el régimen francés había abolido. Para devolver a la nobleza parte de la influencia y el poder perdidos, quiso crear mayorazgos hereditarios e inalienables, así como *Rittergüter*, bienes territoriales privilegiados.¹³ Para separar a los burgueses de los campesinos y mantener a éstos en estado de servidumbre, intentó sustituir el sistema comunal francés, que había suprimido toda diferencia entre las comunas urbanas y las rurales, por el sistema prusiano, que concedía una autonomía bastante amplia a las ciudades, pero dejaba a las comunas rurales bajo la dependencia de la nobleza. Estos proyectos fueron rechazados por la Dieta renana, que se negó también a remplazar la legislación francesa —que consagraba las reformas esenciales de la Revolución Francesa— por la legislación prusiana, fundada en la desigualdad civil.¹⁴

¹² Cf. R. Prutz, *Zehn Jahre Geschichte neuester Zeit (1840-1850)*, Leipzig, 1850, pp. 53-54. «Lo que reinaba entonces en Prusia era la paz, una paz de cementerio. Como a pesar de los esfuerzos y los sacrificios no se había logrado dar a Prusia una Constitución democrática, al parecer no se pensaba más en ello y se la consideraba un punto sin importancia. Tan sólo algunos años, años de larga espera y de esperanzas defraudadas, fueron suficientes para apagar por completo el glorioso entusiasmo de la guerra de liberación».

¹³ La gran propiedad territorial había desaparecido casi por completo en Renania. Sólo había 200 propiedades de más de 300 fanegas en el distrito de Tréveris, 80 en el de Aix-la-Chapelle, y ninguna en el de Düsseldorf.

¹⁴ Compuesta, como las otras Dietas provinciales, por tres grupos de representantes de la propiedad territorial —nobles, burgueses y campesinos—, la

Firmes partidarios de la igualdad jurídica, civil y fiscal, que debían a la Revolución y al Imperio, los renanos, después de recibir sin demasiado descontento su anexión a Prusia cuando ésta parecía haber tomado el camino de las reformas, se mostraron unidos en su resistencia a esta reacción, que iba en contra de todos sus intereses y resultaba incompatible con el desarrollo económico y social de la provincia.¹⁵ En efecto, mientras que en las provincias agrarias del este la nobleza seguía siendo la clase dominante frente a una burguesía aún débil y a un campesinado sometido, la supresión del feudalismo y el desarrollo de la industria y del comercio habían fortalecido en Renania a la burguesía y al campesinado, poniendo fin al dominio de la nobleza. Así, el intento de restablecer en esta provincia el antiguo estado de cosas estaba de antemano condenado al fracaso,¹⁶ tanto más cuanto que el gobierno prusiano no gozaba siquiera del apoyo franco de la nobleza, más vinculada a Austria que a Prusia, ni del clero católico, que no veía con buenos ojos un Estado protestante.¹⁷

Dieta renana estaba dominada por los diputados de la burguesía, aliados a los del campesinado, igualmente dispuestos a defender las instituciones francesas, a las cuales debían su emancipación económica y social.

¹⁵ Carta del presidente de la provincia renana von Boldelschwingh al ministro del Interior von Rochow, 30 de marzo de 1836 (Citado por J. Droz, *op. cit.*, p. 103.): «No ignora usted que la inmensa mayoría de los habitantes de esta provincia que se interesan en los debates políticos consideran las consecuencias sociales de la Revolución Francesa —abolición de los derechos feudales y de los privilegios de toda clase, proclamación del principio de igualdad de todas las clases— como un inmenso beneficio y contemplan con infinita desconfianza todo acto del gobierno que tienda a restablecer el antiguo estado de cosas». Cf. J. Droz, *op. cit.*, cap. VI, pp. 144-164, *Le libéralisme de J. F. Benzenberg*.

¹⁶ Para vencer estas resistencias el gobierno prusiano recurrió a una burocracia autoritaria y cizañera, y a una policía vil, que recurría a la delación, pero esto sólo podía acrecentar la oposición de los renanos a Prusia y favorecer las tendencias separatistas y francófilas.

¹⁷ Siguiendo la corriente general de la época, la Iglesia católica tendía entonces a apartarse del liberalismo religioso que había predominado en el siglo

Sin embargo, las diferencias políticas y sociales no eran el motivo más grave del descontento de los renanos, que obedecía sobre todo a causas económicas. En efecto, con su anexión a Prusia, Renania se había vinculado a un país pobre, económicamente atrasado y arruinado por la guerra.¹⁸ Sobre Renania recaía casi todo el peso de los impuestos que Prusia había aumentado notablemente, a fin de pagar los intereses de su deuda.¹⁹ Esta desigualdad fiscal irritaba tanto más a los renanos cuanto que éstos se encontraban entonces en una grave crisis económica, tanto industrial como agrícola. La pérdida de los mercados franceses, para los cuales Prusia ofrecía apenas una mediocre compensación, y la reanudación de la competencia inglesa, que inundaba a Alemania con las mercancías acumuladas durante el bloqueo continental, habían determinado una crisis industrial, agravada por una crisis agrícola debida al pobre rendimiento de los viñedos y a la mala venta del vino.

Esta doble crisis tuvo por efecto el de unir a burgueses, obreros y campesinos en su hostilidad contra Prusia, que por lo demás no adquirió un carácter agudo, y se manifestó, ante todo, en lamentos y declaraciones que reclamaban reformas liberales y medidas económicas favorables a la burguesía.²⁰

XVIII, y a evolucionar hacia el ultramontanismo. Esto la llevaría a un conflicto con el gobierno prusiano, que estalló en relación con los matrimonios mixtos entre católicos y protestantes. La decisión del gobierno, de dar a los hijos de estos matrimonios la religión del padre, chocó con la oposición unánime del clero.

¹⁸ Sobre la situación económica de Prusia después de 1815, cf. P. Benaerts, *Les origines de la grande industrie allemande. Essai sur l'histoire économique du Zollverein*, París, 1933.

¹⁹ De 1808 a 1818 la deuda prusiana se había elevado de 54 a 217 millones de táleros. Mientras en Prusia oriental se pagaban 639 táleros como impuesto territorial por legua cuadrada, en Renania se habían llegado a pagar 4.469.

²⁰ Cf. P. Benaerts, *op. cit.*, pp. 22-23. Quejas formuladas por los medios económicos al presidente de la provincia: «Gracias a los cambios políticos producidos, nuestro país se ha visto sin duda sustraído al dominio del extranjero,

A medida que la situación económica iba mejorando, la oposición de Renania a Prusia se atenuó, y la comunidad de intereses triunfó sobre las diferencias que las separaban, demostrando ser más fuerte que las tendencias francófilas y liberales. La supresión de las aduanas interiores, que abrió a los productos industriales y agrícolas de la Renania —en particular el vino— el mercado interior prusiano, y el establecimiento, en 1818, de una tarifa proteccionista bastante elevada para permitir a la industria renana luchar contra la competencia inglesa, determinaron un restablecimiento bastante rápido de la industria y el comercio, reanudaron los vínculos entre las distintas provincias y facilitaron la integración de Renania en el reino prusiano.²¹ A partir de 1830 Renania unió definitivamente su suerte a la de Prusia, y la Revolución liberal que estalló entonces en Francia encontró escaso eco.

Esta época fue para Prusia un período de transición. El país se desprendía lentamente del régimen feudal, y el desarrollo del régimen capitalista y de las nuevas relaciones sociales engendradas por éste se efectuó poco a poco. A pesar de la libertad de comercio y de industria, el espíritu de empresa estaba aún poco desarrollado, la pobreza del país impedía la rápida acumulación de capitales y sólo se encontraba una concentración industrial en Renania y en Silesia. En relación con Inglaterra, la industria tenía medio siglo de atraso respecto del maquinismo, y así, en 1831, el 10% de los telares seguían siendo accionados a mano, el 82% contaba con fuerza hidráulica, y

pero nuestro comercio y nuestras fábricas han caído en la situación más lamentable. Sea que los productos de nuestra industria están prohibidos en varios países con los cuales antes teníamos relaciones, sea que su importación en otros haya sido fuertemente agravada, el resultado general es una parálisis total de nuestra industria y una miseria sin límites entre los obreros de nuestras fábricas».

²¹ La ley de 1818, que suprimía las aduanas interiores, establecía al mismo tiempo una tarifa proteccionista moderada; eximía de todo tributo a la importación de materias primas necesarias para la industria, imponía una tasa de importación del 10% sobre los productos manufacturados y del 20% sobre los productos alimenticios coloniales.

sólo el 6% funcionaba a vapor. Este lento progreso del maquinismo permitía al artesanado resistir la competencia de las fábricas. La situación era semejante para el comercio que, a consecuencia del escaso desarrollo de la industria y de los medios de transporte, se hacía aún en buena medida por medio de la venta ambulante y en las ferias.

A este estadio del desarrollo industrial y comercial correspondía el modo de vida de las distintas clases sociales. La clase dominante seguía siendo la nobleza, dueña del suelo; la gran burguesía estaba apenas en vías de formación; las clases medias debían contentarse con una existencia mediocre; la situación del campesinado empeoraba a causa de los tributos que continuaba pagando a la nobleza, y de la constante disminución del precio de los productos agrícolas; el proletariado, que se formaba al mismo tiempo que se iba desarrollando la industria, y que no estaba protegido por una organización sindical ni por leyes sociales, era víctima a la vez de la explotación patronal y de la competencia extranjera. El proletariado soportaba la constante disminución de los salarios y el incesante aumento de la jornada de trabajo, que oscilaba entre catorce y diecisiete horas, y vivía en una miseria atroz.²²

Sin embargo, el ritmo de la producción y de la circulación de mercancías crecía poco a poco, especialmente en Renania. Entre 1815 y 1830, el número de husos aumentó de 100.000 a 150.000, el de telares se duplicó y la importación de algodón se triplicó; asimismo, se duplicó la producción de hierro, que en 1830 llegó a 82.000 toneladas; las cargas de carbón que pasaban por Ruhrort se incrementaron de 2,5 a 5,5 millones de quintales, y lo mismo sucedió con el comercio, que en 1830 llegó a los 200 millones de táleros.

²² El número de obreros empleados en la industria pasó de 250.000 en 1816 a 450.000 en 1832. Los salarios, relativamente elevados en la industria metalúrgica, eran muy bajos en la industria textil, especialmente para las mujeres, que ganaban unos 10 céntimos por día, la cuarta parte de lo que ganaba un fundidor.

Esta prosperidad industrial y comercial, favorecida por el rápido aumento de la población, cuya densidad pasó en ese período de 2.000 a 2.500 habitantes por legua cuadrada, determinó una rápida extensión de las vías de transporte y comunicaciones. La longitud de las carreteras, es decir, de las rutas empedradas, pasó entonces de 3.200 a 4.600 kilómetros, y una línea de navegación de vapores, creada en 1825 sobre el Rin, entre Maguncia y Rotterdam, la *Preußisch-Rheinische Dampfschiffahrtsgesellschaft* [Compañía de Vapores Prusiano-Renana], permitió reducir a más de la mitad el precio de los transportes fluviales.

Al mismo tiempo, se observa poco a poco una transformación de la mentalidad de la burguesía, que, al adquirir conciencia de su fuerza a medida que aumenta su poderío económico, se vuelve más insistente en sus reivindicaciones. Éstas son al comienzo de naturaleza económica, pero adquieren poco a poco un carácter político e indican su voluntad de participar en el poder.²³

Nace así, no sólo en Prusia, sino también en toda Alemania, un conflicto entre la burguesía, de tendencia liberal, que dirige las nuevas fuerzas productivas, y los Estados reaccionarios, preocupados ante todo por la defensa de los intereses de la nobleza agraria.

Este conflicto encuentra su expresión ideológica, después del fracaso del movimiento nacional y liberal de la *Burschenschaft*, en la lucha entre las concepciones liberales inspiradas por la Revolución Francesa y las concepciones reaccionarias que procuran justificar y fortalecer el feudalismo y el absolutismo. Las primeras, que se difunden especialmente en los Estados alemanes del sur, se diferencian de la ideología de la *Burschenschaft* en el hecho de que, en lugar de propugnar un germanismo francófono, hacen la apología del liberalismo francés; su principal representante es [Karl] Rotteck, quien, conquistado por los principios de libertad y de soberanía popular, demuestra

²³ Por impulso de Friedrich List se creó, en 1819, la *Deutscher Handels- und Gewerbeverein* [Unión Alemana de Comercio e Industria], que agrupaba a centenares de jefes de empresas y que ese mismo año dirigió al *Bundestag* una petición solicitando la abolición de las aduanas interiores.

en sus libros que los príncipes siempre han sido la causa de las desdichas de los pueblos y que el poder en el Estado, por lo menos el poder legislativo, debe estar siempre en manos del pueblo.²⁴

En Prusia oriental, particularmente en Königsberg, nace en la misma época un liberalismo de carácter diferente, que, inspirándose en la doctrina de Kant, reivindica, en nombre de la autonomía de la persona moral, el derecho de todos los miembros del Estado a participar en el gobierno.

Contra este liberalismo, que no tenía nada de particularmente revolucionario, puesto que reconocía la legitimidad de la monarquía y sólo exigía que fuese constitucional y parlamentaria, es decir, adaptada a los intereses de la burguesía, se levantan los reaccionarios, que quieren, por el contrario, reforzar la autoridad de los príncipes y de la Iglesia. Sus teóricos son Ludwig von Haller, quien considera al Estado como patrimonio del príncipe, cuya autoridad debe apoyarse en la nobleza y el clero, y Adam Müller, de tendencia ultramontana, quien quiere restaurar una teocracia en la cual los Estados, como en la Edad Media, estarían sometidos a la autoridad del Papa y de la Iglesia.²⁵

Las doctrinas de estos teóricos son reforzadas por las de los románticos reaccionarios, como por ejemplo Savigny, que a la concepción racionalista y liberal del derecho opone una concepción llamada histórica, que sólo reconoce como legítimas las instituciones jurídicas que se vinculan al pasado y se basan en él.

²⁴ Cf. Rotteck, *Weltgeschichte*, 1808. *Ideen über Ländstände*, 1819.

²⁵ Cf. von Haller, *Handbuch der allgemeinen Staatskunde*, 1808. *Restauration der Staatswissenschaften*, 1818. Adam Müller, *Elemente der Staatskunst*, 1810. Cf. E. Vermeil, *Le romantisme politique en Allemagne* (*Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, febrero-mayo de 1925), 1 de marzo, p. 192: «Mientras que el liberalismo político busca restaurar la autonomía de las fuerzas y energías individuales o particulares, el liberalismo religioso renueva la tradición protestante y la religiosidad individual. Y, mientras que el conservadurismo político pone en primer plano el Estado o la Comunidad orgánica, con su jerarquía de grupos sociales, el conservadurismo religioso retoma la tradición católica tomada de una Edad Media idealizada».

Al principio triunfaron las teorías reaccionarias que se apoyaban en el sistema de la Santa Alianza, pero su triunfo sólo podía ser momentáneo, pues este sistema, que pretendía mantener contra la nueva sociedad el estado de cosas del pasado, era incompatible con la profunda transformación económica y social que se producía entonces y que necesariamente debía provocar su caída. La lucha entre la Santa Alianza y las tendencias liberales, nacidas de esta transformación, estallaría al comienzo en los países donde el desarrollo económico y social era más avanzado, en Francia y en Inglaterra, donde la Revolución de 1830 y la reforma electoral de 1832 aseguraron en forma definitiva el poder a la burguesía.

Al sacudir las bases del sistema de la Santa Alianza, la Revolución de 1830 no podía dejar de imprimir un fuerte impulso al movimiento liberal alemán, y sus repercusiones en Alemania se hicieron cada vez más profundas a medida que se creaban allí las condiciones que la habían engendrado en Francia.²⁶

En Prusia la Revolución tuvo escasos efectos inmediatos, y la oposición liberal se limitó en general a manifestarse en favor de Polonia, considerada como el símbolo de la libertad oprimida a consecuencia de su desdichada rebelión contra Rusia en 1831.²⁷ Esta oposición se manifestó con algo más de fuerza en Renania, en forma de peticiones dirigidas al rey por las Cámaras de Comercio de Aix-la-Chapelle, de Colonia, de Düsseldorf, de Duisburgo, de Coblenza y de Elberfeld,

²⁶ Cf. H. v. Treitschke, *Deutschesgeschichte im 19. Jahrhundert*, t. IV, p. 4: «La Revolución de París conmovió el sistema de la Santa Alianza y aceleró la disociación del Antiguo Régimen. La decadencia de la nobleza y el dominio de la burguesía en Francia inflamaron las esperanzas de la burguesía alemana y estimularon sus reivindicaciones. Al mismo tiempo, se produjo un gran crecimiento de la producción y de la circulación de riquezas, que tuvo como consecuencia un mayor bienestar. Las nuevas potencias industriales y financieras comenzaron a manifestarse, a la vez que nacía la lucha de clases que oponía el capital al trabajo».

²⁷ Se forman entonces, no solamente en Alemania sino en toda Europa, Clubs de Amigos de Polonia, que constituirían una suerte de liga liberal internacional. Este movimiento inspira en Alemania un gran número de obras. Cf. Raumer, *Poles Untergang*, 1832. Platen, *Polenlieder*, 1832.

en los cuales la burguesía liberal exponía sus reivindicaciones. La principal fue *Denkschrift über Preußens Lage und Politik am Ende des Jahres 1830* [*Memoria sobre la situación y la política de Prusia a fines del año 1830*], dirigida al rey el 31 de diciembre de 1830 por David Hansemann, director de la Compañía de Seguros contra Incendios de Aix-la-Chapelle y miembro de la Cámara de Comercio de esa ciudad. Hansemann hacía en su *Memoria* la defensa del liberalismo, criticaba la monarquía absoluta sostenida por la nobleza y reclamaba la proclamación de una Constitución análoga a la de Francia, que había asegurado el poder a la burguesía francesa. A la vez que rechazaba los principios de igualdad política y social y de soberanía popular, pedía una monarquía constitucional en la cual los poderes del rey debían estar limitados, como en Francia, por una Cámara Alta, cuyos miembros fueran nombrados por el rey, y una Cámara Baja, elegida mediante sufragio censal. Esta *Memoria* traducía el deseo de la burguesía de contar con un Estado fuerte, capaz de defender sus intereses, y preconizaba la unificación de Alemania bajo la égida de una Prusia liberal, mediante una unión aduanera que crearía una comunidad de intereses entre los Estados alemanes —excluida la Austria reaccionaria—, compuesta por una amalgama de pueblos en su mayoría no germánicos. La *Memoria* no tuvo mucho eco, ni dentro del gobierno ni entre la población, la cual no sentía aún interés por los problemas políticos.²⁸

La influencia de la Revolución de 1830 se hizo sentir más vigorosamente en algunos Estados de Alemania del norte (Hanóver, Brunswick, Hesse), cuyos soberanos se vieron obligados a otorgar una Constitución a sus súbditos, y en los Estados del sur de Alemania (Baviera, Wurtemberg, y el gran ducado de Badén), ya conquistados

²⁸ Esta indiferencia del conjunto de la población ante los problemas políticos queda subrayada en el informe enviado por el presidente de la provincia renana a los ministros a propósito de la sesión de la Dieta renana de 1833: «El problema constitucional —escribía— no será discutida en los próximos debates. La gran masa, el pueblo, satisfecho de ver sus intereses materiales asegurados, no se ocupa de esta cuestión y piensa más en los impuestos que en la teoría de la organización de los poderes del Estado».

por las ideas liberales. La Revolución determinó en estas últimas regiones un gran movimiento liberal, que alcanzó su apogeo en el Festival de Hambach en el Palatinado, el 17 de mayo de 1832, ocasión en la cual más de 25.000 manifestantes reclamaron la unidad y un régimen constitucional para toda Alemania.

Sin embargo, la burguesía alemana no era aún bastante fuerte para que el liberalismo pudiera triunfar, y la fiesta, que recordaba la de Wartburg en 1817, no fue seguida por acción alguna, salvo de parte de los gobiernos, que reprimieron de nuevo con dureza todas las manifestaciones liberales. En efecto, por los decretos de la Dieta federal de julio de 1832, se reiniciaron las persecuciones contra los «demagogos» y se restringió la libertad de prensa con una acentuación de la censura. Aquellas tentativas de sublevación contra esta política reaccionaria, como el ataque contra puestos de guardia en Fráncfort del Meno en 1833, fueron reprimidos sin dificultad.

Pero la reacción no lograría aplastar este movimiento liberal en forma tan completa como ya lo había hecho después de 1817. La burguesía, y con ella el liberalismo, encontraban un apoyo más sólido en el desarrollo económico, que se aceleró después de 1830, en particular tras la creación, en 1834, de la Unión Aduanera (el *Zollverein*) que debía abarcar sucesivamente a todos los Estados limítrofes de Prusia y constituir un poderoso organismo económico.

La industria y el comercio se desarrollan entonces con un ritmo acelerado. La producción de hierro pasa de 134.000 toneladas en 1834 a 170.000 en 1841; la importación de algodón, de 187.000 toneladas en 1836 a 446.000 en 1845; y el número de máquinas de vapor, de 419 en 1837 a 1.138 en 1848. Los medios de comunicación y de transporte se multiplican igualmente; a pesar de su desarrollo, los caminos no respondían ya a las necesidades en continuo crecimiento, y a partir de 1835 se emprende la construcción de vías férreas, que favorecen el ascenso de la industria metalúrgica y facilitan el tráfico de mercancías, reduciendo en tres cuartas partes el precio del transporte de las mismas. El conjunto del país se industrializa progresivamente a partir de entonces, y ello engendra la concentración más rápida de la población en las ciudades, en las cuales, poco

a poco, las fábricas sustituyen a los antiguos oficios, que mueren por incapacidad de adaptación a las nuevas condiciones de producción.²⁹

Esta prosperidad industrial, que convierte progresivamente a Prusia, hasta el momento un país esencialmente agrario, en un Estado industrial, y que provoca, particularmente en Renania, un rápido desarrollo de las ciudades, donde se forma una burguesía rica y se concentra un proletariado cada vez más numeroso, trae aparejada una transformación de la mentalidad de la burguesía; en situación de dirigir cada vez más las fuerzas productivas, ésta adquiere conciencia de su poder y se vuelve más insistente en sus reivindicaciones.

Al mismo tiempo que se desarrolla el liberalismo, apoyado ahora en una burguesía creciente, se presencia el nacimiento del socialismo y el comunismo, así como las primeras sublevaciones del proletariado alemán; y la característica definitoria del movimiento político de oposición en Alemania, después de 1830, será la coexistencia del movimiento liberal y del movimiento socialista y comunista, los que tenderán a disociarse cada vez más el uno del otro.

En razón de la existencia y el ascenso del proletariado, el liberalismo no adquiere en Alemania el carácter revolucionario que había tenido en Francia en el siglo XVIII. A diferencia de la burguesía francesa del siglo XVIII, que en razón de la débil concentración de la producción —que pasaba entonces del estadio artesanal al manufacturero—, no veía aún levantarse frente a ella a un proletariado organizado y fuerte, capaz de dirigir toda su acción contra las potencias conservadoras —la monarquía, la nobleza y la iglesia—, la burguesía alemana, formada en una época en la que la producción de Alemania pasaba casi sin interrupción de la etapa artesanal a la fabril, tuvo que luchar al comienzo no sólo contra los poderes reaccionarios, sino

²⁹ Esta prosperidad no debe hacer olvidar que Prusia seguía estando muy atrasada en el desarrollo económico, en particular si se la compara con Inglaterra. Así, el primer navío de vapor fue botado en Inglaterra en 1802, la primera vía férrea se construyó en 1825 y la extracción de carbón llegaba allí en 1800 a 4,5 millones de toneladas, mientras que en Alemania era sólo de 3 millones en 1843.

también contra un proletariado cada vez más numeroso. Se vio, pues, obligada a adoptar, lo mismo que la burguesía francesa de 1830, una política de «justo medio», de carácter semiconservador, que a fin de cuentas tendía a lograr un acuerdo con las potencias reaccionarias contra su enemigo común: el proletariado.

La formación de dos clases antagónicas, que toman posición contra la reacción, explica el desarrollo paralelo del movimiento liberal y de un movimiento democrático y socialista, que se opondrán cada vez más a medida que se acentúen las luchas de clases.

Este doble carácter de la oposición se manifiesta, al principio de un modo aún poco diferenciado, en el movimiento literario que sucede al movimiento político liberal, reprimido después del Festival de Hambach en 1832. Vencido en el terreno político, el liberalismo, apoyándose en una burguesía más fuerte, da pruebas de una gran actividad en el dominio de la literatura, que adopta entonces un carácter político.

La principal manifestación de esta actividad es el movimiento de la Joven Alemania, que se desarrolla principalmente entre 1832 y 1835. Se designaba con este nombre a un grupo de jóvenes escritores ([Karl] Gutzkow, [Heinrich] Laube, [Theodor] Mundt, [Ludolf] Wienbarg, [Ludwig] Börne y [Heinrich] Heine) que rompieron con las concepciones estéticas de los románticos y con sus tendencias reaccionarias. No oponían ya, como éstos, el arte a la vida, un pasado idealizado y lejano a la realidad inmediata, sino que se proponían expresar en sus obras las aspiraciones liberales y democráticas de su época, y convertir la literatura en un medio de acción para transformar las ideas, las costumbres y las instituciones.

Estos escritores expresaban en sus obras las ideas revolucionarias, oponiendo a la Alemania reaccionaria la Francia liberal, y transformando así al liberalismo alemán, que hasta entonces había tenido un carácter nacionalista y tradicionalista, confiriéndole una tendencia cosmopolita. Como, por otra parte, eran más o menos partidarios de las ideas de Saint-Simon, no se conformaban con criticar el absolutismo y el feudalismo, sino que se manifestaban en contra de todo lo que se opone al desarrollo libre y armonioso de la vida humana, de

modo tal que aunaban en cierta medida, en sus obras, las tendencias liberales y las tendencias democráticas y socialistas.

Estas últimas tendencias se manifestaron con mayor claridad y vigor en las obras de dos escritores: Börne y Heine, quienes se habían refugiado en París después de la Revolución de 1830.

Börne era un defensor ardiente y valeroso de las ideas democráticas. Henchido de odio hacia el despotismo de los príncipes, anhelaba una República alemana que pusiera fin a este despotismo y asegurase de tal modo la felicidad para todos.³⁰ Sus concepciones democráticas tenían cierto carácter socialista, inspirado en las *Paroles d'un croyant* [*Palabras de un creyente*], de Lamennais, que tradujo en 1834. Su estilo ardiente y su valerosa defensa de las ideas democráticas lo hicieron muy popular y contribuyeron en gran medida a difundir sus ideas en el pueblo alemán.

Espíritu más penetrante que Börne, H. Heine tenía a la vez una concepción más amplia y profunda de su tiempo. De temperamento aristocrático, se adaptaba a una monarquía liberal y se interesaba menos en las cuestiones políticas que en el problema social. Lo esencial era para él la supresión de la miseria y no, como pensaba Börne, la instauración de una nueva forma de gobierno, el remplazo de la monarquía por la República.³¹ Así escribió a Laube, el 10 de julio de 1833:

Usted domina a todos los otros [escritores de la Joven Alemania] que sólo tienen en cuenta el aspecto exterior de la Revolución, sin comprender los problemas profundos. Éstos no tienen que ver con la forma del Estado, ni con las personas, ni con el establecimiento de la República o la limitación de la monarquía, sino que tienen por objeto el bienestar material del pueblo. La religión espiritualista, que predominó hasta ahora, fue saludable y necesaria mientras la gran mayoría de los hombres vivía en la miseria y debía conformarse con el consuelo que le proporcionaba la religión celestial. Pero desde que

³⁰ Cf. L. Börne, *Briefe aus Paris*, París, 1834.

³¹ Cf. H. Heine, *Französische Zustände*, París, 1833.

los progresos de la industria y la economía permitieron terminar con la miseria de los hombres y hacerlos felices sobre esta tierra, a partir de ese momento... ya me entiende usted. Y los hombres nos entenderán muy bien cuando les digamos que en el futuro comerán todos los días carne de vaca en vez de papas, que trabajarán menos y bailarán más. Créame: los hombres no son asnos.³²

Sus concepciones socialistas tenían un carácter sansimoniano. Durante su estancia en París se había convertido en partidario de esta doctrina, y la consideraba capaz de asegurar, al mismo tiempo que la emancipación espiritual y material de los hombres, su felicidad sobre la tierra, sin afectar ni al arte ni al talento. Su conocimiento profundo de la filosofía alemana y de la Revolución Francesa, así como de las doctrinas socialistas, lo llevó, por otra parte, a establecer un paralelismo entre el desarrollo espiritual de Alemania y el desarrollo político y social en Francia, y a considerar el primero como el reflejo ideológico del segundo. Partiendo de la idea de que el protestantismo alemán, con Lutero, había sido un movimiento de liberación análogo, en cierta medida, al movimiento racionalista francés, demostraba que la filosofía alemana moderna, con Kant, Fichte y Hegel, había realizado una obra semejante a la de la Revolución Francesa con Danton y Robespierre, y que inclusive llegó más lejos que ésta, puesto que al abolir a Dios había derrocado el sostén de toda monarquía. Pensaba, por último, que la obra de la filosofía alemana y de la Revolución Francesa debía ser terminada por una Revolución, no ya espiritual o política, sino social, que habría de transformar, no sólo las instituciones religiosas y políticas, la Iglesia y el Estado, sino a la sociedad misma.³³

Los escritores de la Joven Alemania, en particular Gutzkow, tomaron de Börne su radicalismo político y de Heine sus ideas sansi-

³² Cf. H. Heine, *Briefe gesammelt und herausgegeben von Daffis*, Berlín, 1906, t. II, p. 27.

³³ Cf. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland*.

monianas, y de los dos sus tendencias francófilas, y defendieron, contra todas las formas de reacción, el liberalismo político y religioso y un humanitarismo social. Oponiendo contra Austria y Rusia, potencias reaccionarias, las potencias liberales, Inglaterra y sobre todo Francia, sostuvieron la necesidad de que Alemania se apartara de las potencias reaccionarias y se uniera a las potencias liberales a fin de seguir siendo fiel a su misión histórica.³⁴

La literatura de la Joven Alemania, en realidad más brillante que profunda, ganó poco a poco al público literario para los problemas políticos y sociales, que hasta entonces lo habían dejado indiferente. Al expresar el desarrollo económico y social que empezaba a transformar entonces a Alemania, esta corriente creaba géneros nuevos, como el folletín, que permitía a la literatura adaptarse a la prensa y difundir por medio de ésta las ideas nuevas entre un público más extenso.³⁵

Alarmados por las críticas que los escritores de la Joven Alemania lanzaban contra las instituciones religiosas, políticas y sociales, los gobiernos alemanes prohibieron en 1835 la venta de sus libros. Dado que no estaban sostenidos, como lo habían estado los enciclopedistas

³⁴ Este tema de la oposición entre los Estados liberales, constitucionales y parlamentarios y los Estados reaccionarios, sometidos al régimen de la monarquía absoluta, era y debía seguir siendo hasta 1848 el tema preferido de la prensa liberal. Así es como podía leerse, el 9 de enero de 1832, en un artículo del *Stuttgarter Beobachter*: «El extranjero significa actualmente para el alemán partidario de la Constitución todo Estado no constitucional. Considerando como sinónimas las palabras alemán y constitucional, debemos decir a nuestros camaradas de lengua alemana, austriacos y otros, que renunciamos a confraternizar con ellos mientras que ellos no sigan la misma ruta que nosotros. No queremos decir con eso que los prusianos y austriacos deban ser despreciados por nosotros, sino que no deberán culparnos si preferimos por ahora ser amigos de los franceses, de quienes podemos esperar la protección de nuestra Constitución».

³⁵ La prensa, que empezaba a difundirse, estaba aún poco desarrollada. En 1835 la tirada de los diarios en toda Prusia era de sólo 35.000 ejemplares. A causa de su elevado precio, los diarios se leían sobre todo en los cafés, que desempeñaban entonces un papel importante en la vida política alemana.

franceses, por una burguesía poderosa y revolucionaria, y como no tenían un temperamento muy combativo, estos escritores —a excepción de Gutzkow, que vivía en la ciudad libre de Hamburgo, y de Börne y Heine, que vivían en París— renunciaron a la lucha y, como sus convicciones no eran ni muy ardientes ni muy profundas, cayeron muy pronto en el escepticismo y el desánimo.³⁶

El partido liberal se encontró, por lo demás, frente a una vigorosa contraofensiva del partido conservador, que, inspirándose en las doctrinas de Haller y de Müller, combatía el individualismo igualitario y los principios de igualdad y de soberanía popular. A las ideas liberales, los conservadores oponían una concepción autoritaria y jerárquica del Estado y de la sociedad, y querían integrar al individuo dentro de sólidos marcos religiosos, políticos y sociales. Consideraban la religión como el vínculo social espiritual, el alma del Estado, hacían del monarca el jefe absoluto de éste y sólo admitían como representación popular, que sirviera de intermediaria entre el monarca y el pueblo, una Dieta consultiva compuesta de representantes de las tres clases sociales tradicionales: los nobles, los burgueses y los campesinos.

Este conservadurismo, que se apoyaba en los gobiernos, el *Bundestag* y la prensa reaccionaria —particularmente en el semanario berlinés *Berliner politisches Wochenblatt*—, era defendido por Savigny, jefe de la escuela histórica del derecho, y había encontrado en ese entonces un nuevo teórico en el jurista Stahl, que en *Die Philosophie des Rechts* [*La Filosofía del Derecho*] (1830-1837) preconizaba la restauración de la ortodoxia religiosa y de la monarquía absoluta para luchar contra el liberalismo político y religioso que había minado los fundamentos del antiguo régimen y engendrado la Revolución.

Pero este recrudecimiento de la reacción no logró sofocar al movimiento liberal, que renacía bajo una nueva forma cada vez que los gobiernos creían haberlo aniquilado. Así, en el momento en que los

³⁶ En su programa de la *Mitternachtszeitung* del 1 de enero de 1836, Laube declaraba que la literatura no debía servir a los fines políticos.

libros de la Joven Alemania estaban prohibidos y cuando se emprendían nuevas persecuciones contra los «demagogos» en 1836, seguidas de 192 sentencias condenatorias, algunas de ellas a muerte, el *Staatslexikon* de Rotteck y Welcker, una especie de enciclopedia política inspirada en los principios de la Revolución Francesa, alcanzaba un inmenso éxito. El mismo exceso de la represión contribuyó, por lo demás, al desarrollo del liberalismo. Fue así que el suicidio, en 1837, del pastor Weidig, uno de los promotores del levantamiento de los campesinos de Hesse en 1833, torturado en su prisión por un juez desequilibrado, sublevó a la opinión pública en toda Alemania. La revocación, en 1838, por el rey de Hanóver de siete profesores de la Universidad de Gotinga que habían protestado contra el golpe de Estado que abolió la Constitución de 1831, provocó una indignación más grande aún. En respuesta a esta brutal medida que afectó a eruditos como los hermanos Grimm, Dahlmann y Gervinus, se organizaron colectas por doquier en su favor. En esa misma época, por último, el conflicto que estalló entre la Iglesia católica y el gobierno prusiano levantó contra este último a una parte de la opinión pública. Dado que el arzobispo de Colonia no quiso retractarse de su decisión —contraria al edicto real del 17 de agosto de 1835— de exigir, en caso de matrimonio mixto, la promesa previa de los cónyuges de educar a sus hijos en la religión católica, el gobierno prusiano lo hizo arrestar en noviembre de 1837 y unos meses más tarde adoptó la misma medida, y por la misma razón, contra el arzobispo de Posen. La detención de estos dos prelados, que se presentaban como mártires, constituyó en los años siguientes uno de los principales fermentos de la agitación política en Prusia, y contribuyó a reforzar la oposición al gobierno.

Al mismo tiempo que se desarrollaba la oposición liberal, que se reforzaba en la misma medida en que aumentaba el poder de la burguesía, se asistía a la formación —en virtud de la rápida prosperidad industrial— de un proletariado cada vez más numeroso, que determinaba el desarrollo de otro movimiento de oposición, de naturaleza ya no liberal sino socialista y comunista.

El socialismo, en su forma teórica, había nacido en Alemania hacia finales del siglo XVIII y tenía entonces, como en Francia antes de la Revolución, un carácter literario y utópico. Inspirándose en Rousseau y oponiendo a la sociedad, pervertida por la civilización, un estado primitivo natural idealizado bajo la forma de una Edad de Oro, Wilhelm Heinse denunciaba en su libro *Laidion* (1774) a la propiedad privada como fuente de desigualdad social y trazaba en otra obra, *Ardinghello, und die glückseligen Inseln* [*Ardinghello y las islas afortunadas*] (1787) un cuadro idealizado de la futura sociedad comunista. Algunos años más tarde, F. M. Klinger se pronunciaba en su libro, *Reisen vor der Sündfluth* [*Viajes de antes del diluvio*] (1795), contra el dominio del dinero al cual consideraba el mal fundamental. Después de él, Fichte trasladó al futuro la realización del ideal socialista e intentando mostrar, en *Der geschlossene Handelsstaat* [*El Estado comercial cerrado*], el funcionamiento de un sistema estatal socializante dentro de los marcos de un Estado cerrado.

Debido al dominio de la contrarrevolución en Alemania hasta 1830, sólo en el segundo cuarto del siglo XIX los primeros teóricos y agitadores socialistas y comunistas alemanes sustituyeron a los utopistas del siglo XVIII. A consecuencia de la debilidad del proletariado, tuvieron que inspirarse en un principio, no en la doctrina revolucionaria comunista de Babeuf, sino en los primeros grandes utopistas franceses, Saint-Simon y Fourier, cuyas doctrinas comenzaron a ser conocidas en Alemania antes de 1830.

Sublevado ante el hecho de que, en lugar de suprimir la desigualdad y la miseria, la Revolución se había limitado a remplazar el dominio de la monarquía y la nobleza por el de una burguesía enriquecida por la especulación y por la compra de los bienes nacionales, Babeuf organizó la Conspiración de los Iguales con el propósito de fundar una República nueva y establecer por intermedio de ella una igualdad que no fuera ya simplemente jurídica y política, sino también social.

Esta debía ser la obra de la acción revolucionaria del pueblo trabajador, de una Revolución social que, destruyendo la sociedad burguesa, la remplazara por una sociedad comunista.

Después del fracaso de la Conspiración de los Iguales y la ejecución de Babeuf (1797), el naciente movimiento proletario quedó aplastado hasta la Revolución de 1830. En ese período, es decir, durante el Directorio, el Primer Imperio y la Restauración, se sitúa la obra esencial de Saint-Simon y de Fourier, quienes, a diferencia de Babeuf, no intentaban defender los intereses específicos de clase del proletariado, y negaban la lucha de clases y la acción revolucionaria como medio de transformación de la sociedad.

Saint-Simon no quería destruir la sociedad burguesa, sino mejorarla mediante una organización racional de la producción.

Como la industria se desarrolla en su época, es decir, durante la Revolución, el Imperio y la Restauración, a un ritmo cada vez más acelerado, Saint-Simon ya no ve en la agricultura la fuente esencial de la riqueza y el fundamento de la sociedad, sino en la industria. Cree que el mejor Estado social es el que más favorece el desarrollo de la industria y de las ciencias, pues traerá, con la supresión de la pobreza y de la ignorancia, el progreso espiritual, moral y material de la humanidad. La sociedad de su tiempo le parece defectuosa, y opina que el liberalismo económico que regula la organización de la producción ha fracasado en su tarea, pues no ha resuelto el problema económico –dado que la competencia engendra la anarquía en la producción– ni el problema social, puesto que ha dejado en pie una clase parasitaria de privilegiados y no ha logrado suprimir la miseria. Para mejorar la sociedad es menester que el Estado organice la producción, no de acuerdo con un sistema igualitario socialista, sino estableciendo una nueva jerarquía social y manteniendo la propiedad privada y el beneficio. La dirección económica y política de la sociedad debe ser puesta en las manos más capaces, es decir, en manos de los industriales y los sabios, pero debe ser ejercida, no en beneficio de una minoría, sino de la clase más numerosa y más pobre.

Con su apología de la producción industrial concebida sobre la base de la propiedad privada y dentro de los marcos de la sociedad burguesa y de una estricta jerarquía social dominada por los capitanes de industria, Saint-Simon traducía las aspiraciones esenciales de la burguesía. Sin embargo, anunciaba al mismo tiempo al socialismo

mediante su crítica de la propiedad privada, que sólo justificaba por el trabajo, mediante la atribución al Estado del papel preponderante en la organización de la producción, y por el hecho de fijar a ésta, como objetivo, el incremento del bienestar de las clases laboriosas.

Al sistema de Saint-Simon, que debía dar origen a dos escuelas opuestas –una compuesta de pioneros del gran capitalismo, seducido por su apología del gran industrialismo, y la otra formada por socialistas que habrían de coordinar y generalizar los elementos socialistas contenidos en su doctrina–, sucedió el sistema de Fourier que, a diferencia de aquél, se sentía menos impresionado por el desarrollo y el poder creador del capitalismo que por sus contradicciones y sus crisis, que ya dejaban entrever las debilidades y taras inherentes. Muy lejos de creer, como Saint-Simon, en la indefinida perfectibilidad del sistema capitalista, y de complacerse en un elogio de la industria, Fourier realizaba una crítica penetrante de este sistema de producción. Denunciaba su tara fundamental –la pobreza engendrada por la superabundancia– y mostraba que el desarrollo de la industria y el comercio, al agravar la competencia y precipitar las crisis, lleva al aumento y a la generalización de la miseria. El desorden económico causado por la incoherencia y la anarquía de la producción y la circulación de las riquezas se manifiesta en un enorme derroche de fuerzas y de bienes, que sólo resulta beneficioso para los parásitos, entre los cuales sitúa Fourier, en primer término, a los especuladores y comerciantes.

Al engañar a los clientes y especular con las alzas y las bajas de las mercancías, los comerciantes y los especuladores contribuyen a agravar el desorden económico y las crisis.

Con la ruina de los más numerosos y los más débiles, las crisis favorecen el nacimiento de una nueva aristocracia que, dueña del Estado, ejerce su dominio sobre el pueblo, reducido cada vez más a esa nueva forma de esclavitud que es el salariado. Debido a ello el trabajo, tan repugnante como mal retribuido, se convierte para los hombres en una penuria y un castigo, en vez de constituir para ellos una ocupación agradable.

Para reformar la sociedad y poner fin a este régimen de parasitismo y de desorden, Fourier no piensa, como Saint-Simon, en recurrir al Estado, al cual juzga impotente para remediar los trastornos económicos y las injusticias sociales. Considera que la organización racional de la producción y la remuneración equitativa del trabajo sólo pueden ser realizados por medio de una nueva organización del trabajo en los falansterios, donde, por la unión del trabajo, del talento y del capital, reinará una perfecta armonía entre los hombres, que podrán escoger el trabajo que mejor corresponda a sus aptitudes y a sus gustos.

Por la importancia que otorga a la propiedad privada y por el hecho de poner en primer plano las nociones de garantía y de armonía, la doctrina de Fourier tenía un carácter pequeñoburgués y representaba, por el rechazo de la idea de lucha de clases –cuya importancia había sido comprendida por Saint-Simon en el desarrollo de la historia– y por el papel primordial que asignaba a la agricultura en la producción, cierto retroceso en relación con la de Saint-Simon.

Sin embargo, con sus ataques contra las injusticias y las incoherencias del sistema capitalista, con su crítica del parasitismo social y del Estado burgués, denunciado como un instrumento de opresión, y con la exaltación del valor y del papel de la asociación, es decir, de la actividad colectiva en la producción y la vida social, Fourier ejercería una influencia más profunda que Saint-Simon sobre los teóricos y agitadores socialistas y comunistas, que habían de tomar y profundizar sus críticas de la sociedad burguesa.

De los dos sistemas, el de Saint-Simon fue el que ejerció mayor influencia en Alemania, y el que conquistó, antes de la Revolución de 1830 –en una época en que los efectos del capitalismo aún no aparecían con claridad y en que el proletariado era todavía débil– muchos partidarios entre la burguesía. Después de 1830, con el ascenso del proletariado y la acentuación de la lucha de clases, la influencia de Saint-Simon disminuye rápidamente y es eliminada entre los socialistas y comunistas en beneficio de la de Fourier, cuya doctrina, más o menos vinculada a la de Babeuf, encuentra un eco creciente en el proletariado alemán.

La influencia del socialismo y del comunismo se fortalece entonces en Alemania mientras se agrava la situación de los artesanos, víctimas de la competencia de las fábricas, y la de los obreros, cuyos salarios, a causa de la competencia que desarrolla la industria inglesa, mucho más evolucionada, se ven constantemente disminuidos.

Esta miseria, acrecida por una prolongación inhumana de la jornada de trabajo que privaba a los obreros del tiempo libre y del descanso, y la falta de toda protección social, empujaron a los obreros a movimientos de rebelión contra un patronato que los llevaba a la desesperación, y contra las máquinas, a las cuales responsabilizaban de su suerte. Sublevaciones de ese tipo estallaron en Renania, en Solingen (1823) y Krefeld (1828), e inmediatamente después de la Revolución de 1830, en Aix-la-Chapelle y Ruhrort, pero fueron inmediatamente aplastadas por el gobierno con el apoyo de la burguesía.

La primera tentativa de levantamiento popular fue —y esto caracteriza muy bien la situación social de la Alemania de entonces—, no una rebelión obrera, sino un levantamiento de los campesinos de Hesse, organizado por el pastor Weidig y por George Büchner.

Antiguo miembro de la Liga de los Intransigentes, surgida de la *Burschenschaft*, y partidario de un Imperio alemán unitario y liberal, el pastor Weidig difundía sus ideas en hojas volantes llamadas *Leuchten und Beleuchten aus Hessen* [*Resplandores y luces de Hesse*]. Era apoyado en su agitación por un joven estudiante republicano, Büchner, ganado para las ideas sansimonianas durante una estancia en Estrasburgo (1831-1833)³⁷, y sin duda también para las ideas revolucionarias difundidas por la secreta Sociedad de los Derechos del Hombre francesa, ya que fundó en 1834, en Gießen, donde estudiaba, una sociedad secreta homónima. En julio de ese año lanzó, en Darmstadt, una hoja revolucionaria, *Der Hessische Landbote* [*El mensajero rural de Hesse*], en la cual propagaba la idea de la lucha de clases y defendía los intereses de la clase obrera, en especial de los campesinos pobres contra la clase terrateniente.³⁸

³⁷ Cf. G. Büchner, *Obras Completas*, carta de mayo de 1833.

³⁸ Cf. G. Büchner, *Der Hessische Landbote*, Leipzig, 1947.

Contrariamente a los liberales, que reclamaban reformas políticas pero no se interesaban por el problema social, Büchner consideraba a éste esencial, y creía que sólo la acción revolucionaria de las masas era capaz de transformar a la sociedad y suprimir la miseria. A la inversa de los liberales, sostenía que la opresión social era peor que la opresión política, y que lo importante para un obrero era, antes que nada, satisfacer su hambre, cosa que no podían hacer los obreros de entonces con sus miserables salarios. Büchner pensaba que una verdadera revolución debía tener por objetivo la abolición de la miseria, y que sólo podía realizarse mediante el levantamiento de las masas, del pueblo explotado. En su actividad de agitación revolucionaria se dirigía a los campesinos pobres de Hesse, mostrándoles que soportaban todo el peso de los impuestos, y que el Estado y las leyes sólo servían para oprimirlos. Su programa recordaba al de Babeuf, adoptado por la Sociedad de los Derechos del Hombre, no sólo por su llamamiento a la lucha de clases y a la revolución, sino también por la importancia preponderante asignada todavía a la agricultura y por el insuficiente análisis de la situación económica y social, que le hacía concebir la lucha de clases como una oposición entre ricos y pobres, y creer que esta oposición podía ser suprimida, no por la abolición radical de la propiedad privada, sino por la destrucción del Estado. La rebelión fomentada por el pastor Weidig y por Büchner no encontró entre los campesinos de Hesse el apoyo esperado y fracasó.

El pastor Weidig fue detenido y murió en prisión en medio de torturas. Büchner se refugió en Suiza con su amigo August Becker, a quien había convertido al socialismo. Büchner moriría poco después, y sólo pudo participar un breve tiempo en el movimiento revolucionario proletario en Suiza.³⁹

³⁹ En las cartas dirigidas a Gutzkow, G. Büchner expresa con más claridad sus ideas revolucionarias después del fracaso del levantamiento de los campesinos de Hesse. Carta de julio de 1835: «Las relaciones entre los pobres y los ricos son el único elemento revolucionario del mundo. Engórdese a los campesinos y la revolución fracasa»; «El actual estado social convierte a la

Después de la represión en Alemania de todo movimiento revolucionario, Suiza y Francia, donde se habían refugiado todos los perseguidos, se convertirían en los centros de la agitación revolucionaria alemana. Después de 1830 se había creado en Suiza, por influencia de la Joven Europa de Mazzini, una liga alemana, la Joven Alemania, que no se debe confundir con el movimiento literario del mismo nombre. Esta liga de carácter democrático tenía relaciones con la Sociedad de los Derechos del Hombre de París, y se inspiraba en las tradiciones de la Montaña. Su tendencia general respondía a la del *Manifiesto* lanzado por la Joven Europa después de su fundación, el 15 de abril de 1834 en Berna.

La joven Europa de los pueblos es la que remplazará a la vieja Europa de los reyes. Es la lucha de la joven libertad contra la vieja esclavitud, la lucha de la joven igualdad contra los viejos privilegios, la victoria de las ideas nuevas sobre la vieja fe.⁴⁰

Esta liga, liberal y democrática en su origen, que tenía su centro en Zúrich y se había formado en su mayoría con antiguos estudiantes revolucionarios de la *Burschenschaft*, adquirió poco a poco un carácter socialista por influencia de los elementos proletarios que se incorporaban a ella. En su revista, *Das Nordlicht* [*La luz del norte*], publicó artículos y poemas revolucionarios como *Das Lied der Verfolgten* [*El canto*

gran masa de los ciudadanos en ganado apto para satisfacer las necesidades injustificables de una pequeña minoría de depravados...». Carta de 1836: «Por otra parte, para ser sincero, le diré que no me parece que usted y sus amigos hayan elegido el mejor camino. Querer reformar la sociedad por medio de ideas y con la ayuda de la clase culta es algo imposible. Nuestra época es puramente materialista. Usted jamás podrá franquear el abismo que separa a la clase culta de la gente inculta. Estoy convencido de que, cualquiera que sea la reforma que ella reclame al Estado, la minoría culta y acomodada jamás renunciará a su hostilidad hacia la gran masa. En cuanto a esta última, hay sólo dos palancas que la hace actuar: la miseria material y el fanatismo religioso. Cualquier partido que sepa utilizarlas habrá de triunfar».

⁴⁰ Cf. E. Kaler, *W. Weitling*, Zúrich, 1887, p. 27.

de los proscritos], que celebraba la República roja, o el *Lied vom Hufschmied Kilian* [Poema del herrero Kilian], que fustigaba a los príncipes.⁴¹

Esta agitación revolucionaria alcanzó su apogeo en la asamblea de Steinholzi, cerca de Berna, en enero de 1834, cuando los artesanos y los estudiantes se reunieron para organizar una sublevación en el Piamonte.⁴²

A consecuencia de dicha agitación, la liga fue disuelta por el gobierno, que expulsó a sus principales miembros. Se transformó entonces en un club de lectura y de canto, y pudo de esta forma continuar una actividad revolucionaria clandestina.

Junto con Suiza, Francia era el principal refugio de los revolucionarios alemanes. Después de la Revolución de 1830 se había creado en París, entre los refugiados, la *Deutscher Volksverein* [Unión Popular Alemana], destinada a sostener la prensa liberal. Disuelta por el gobierno de Luis Felipe a fines de 1833, esta Unión se reconstituyó en 1834 bajo la forma de una sociedad secreta, la *Deutscher bund der Geächteten* [Liga Alemana de los Proscritos].

Organizada sobre el modelo de la sociedad secreta italiana de los carbonarios, a su cabeza tenía un «foco» [*Brennpunkt*] al cual estaban subordinados los «campos» y las «tiendas»; estas últimas constituían los grupos de base. Esta liga, cuyos jefes eran Jakob Venedey y Theodor Schuster, tuvo al comienzo un carácter democrático liberal y se

⁴¹ Cf. H. Buddensieg, *Die Kulturidee des deutschen Proletariats im Zeitalter des Frühkapitalismus, und ihre Bedeutung für die Kulturidee des Sozialismus*, Lauenburg, 1923: «Yo soy el herrero Kilian / y forjo una jaula / para encerrar en ella a los príncipes / cuando hayan caído de sus tronos».

⁴² Donde se entonaban igualmente cantos revolucionarios como el siguiente: «Justicia, enarbola tu bandera / bien alto, sobre los escombros y la sangre; / que el pueblo contemple este emblema / erigido por el espíritu de la venganza. / Que comparta la misma felicidad / que vive fraternalmente en el país de sus hermanos; / pues aquel que, insolente, levanta su cabeza sobre él / fue alcanzado por el hacha que el pueblo tiene en sus manos». Cf. H. Buddensieg, *op. cit.*

proponía regenerar a Alemania mediante la aplicación de los principios de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Este objetivo era definido de la siguiente manera en el artículo II de los estatutos:

El fin de la Liga de los Proscritos es la liberación de Alemania del yugo de una servidumbre vergonzosa, y la creación de un régimen que impida [...] la vuelta a esa servidumbre. Este fin sólo puede lograrse por el establecimiento y el mantenimiento de la igualdad política y social, de la libertad, de las virtudes cívicas y de la unión del pueblo, al principio en los países de lengua y de costumbres alemanas, y después en todos los demás países del mundo.

Junto a la tendencia liberal predominante apareció desde el comienzo la tendencia socialista, que no dejaría de acentuarse y que provocaría una escisión en la Liga. Esta tendencia se manifestó ya en los primeros números de la revista *El proscrito*, publicada por la Liga. Así, en uno de los primeros artículos de esta revista, en 1834, se decía que, sin igualdad de bienes, que sólo podía obtenerse mediante la nacionalización de las riquezas, el Estado no podía alcanzar el objetivo de asegurar la felicidad de los ciudadanos.⁴³

El propio Venedey, de tendencia liberal, reclamaba del Estado la garantía de un ingreso suficiente para cada individuo, garantía sin la cual, decía, no había seguridad posible para los intereses espirituales, a los cuales consideraba el principio fundamental de la vida humana.⁴⁴

⁴³ Cf. Kaler, *op. cit.*, p. 29: «El objetivo del Estado es asegurar la dicha de cada ciudadano, de cada individuo, y todo lo que poseen el conjunto del pueblo y los individuos no es más que el medio para realizar ese objetivo supremo. Si los bienes, las riquezas, deben servir a este fin, es menester que estén a disposición de la sociedad, que le pertenezcan y que sean dedicados a este objetivo sagrado. Por lo tanto, la sociedad tiene el derecho de fijar los límites más allá de los cuales no debe ir la propiedad de individuo alguno. Sin este derecho no hay seguridad para la sociedad, ni posibilidad de alcanzar tal objetivo».

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 29: «Sin la seguridad de los intereses materiales no hay seguridad posible de los intereses espirituales, que son el principio fundamental de

Esta fraseología socializante no podía satisfacer a los miembros proletarios de la Liga que, no contentos con los proyectos de reforma utópica, tales como la eliminación de la propiedad y la garantía de un ingreso asegurado por un Estado capitalista, hicieron oír, desde los primeros números de la revista, otro tono, un tono revolucionario⁴⁵, y exigieron, de acuerdo con sus intereses de clase, no la limitación, sino la supresión de la riqueza y de la ganancia, única manera de abolir la desigualdad social. Su vocero, Theodor Schuster, exprofesor de la universidad de Gotinga⁴⁶, escribía en *El proscrito*:

Si una parte de los ciudadanos es pobre e ignorante, en tanto que la otra es rica, instruida y malvada, todas las leyes del mundo no podrán impedir que la primera sea esclava y la segunda todopoderosa. Millones en las manos de un solo hombre y la libertad para todos son cosas tan poco reconciliables entre sí como la realeza y la democracia. Dentro de la decadencia general, una sola cosa se desarrolla en forma desmesurada y crece insaciablemente: la riqueza de

la vida humana. La satisfacción de los intereses materiales es, pues, la condición primera de la satisfacción de los intereses espirituales, pero ningún Estado de Europa piensa en la satisfacción de los intereses materiales de la mayoría de los ciudadanos».

⁴⁵ Como la *Münchener politische Zeitung* [*Gaceta política de Múnich*] había hablado irónicamente de «varios centenares de manejadores de la aguja, del sedal y de otros instrumentos de esta clase que se habían reunido bajo la presidencia de notabilidades revolucionarias alemanas y entonado canciones jacobinas, escuchando discursos fulminantes y vaciado botellas», *El Proscrito* le respondió en su tercer número: «El hecho de que un honrado trabajador se preocupe de sus derechos, o mejor dicho, de su privación de todo derecho, está visto en Alemania como un crimen tremendo. Por la gracia de Dios y la voluntad de los príncipes, el hombre está hecho para trabajar, servir, morirse de hambre y callar. Pero tengan cuidado, señores: se verían ustedes en muy mala situación, inclusive con la gracia de Dios, si los manejadores de la aguja, del sedal y de otros instrumentos de esa clase adquiriesen conciencia de que tienen otros derechos, además del de trabajar, servir, padecer hambre y miseria y callar». Cf. *Neue Zeit*, 1897, t. I, p. 150. H. Schmidt, *Beitrag zur Geschichte des «Bundes der Geächteten»*.

⁴⁶ Cf. T. Schuster, *Gedanken eines Republikaners* [*Pensamientos de un republicano*], París, 1835.

algunos individuos, el capital. A él le pertenece el fruto de los trabajos ajenos, de los progresos de la industria y de las artes, de todos los sacrificios que comporta la actividad social. Al mismo tiempo que la riqueza, crece la sed del lucro, y con ésta el espíritu de empresa: se fabrican máquinas que remplazan el trabajo de los hombres y que son una nueva fuente de desocupación y miseria. Cada progreso de la industria y de las artes significa, de esta manera, en nuestra sociedad, un retroceso de la felicidad de los hombres y de la cultura humana. Para que el pueblo acceda a la luz será necesario, en la revolución venidera, derrocar no solamente al monarca, sino también a la monarquía. Ésta está constituida, no por los blasones o por la corona real, sino por el privilegio, y el más grande de todos los privilegios es la riqueza.⁴⁷

Después de la partida de Venedey, que en abril de 1835 debió salir de París por orden del gobierno francés y se estableció en El Havre, Schuster tomó la dirección de la Liga de los Proscritos, dentro de la cual se produjo una escisión por efecto de la oposición entre las tendencias liberales y las comunistas. Bajo la dirección de Schuster, Hermann Ewerbeck y German Mäurer, los miembros comunistas y comunizantes crearon en 1836 una nueva liga, la *Bund der Gerechten* [Liga de los Justos], que entró en estrechas relaciones con la Sociedad de los Derechos del Hombre. La Liga de los Justos adoptó una organización más democrática y menos directamente calcada a la de los Carbonarios, dividida en comunas [*Gemeinde*] y distritos [*Gaue*], bajo la dirección de un comité central llamado Cámara del Pueblo [*Volks-halle*]. De la Liga de los Justos formaba parte una mayoría de obreros y una minoría de intelectuales. Mantenía relaciones con los revolucionarios alemanes de Suiza e Inglaterra, y tenía ramificaciones en toda Alemania: en Fráncfort del Meno, Bremen, Berlín, Maguncia y Nassau. Esta liga constituiría el centro del movimiento revolucionario obrero alemán. Como consecuencia de las persecuciones emprendidas contra ella por su participación en el levantamiento de

⁴⁷ Cf. Kahler, *op. cit.*, pp. 29-30.

1839, organizado por la Sociedad de los Derechos del Hombre, una parte de sus miembros emigró a Inglaterra. Es bajo el impulso de aquellos que mantenían relaciones activas con los miembros de la Liga que residían en Francia, en Alemania, en Suiza y en Bélgica, que debía crearse, con Marx y Engels, la Liga de los Comunistas.

Debido a la debilidad y la falta de organización del proletariado alemán, la agitación revolucionaria de la Liga de los Proscritos, luego Liga de los Justos, no debía tener efectos determinantes en Alemania. Hasta la víspera de la Revolución de 1848, el combate principal debía librarse entre la oposición liberal y los gobiernos reaccionarios; al mismo tiempo, sin embargo, los artesanos proletarizados unidos a los proletarios obreros llevarían a cabo una lucha cada vez más enérgica en defensa de sus intereses de clase.

Paralelamente a este desarrollo económico y social que, al transformar progresivamente la economía del país, aumentaba el poder de la burguesía y creaba un proletariado urbano, se produce en Alemania una transformación en el dominio de las ideas, que culmina en una nueva concepción del mundo. Ésta constituye el reflejo ideológico del régimen capitalista, basado en el principio de la libertad de producción y de circulación de las riquezas, y está dominada por las nociones de libertad y de movimiento.

Esta nueva concepción sucede a la concepción racionalista, nacida en Alemania de la adaptación del pensamiento racional a las concepciones religiosas que constituían, debido al retraso de Alemania en el dominio económico y social, un pálido reflejo del racionalismo inglés y francés. Ideología de una burguesía naciente aún muy débil, que se acomodaría el régimen absolutista y feudal, el racionalismo alemán limitaba el progreso, como lo había hecho el racionalismo francés del siglo XVII, a un desarrollo esencialmente espiritual y moral. A fines del siglo XVIII, y a consecuencia de la extensión más rápida de las fuerzas productivas —que implicaba al mismo tiempo una integración más profunda del hombre en su medio natural y social, una mayor interacción entre el hombre y su medio y entre el medio y el hombre—, se plantea el problema de la superación

del dualismo que opone el espíritu a la materia, el hombre a la naturaleza (problema que el racionalismo no supo resolver), para llegar a una concepción orgánica del mundo concebido en su evolución.

Este problema recibe una primera solución con la filosofía idealista alemana. No pudiendo superar —como ideología burguesa— la contradicción inherente al régimen capitalista, entre un modo de producción que integra cada vez más profundamente a los hombres en su medio y los asocia en forma cada vez más estrecha al trabajo, y un modo de apropiación que aísla a los individuos oponiéndolos unos a otros, esta filosofía no podría ir más allá de esta contradicción, lo que le impedía llegar a una concepción orgánica del mundo, salvo de manera ilusoria, mediante una espiritualización del hombre y la naturaleza. En su esfuerzo por superar el dualismo, los filósofos idealistas alemanes Fichte, Schelling y Hegel, que veían el mundo como un organismo inmenso en incesante proceso de transformación por obra de leyes y fuerzas internas, reducían el desarrollo del mundo al desarrollo del espíritu y convertían a éste en el principio creador y regulador de los seres y las cosas. Como en sus sistemas toda la realidad, en lo que tiene de esencial, está incluida en el espíritu, éste se convierte a la vez en sujeto y objeto del desarrollo, y el desarrollo del mundo se explica, entonces, por la autodeterminación del espíritu. A la evolución del Mundo, así concebida, le asignan estos filósofos como fin la libertad, a la cual tienen por la expresión misma de lo Divino.

Así como en su concepción del mundo, considerado en su devenir, estos filósofos expresaban los caracteres esenciales del régimen económico nuevo y ponían en primer plano las nociones de transformación, desarrollo y progreso, también expresaban, al establecer como objetivo del desarrollo del mundo la realización de la libertad, las tendencias de la burguesía, que proclamaba este principio como suyo, tanto en el terreno económico como en el político y social.

Dado que, a causa del estado atrasado de Alemania y del carácter reaccionario de los gobiernos, estos filósofos no podían dar una solución concreta al problema de la libertad, lo trasladaron al plano espiritual, convencidos de que, por la correlación necesaria entre el

desarrollo de la realidad material y el de la realidad espiritual, es posible, mediante la sola acción del pensamiento, actuar sobre el mundo y transformarlo. A pesar de su carácter idealista, los sistemas de estos filósofos constituían un momento esencial en el paso de la concepción metafísica a la concepción histórica y dialéctica del mundo.

De estos sistemas se distinguían, en efecto, cuatro nociones esenciales, que caracterizaban esa nueva concepción:

a) En primer lugar, la noción de que el espíritu está indisolublemente ligado al mundo que crea exteriorizando su esencia en él. Esta unión de realidad espiritual y la realidad material, concebidas en sus mutuas relaciones, implicaba la necesidad de no considerar ya a las ideas, los hechos, los seres y las cosas metafísicamente, en sí mismos, sino dialécticamente, en sus relaciones recíprocas y en su devenir;

b) Este paso de la concepción metafísica a la concepción dialéctica del mundo determinaba el remplazo de la idea de trascendencia —que pone fuera del mundo un principio que lo crea y cuyo desarrollo regula— por la idea de immanencia —que integra en el mundo mismo su principio creador y regulador—; esta idea de immanencia se expresaba en esos sistemas por la importancia primordial atribuida a la historia, que reintegra, por así decirlo, lo absoluto en el mundo;

c) Esta concepción dialéctica del mundo implicaba la noción de que, puesto que la realidad esencial era la realidad viviente, a fin de comprenderla es menester considerarla en su desarrollo, y que en consecuencia el mundo debe ser considerado en su cambio, en su transformación, en su devenir;

d) De esta concepción dialéctica e histórica del mundo se desprendía, en fin, la idea de que el elemento esencial de lo real no es, como quería la concepción estática del mundo, la identidad, que —al suspender todo desarrollo— fija, por así decirlo, lo real en la inmutabilidad y la muerte; sino la oposición, la contradicción, que —al determinar una constante transformación de las ideas, los seres y las cosas— es la fuente de la vida, el principio de todo devenir y de todo progreso.

A pesar del carácter idealista que tenían en común, estos sistemas se diferenciaban entre sí por una tendencia cada vez más marcada hacia un realismo que los llevaba a dar al mundo, al comienzo concebido como simple expresión del espíritu, un carácter cada vez más objetivo y concreto. Otro aspecto que los diferencia, y que determina a la vez su tendencia general y sus rasgos particulares, está dado por los distintos objetivos que asignan al desarrollo histórico.

Después de haber saludado, con Kant, el comienzo de una era de libertad y de razón en la Revolución Francesa, estos filósofos divergen muy pronto en sus opiniones sobre ese gran movimiento político y social, del cual sólo conservan la idea general de libertad, que interpretan diferentemente según los intereses particulares de las clases cuyas tendencias y aspiraciones traducen. Esto los lleva a dar a la concepción del desarrollo orgánico del mundo, que constituye el fondo de sus doctrinas, un sentido no sólo diferente, sino opuesto.

Al interpretar las aspiraciones revolucionarias de su época, Fichte considera, en la evolución orgánica del mundo, la finalidad esencial que debe realizarse, y pone así el acento, no sobre un pasado suprimido ni sobre un presente inmóvil, sino sobre el porvenir, única razón de ser de las dos fases anteriores, que lo preparan. Por falta de una verdadera clase revolucionaria en Alemania, capaz de realizar como en Francia la libertad en el plano político y social, Fichte reduce la acción revolucionaria a la actividad de la razón, concebida como voluntad moral.

Al oponer a la realidad presente, como los utopistas, el ideal que dicha realidad ha de cumplir, Fichte suprime el mundo exterior en cuanto tal, lo reduce al No-Yo y lo convierte en la creación, la expresión, el instrumento del sujeto pensante y actuante, del Yo.

Para ello se inspira en la noción del saber, en la cual se confunden el sujeto que sabe y el objeto que es sabido. Esta reducción de la realidad concreta al pensamiento que se efectúa en el saber le permite hacer de los objetos la creación incesante del sujeto pensante, del Yo que se opone continuamente al No-Yo para determinarse y elevarse, mediante un proceso dialéctico, a una autonomía cada vez más grande y a un grado cada vez más elevado de Moralidad. Este

desarrollo determina, al mismo tiempo que la transformación racional de lo real, una superación del Yo individual, que llega progresivamente a confundirse con el Yo general, con la voluntad colectiva que representa el Estado.

A pesar de su carácter idealista, este sistema era, en sus rasgos esenciales, el reflejo de su época, caracterizada por la integración cada vez más profunda del hombre en el mundo. De este sistema se desprendía, en efecto, la noción de que el sujeto pensante, el Yo, no existe en sí, como una entidad abstracta, y no puede adquirir conciencia de sí mismo y desarrollarse sino a través de sus relaciones con el No-Yo, con el Mundo exterior al cual se encuentra vinculado indisolublemente, así como también la idea de que la acción y la reacción que nacen de las relaciones entre el Yo y el No-Yo, entre el hombre y el mundo exterior, engendran el desarrollo dialéctico de la historia. En este sistema, sin embargo, la integración del hombre en el mundo exterior sólo se realizaba de manera ilusoria. Además del defecto, común a todas las doctrinas idealistas, de abolir lo real concreto en cuanto tal, tenía también el defecto de crear, mediante la oposición constante del Yo y el No-Yo, una disociación, una contradicción perpetua entre la actividad humana y el mundo exterior, entre el Deber-ser y el Ser, entre lo ideal y lo real, disociación que se oponía a la integración del hombre en su medio y que tendía, por lo mismo, a conferir a la acción un carácter teórico y abstracto.

En esta doctrina se inspirarían en buena parte los Jóvenes Hege-
lianos revolucionarios que, después del fracaso de la Joven Alemania, se esforzarían por crear en un plano a la vez filosófico y político un movimiento liberal y que, en su impotencia para actuar efectiva y eficazmente, se inclinaban a creer, con Fichte, que es posible transformar el mundo por la sola acción de la voluntad.

Los otros dos filósofos idealistas, Schelling y Hegel, se esforzarían —conservando lo esencial del sistema de Fichte— por dar más realidad al mundo exterior, con el propósito de integrar efectivamente en él al hombre.

En relación con el sistema de Fichte, el de Schelling señala una primera evolución del idealismo absoluto —que reduce todo lo real al sujeto pensante— hacia un idealismo más objetivo.

Rechazando la oposición establecida por Fichte entre el Yo y el No-Yo, que llevó a éste a abolir lo real concreto como tal, Schelling concede a la Naturaleza, al mundo exterior —al cual por lo demás sólo aprecia en la medida en que está cargado de espiritualidad—, una realidad fuera del Yo, y considera, al estilo de Spinoza y de Goethe, el espíritu y la materia como dos expresiones, diferentes en su forma pero semejantes en su esencia, de lo Divino.

Al plantear la primacía del Espíritu, Schelling muestra, inspirándose en la *Crítica del juicio* de Kant, cómo la Naturaleza se eleva progresivamente hasta el espíritu que, por su parte, la penetra y se realiza en ella, y cómo el mundo llega, en la obra de arte, a un estado de indiferenciación total, donde el espíritu es naturaleza y la naturaleza es espíritu.

Esta tendencia estética y contemplativa que caracteriza su sistema y que reduce, al mismo tiempo que el papel de la acción, el de la dialéctica en el desarrollo de la historia, está determinada por sus tendencias contrarrevolucionarias. Traduce —a la inversa de Fichte— las aspiraciones de la clase feudal decadente, y da a la idea del desarrollo orgánico del mundo un sentido no revolucionario, sino reaccionario, y, por lo tanto, en el devenir de la historia, pone el acento no sobre el porvenir, sino sobre el pasado.

Para justificar esta concepción reaccionaria, subraya el papel esencial del origen, de la fuente, en todo desarrollo, lo cual le permite asignar una importancia fundamental al pasado y condenar, en nombre de éste, no sólo todo movimiento revolucionario, sino, de una manera general, toda idea de progreso.

En su opinión, el elemento esencial del presente es el pasado, hacia el cual es menester remontarse para acceder realmente a la verdad y a la libertad. Ese pasado ideal se encarna para él en el gran período del feudalismo, en la Edad Media, época de elevada y enérgica espiritualidad, en el cual el espíritu penetraba efectivamente todos los elementos de la vida y el mundo, y en la que la unión del

espíritu y la materia había encontrado en las obras de arte, en particular en las catedrales, su forma acabada.

Por último, en Hegel, cuya filosofía debía ejercer una influencia muy profunda sobre la formación intelectual de Marx y de Engels, la evolución del idealismo absoluto hacia una concepción orgánica más concreta del mundo —que une más íntimamente el espíritu a la realidad y el hombre a la naturaleza—, se manifiesta con mayor nitidez aún.⁴⁸

Del mismo modo que en el caso de Fichte y de Schelling, lo esencial de la doctrina de Hegel se explica por sus tendencias políticas y sociales. Su obra traduce esencialmente las aspiraciones de la burguesía alemana en vías de formación, deseosa de liberarse del sistema feudal aún preponderante, pero incapaz de derrocarlo y obligada por ello a conciliar con dicho régimen y con el de la monarquía absoluta.

Partidario al principio de las ideas revolucionarias, Hegel se inclina cada vez más, en especial bajo la Restauración, hacia un conservadurismo reaccionario, que a la postre lo convierte en un apolo-gista de la monarquía prusiana, cosa que explica el carácter contradictorio de su doctrina, que presenta una mezcla de elementos progresistas y conservadores.

Hegel condena a la vez las tendencias revolucionarias de Fichte y las tendencias puramente reaccionarias de Schelling, e interpreta la concepción orgánica del mundo en un sentido conservador. Trata de justificar no el porvenir, como Fichte, o el pasado, como Schelling, sino el presente. Detiene el desarrollo dialéctico en el presente, como todos los conservadores, y le atribuye un valor absoluto, considerándolo el resultado necesario y perfecto de la evolución racional, la expresión suprema y definitiva del Espíritu.

⁴⁸ Cf. K. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, t. III, Moscú, 1974, p. 137: «La filosofía alemana moderna —escribía F. Engels— encontró su remate en el sistema de Hegel, en el que por vez primera —y ése es su gran mérito—, se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, y se intenta además poner de relieve la íntima conexión que preside este proceso de movimiento y desarrollo».

En su deseo de justificar el presente concebido como expresión perfecta del Espíritu, Hegel se esfuerza por dar al idealismo un carácter más concreto, mostrando que el espíritu sólo existe en la medida en que se integra efectivamente en la realidad objetiva.

Al trasplantar al plano ideológico la acción cada vez más profunda que el desarrollo del modo de producción capitalista permitía ejercer al hombre sobre su medio, Hegel muestra cómo la integración del hombre en el mundo se realiza mediante el poder cada vez mayor que ejerce sobre este último.

Esta concepción le es inspirada por la Revolución Francesa y por Napoleón, que le ofrecen un ejemplo llamativo del poder del espíritu humano para transformar el mundo, para darle un carácter racional. Pero mientras en Francia la actividad racional estaba vinculada a la vida concreta, a la organización económica, política y social, Hegel se ve llevado, a consecuencia del atraso de Alemania, a considerar esta actividad esencialmente en el plano espiritual y a reducirla, como ya lo han hecho antes de él los racionalistas del siglo XVIII, a un desarrollo del conocimiento, a una elaboración de conceptos.

Partiendo de la concepción de que el Espíritu crea al mundo, y que el hombre, en cuanto ser espiritual, debe encontrarse «en lo suyo», es decir, no sentirse extraño a sí mismo en el producto de su actividad, resuelve el problema de la alienación —que hace del hombre un extraño en su medio natural y social, y que caracteriza al régimen capitalista— considerando que el hombre adquiere conciencia, en el curso de su desarrollo histórico, de que dicho medio tiene un carácter racional y que por lo tanto concuerda con su propia esencia, lo cual suprime la alienación.

Al reducir así el desarrollo histórico a un desarrollo de la conciencia humana consistente, en esencia, en un cambio de actitud de la conciencia frente a su objeto —al cual considera, al comienzo, extraño a su propia naturaleza y al que luego asimila progresivamente, concibiéndolo como de su misma esencia—, Hegel no llega a comprender la realidad como objeto de la actividad concreta y práctica del hombre ni a penetrar la causa eficiente de la transformación del mundo, y en esencia sigue siendo, en su evolución hacia el realismo, idealista.

Como considera que la realidad concreta es creada por la actividad espiritual, el problema fundamental que se le plantea es el de demostrar cómo esta realidad se confunde efectivamente con su representación espiritual, y cómo el desarrollo del espíritu determina el del mundo. Para establecer la identidad de la realidad material y la realidad espiritual, se esfuerza por despojar a lo real de sus elementos concretos, a fin de insertarlo –por lo menos en lo que tiene de esencial– en el espíritu y de hacer de él [lo real] la expresión del elemento espiritual, en el cual encuentra su razón de ser y su verdad. Para ello omite, entre los elementos de lo real, los que no se refieren a su concatenación racional, es decir, lo contingente y lo accidental, y, del conjunto de los hechos, los seres y las cosas, sólo conserva los que expresan un momento del Espíritu y realizan la obra de la razón.⁴⁹ Así depurada de la realidad concreta, así sublimada hasta quedar convertida en una expresión del espíritu, Hegel puede integrarla en lo que tiene de esencial, en este último, y mostrar la forma en que su desarrollo es una función del desarrollo espiritual.

Para ello se inspira en la noción cristiana de la creación, la cual traspone a un plano filosófico. Hace de Dios la Idea Absoluta, que crea el mundo por la exteriorización, por la alienación de su sustancia, y luego de concebir este acto de creación como una vuelta a la unión primera después de la separación, muestra la forma en que la Idea Absoluta, después de haber exteriorizado su sustancia en el mundo, la recobra progresivamente y llega así a la plena autoconciencia.

⁴⁹ Cf. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, p. 107: «La filosofía [...] no considera una determinación *inesencial*, sino que la considera en la medida en que es esencial». *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 75: «Se trata de reconocer en el aparecer de lo temporal y transitorio la sustancia que es immanente y lo eterno que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo con la idea al entrar en su realidad y a la vez en su existencia extensa, surge en un infinito reino de formas, fenómenos y configuraciones [...]. Pero las infinitas y múltiples relaciones que se constituyen en esta exterioridad, por el aparecer de la esencia en ella, este infinito material y su regulación, no son objeto de la filosofía».

La identidad entre lo real y lo racional, existente en origen en la Idea Absoluta, se rompe por la exteriorización de ésta en una realidad que al inicio se le presenta como extraña y que después es restablecida gradualmente por la actividad del espíritu que, al eliminar de lo real concreto los elementos irracionales, lo hace superarse sin cesar y adoptar formas y un contenido cada vez más adecuados a la razón.

La unión progresiva del espíritu y el ser, determinada por la racionalización del mundo, se realiza en forma de ideas concretas, de conceptos que no son una simple representación de los seres y de las cosas, sino que constituyen la realidad misma en lo que ésta tiene de esencial. Como en la idea concreta se confunden el elemento espiritual y el elemento material, Hegel hace de aquélla el vínculo necesario, el término medio entre el pensamiento y lo real concreto, lo que le permite realizar, en el plano ideológico, la síntesis de la realidad material y de la realidad espiritual, y afirmar que el espíritu encierra efectivamente la esencia misma de las cosas y regula su desarrollo.

Integrado así el mundo en el espíritu, la idea indisolublemente ligada a lo real sólo tiene valor cuando es concreta; cuando, por así decirlo, está cargada de la realidad que representa y su movimiento no es determinado por la conciencia subjetiva, que se opone a su objeto, sino por el espíritu objetivo, que es a la vez sujeto y objeto.

Por ello, el desarrollo de la idea no se efectúa en el plano del pensamiento abstracto, de la lógica pura, sino que está vinculado al desarrollo general del mundo, al devenir de la historia. De ahí el doble carácter, a la vez lógico e histórico, que tiene para Hegel el desarrollo del espíritu y el del mundo, y la importancia primordial que atribuye a la Historia, en la que se manifiesta la identidad del sujeto y del objeto por la unión del pensamiento activo y el acto consumado.

Como el desarrollo de la idea está ligado al del ser, que encuentra en ella su verdadera realidad y como, por ello, lo racional se confunde necesariamente con lo real, Hegel se ve llevado a rechazar el dogmatismo —que, especulando en lo abstracto, separa al pensamiento de lo real y lo hace impotente y estéril— y el utopismo —que pretende someter la realidad a un ideal arbitrario, planteado en nombre de un principio abstracto—.

Subrayando la vanidad de toda tentativa de buscar un ideal fuera de la realidad presente, establece como tarea del filósofo la de comprender lo real en cuanto expresión de la razón.⁵⁰

Aunque rechaza el dogmatismo y el utopismo, y si bien reconoce al empirismo el mérito de dedicarse al estudio de la realidad concreta⁵¹, Hegel no se conforma de todos modos con el conocimiento puro y simple del mundo y, como sólo reconoce valor a lo real en la medida en que es expresión y producto del espíritu, reprocha al empirismo el hecho de que no se eleva por encima de los datos inmediatos del conocimiento y de que se pierde en la masa infinita de hechos y de cosas, en vez de extraer su esencia espiritual.

La realidad esencial es, en efecto, aquella en la que se encarna el espíritu: está igualmente alejada de la abstracción vacía de todo contenido real y de la realidad inmediata, accidental y contingente; vinculada al desarrollo de la idea, cuya sustancia expresa, tiene un carácter a la vez racional y necesario, y sólo a ella debemos reconocer, pues sólo ella encarna a la razón.

⁵⁰ Cf. Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, p. 76: «Es tan insensato figurarse que una filosofía cualquiera sobrepasará su mundo actual como figurarse que un individuo saltará por encima de su tiempo [...]. Si su teoría en efecto lo sobrepasa, si se construye un mundo *como éste debe ser*, ese mundo existe, pero sólo en su opinar, un elemento inconsistente que permite imaginar lo que se quiera». *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2017, p. 129: «Pero a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el *deber* [moral] que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo». *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, pp. 74 y 76: «[...] la filosofía, por cuanto es el *desentrañar de lo racional*, es precisamente por ello el *comprender de lo presente y real* y no el estatuir de un *más allá*, el cual Dios sabe dónde debería estar [...]. Concebir *lo que es*, es la tarea de la filosofía, pues *lo que es*, es la razón. [...] Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y gozarse de ello, esta inteligencia racional es la *reconciliación* con la realidad».

⁵¹ Cf. Hegel, *Enciclopedia...*, p. 179-181: «En el empirismo se encuentra este gran principio, a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar [disponible] para la percepción».

Como la realidad concreta, en lo que tiene de esencial, se confunde con el espíritu, y como las necesidades reales se confunden, de tal manera, con las necesidades racionales, la lógica, es decir, el movimiento de las ideas, se vuelve creadora de lo real, cuyo desarrollo se vuelve entonces deducible por el simple trabajo del pensamiento.⁵²

Esta concepción de la Idea Absoluta que realiza su esencia mediante la exteriorización de su sustancia en el mundo, culmina así en un panlogismo que lleva a Hegel a subordinar la marcha de la historia a la de la lógica, regulando el orden de sucesión de los acontecimientos en el tiempo en relación con su orden de sucesión lógica.⁵³

Esta concepción, que subordina el desarrollo del mundo al fin que éste debe realizar, otorga a este desarrollo, determinado *a priori* por la identidad fundamental establecida entre su principio y su término, entre la idea en sí y la idea realizada, un carácter de involución, de regreso sobre sí mismo, que en la práctica hace ilusorio el progreso.

El movimiento de la idea, en el cual están incluidos el espíritu y el ser, y que se opera a la vez en el plano de la lógica y en el de la historia, está determinado no por la razón abstracta sino por la razón concreta, que, al captar lo real a la vez en su identidad y su diversidad, en su unidad y su multiplicidad, provoca un desarrollo continuo, una progresión constante del mundo, agudizando las oposiciones y

⁵² Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva (3. La doctrina del concepto)*, Abada, Madrid, 2015, p. 140: «Más bien muestra la lógica la elevación de la idea al estadio a partir del cual llega ser ella la creadora de la naturaleza [...]».

⁵³ Cf. Hegel, *Lecciones de la Filosofía de la Historia Universal*, Tecnos, Madrid, 2005, p. 128: «El espíritu es ante todo su propio objeto. [...] Pero el fin es saber que sólo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad [...]. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia. Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera». *Enzyklopädie*, § 258 (Agregado [de Michelet]): «Pero el concebir es la captación intemporal del tiempo y de todas las cosas según su determinación eterna».

las contradicciones ínsitas en él.⁵⁴ De esta razón concreta procede una lógica nueva, la dialéctica, distinta de la lógica formal, que responde a una concepción estática del mundo. En tanto que esta lógica [formal] —que considera a los seres y las cosas en su aspecto eterno e inmutable y se propone fijarlos en su identidad por la exclusión de los contrarios—, la dialéctica —que responde a una concepción dinámica e histórica del mundo— rechaza el principio de la identidad, que por el aislamiento y la detención que implica de todo desarrollo no permite explicar la interacción ni la interpenetración de los diversos elementos de lo real ni su transformación. Al considerar estos elementos en sus cambios, en su devenir, Hegel muestra cómo, en vez de limitarse a incluirse o excluirse, como lo quiere la lógica formal, ellos se implican mutuamente, y cómo su transformación nace de sus nexos recíprocos. Esta transformación está determinada por las oposiciones, por las contradicciones ínsitas en toda realidad viviente, que son el elemento esencial de todo desarrollo.

En efecto, lejos de tener un carácter puramente negativo y de resolverse en la nada, como lo quiere la lógica formal, la oposición, la contradicción, adquiere, en cuanto negación de un elemento determinado de lo real, un carácter y un contenido igualmente determinados, y constituyen, por el cambio que provocan en las relaciones entre los elementos de lo real, la fuente del devenir.⁵⁵

⁵⁴ Cf. Hegel, *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva (2. La doctrina de la esencia)*, Abada, Madrid, 2011, p. 494: «La razón *pensante* aguza empero, por así decir, la roma diferencia de lo diverso, la mera multiplicidad de la representación, llevándola a diferencia *esencial*, a *oposición*. Las [cosas] multiuniformemente variadas, llevadas por su impulso hasta la aguda punta de la contradicción, vienen a ser así por vez primera vivazmente activas, vivientes unas frente a otras, obteniendo en la contradicción la negatividad, que es la ínsita pulsación del automovimiento y vitalidad».

⁵⁵ Cf. Hegel, *ibid.*, p. 491: «Es empero uno de los prejuicios fundamentales de la lógica hasta ahora vigente, así como del habitual representarse las cosas, el de creer que la contradicción no sea una determinación tan inmanente y tan conforme a esencia como la identidad; con todo, si se tratara aquí del orden jerárquico y hubiera que mantener firmemente separadas ambas de-

Se produce así en la dialéctica una inversión de los valores en relación con la lógica formal. La identidad, que en esta lógica [formal] es el elemento positivo, fundamental, adquiere —por el hecho de señalar la detención del desarrollo, y por lo tanto el estancamiento, la muerte— un valor negativo; mientras que la negación, la contradicción, a la que esta lógica [formal] sólo atribuye un valor negativo, adquiere en la dialéctica un valor positivo y se convierte en el elemento activo y fecundo, sin el cual no es posible el desarrollo ni la vida.

En el desarrollo dialéctico los contrarios se unen en una unidad superior, que resulta no de un compromiso o de una transacción entre ellos —que, al embotar las contradicciones, llevaría a un estancamiento de lo real—, sino de una acentuación del antagonismo entre los elementos contradictorios hasta el punto en que ya no pueden coexistir más. Nace entonces una crisis en la cual los elementos contrarios se suprimen en cuanto tales y son reabsorbidos en una unidad superior, cualitativamente diferente, que constituye su síntesis.

En este proceso dialéctico se traduce el desarrollo del espíritu, el cual, en su movimiento por superar las contradicciones que renacen sin cesar, progresa de noción en noción, de concepto en concepto, cada uno de los cuales representa un nuevo grado de la realidad material y de la realidad espiritual que se reúnen en él.

Hegel parte de esta concepción general en su tentativa de reconstruir y explicar el desarrollo de lo real, y de mostrar cómo sigue una marcha racional que expresa el movimiento mismo del Espíritu.

Empieza por mostrar, en su *Fenomenología del espíritu*, cómo éste adquiere progresivamente conciencia de sí al realizar toda la serie de sus formas.

terminaciones, habría que tomar entonces a la contradicción por lo más profundo y más conforme a esencia. En efecto, la identidad, que le está enfrentada, es solamente la determinación de lo inmediato simple, del muerto ser, mientras que la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; solamente en la medida en que algo tiene dentro de sí mismo una contradicción se mueve, tiene impulso y actividad».

Como el espíritu no existe en sí, independientemente de lo real concreto, Hegel lo estudia en sus relaciones en el mundo y muestra la transformación de las relaciones entre la conciencia y el objeto, que se efectúa en el curso del desarrollo de ambos. Al principio el objeto, el mundo exterior, parece tener una realidad en sí, independiente de la conciencia. El conocimiento adquiere entonces la forma de certeza sensible, y el sujeto del conocimiento, la conciencia, aún no desprendida de su objeto, se manifiesta en forma de conciencia empírica. En el curso de una progresiva toma de posesión del mundo sensible por el sujeto pensante, la conciencia empírica se transforma, por un acto de reflexión sobre sí misma, en autoconciencia, distinguiéndose del mundo sensible. La conciencia se reconoce finalmente en éste cuando llega a concebir que [el mundo sensible] es el producto de su actividad, que la realidad concreta es, por lo tanto, idéntica a su propia naturaleza, y que ésta constituye la sustancia verdadera, la esencia misma del mundo.

Al adoptar la forma de razón, la conciencia, reconociéndose a sí misma en la realidad que crea, se confunde con el saber, en el cual el mundo aparece, como la realización u objetivación del sujeto pensante, y en el cual el objeto sólo accede a su verdadera realidad cuando adopta la forma del concepto, cuando se convierte en la expresión de la conciencia.

Esta identificación de la conciencia y el objeto se realiza en el espíritu que sabe que constituye el principio, la esencia de lo real que abraza en todas sus determinaciones como momentos de sí mismo.

Al hacer así de lo real concreto el producto de la actividad de la conciencia, Hegel traducía, en el plano ideológico, el dominio del mundo por la actividad humana, dominio que él expresó en la forma de la supremacía de la conciencia sobre el objeto. Al condenar la subordinación del hombre al producto de su actividad, al objeto por él creado, mostró la necesidad de librarse de esta servidumbre por medio de la supresión del poder del objeto sobre el sujeto.

Como defendía a la sociedad burguesa y al régimen de la propiedad privada, Hegel sólo podía librar al hombre de esta servidumbre

en el plano ideológico; así, transformó el problema económico y social —que crea el fenómeno de la alienación de la fuerza de trabajo en su producto—, determinado por el régimen de la propiedad privada y de la servidumbre que engendra, en un problema de relaciones entre la conciencia y su objeto. En vez de tratar de llegar a la libertad por una transformación efectiva de las condiciones reales de la vida de los hombres, Hegel utilizó un procedimiento de «mistificación», reduciendo la actividad humana a la del Espíritu, elemento creador y regulador de lo real, que aparece como enteramente libre.

Después de haber mostrado, en la *Fenomenología del espíritu*, la evolución de las formas de la conciencia, expone en la *Lógica* el desarrollo de los conceptos. Del mismo modo que la conciencia empírica, el concepto se confunde al comienzo con el Ser inmediato; después se opone a éste, adquiere conciencia de su naturaleza propia, de su esencia, y se transforma en sujeto; por último, adquiere conciencia de que constituye la sustancia misma de las cosas, y adopta la forma de idea, en la cual se confunden el sujeto y el objeto.

La idea se crea a sí misma mediante el desarrollo de su propia sustancia, y se transforma al final de la *Lógica* en el elemento creador del Mundo. Convirtiendo así su filosofía en una teología, Hegel muestra cómo la Idea Absoluta, después de realizarse al principio de manera rudimentaria en la Naturaleza, que aparece como su antítesis, y después en forma cada vez más perfecta en la historia, alcanza su plena realización en el arte, la religión y la filosofía.

En esta tentativa de hacer del mundo la realización progresiva de la Idea Absoluta, Hegel reduce el conjunto de lo real a conceptos, a fin de mostrar cómo sigue en su desarrollo una marcha racional y revela el movimiento del Espíritu. Pero este procedimiento no es igualmente realizable en todas partes, y su aplicación se torna cada vez más difícil a medida que nos alejamos del terreno del pensamiento puro. Esto es lo que explica el carácter particular de su *Filosofía de la naturaleza*, libro en el cual Hegel reduce la conexión natural de los fenómenos a un desarrollo dialéctico de los conceptos.

Este procedimiento tiene una aplicación más fácil en el dominio de la historia, que Hegel se esfuerza por incluir en los marcos de la

Lógica. Para dar al desarrollo histórico el carácter de un desarrollo lógico reduce el devenir de la historia humana al devenir del Espíritu, y para ello pone como principio fundamental del desarrollo del mundo la idea de libertad concebida en forma de liberación progresiva⁵⁶, lo que le permite establecer cierto paralelismo entre el proceso de liberación del espíritu y el de la humanidad, que llega progresivamente a la conciencia de sí misma al realizar su esencia: la libertad.⁵⁷

Este desarrollo se efectúa en el curso de la historia gracias a la sucesión de los grandes pueblos, cada uno de los cuales representa un grado nuevo al que se eleva el Espíritu del Mundo y que se manifiesta mediante la creación de una nueva forma de Estado.⁵⁸

Al atribuir a la realización de la libertad un papel determinante en el desarrollo de la historia, Hegel traducía las aspiraciones de la burguesía; pero como, por otra parte, se inclinaba cada vez más hacia la reacción y procuraba justificar la realidad política y social de su tiempo, dándole un valor absoluto, detenía la marcha de la Historia y la del Espíritu en el Estado prusiano, al cual idealizaba, convirtiéndolo en la encarnación definitiva y perfecta de la Idea Absoluta.

⁵⁶ Cf. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, p. 129: «La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad».

⁵⁷ Cf. Hegel, *Enciclopedia*, §549, p. 897: «Este movimiento [de la historia] es el camino de la liberación de la sustancia espiritual; es el acto por medio del cual se lleva a cabo el último fin absoluto del mundo en el mundo. El espíritu, que primero es solamente *en sí*, se lleva a sí mismo a la conciencia y a la autoconciencia, se lleva a sí mismo, por ende, hasta la revelación y realidad efectiva de su esencia que está-siendo en y para sí, y se hace también *espíritu* exteriormente *universal*, el *espíritu del mundo*. Como sea que este desarrollo está en el tiempo y en la existencia, y es por tanto como historia, sus momentos singulares y peldaños son los espíritus de los pueblos; cada uno de ellos, bajo una determinidad cualitativa en tanto que singular y en tanto que natural, está destinado a cumplir sólo *un único peldaño* y sólo *una tarea única* del acto entero».

⁵⁸ Cf. Hegel, *ibid.*, pp. 899-901: «Por lo que se refiere a la existencia de un *pueblo*, el sustancial consiste en ser un estado y mantenerse como tal; un pueblo sin organización estatal (una *nación* como tal) no tiene propiamente historia [...]. [...] Lo que le sucede a un pueblo y ocurre en él tiene su significado esencial en relación al estado [...]».

En su *Filosofía del Derecho* intentó justificar al Estado, y particularmente al prusiano, desde un punto de vista no ya histórico sino jurídico y moral; convirtiéndolo en la expresión más elevada de la moralidad objetiva que se realiza, en primer lugar, aunque de modo imperfecto, en la familia y en la sociedad.

En el Estado veía la expresión de la voluntad general, racional, superior a los intereses privados que predominan en la sociedad. Consideraba que el Estado, cuya voluntad se expresa en la ley, había encontrado su forma perfecta en el Estado prusiano que, apoyado en la burocracia y en las Dietas, ofrecía en su opinión —por la división del poder entre el rey y las clases poseedoras— las mejores garantías contra el despotismo y contra la democracia revolucionaria.

Esta concepción de la Idea Absoluta, que realiza su esencia en el mundo, domina, en fin, la *Filosofía del espíritu*, que constituye la coronación de la obra de Hegel. Esta realización se logra en el arte, expresión sensible de la Idea Absoluta; en la religión, su representación simbólica; y en la filosofía, por la que llega a la plena conciencia de sí misma. En la sucesión de las religiones, Hegel asigna un lugar preferente a la religión cristiana, en la que ve la expresión simbólica de su propia filosofía. Le atribuye, como al Estado prusiano, un valor absoluto, y detiene en el cristianismo el desarrollo del Espíritu en el plano religioso. Éste encuentra su más alta expresión, ya no en forma de símbolos, como ocurre en la religión, sino en forma de ideas, en la sucesión de los grandes sistemas filosóficos, de los cuales el último, el suyo, constituye la forma definitiva y perfecta de la Idea Absoluta.

La filosofía hegeliana constituía el término final de la filosofía idealista alemana y el paso a una concepción más realista del mundo. Su sistema, que unía la idea y el ser en el desarrollo dialéctico de la historia, reflejaba la transformación cada vez más vasta y poderosa del mundo por el desarrollo de las fuerzas productivas y la integración cada vez más profunda del hombre en él.

A pesar de su tendencia al realismo, esta doctrina seguía siendo esencialmente idealista y presentaba, como la Alemania de entonces —que pasaba de una economía semifeudal a una economía capitalista—, un carácter de transición y compromiso.

Dicha filosofía constituía una conciliación entre el idealismo trascendental –que coloca fuera del mundo su primer principio y su fin último– y el realismo –que, inspirándose en la idea de immanencia, explica el desarrollo del mundo por su propia naturaleza–; en su esfuerzo por captar el mundo en su realidad concreta, Hegel integraba el espíritu en el devenir de la historia, pero como reducía el desarrollo del mundo a un desarrollo de conceptos, la historia se confundía con el devenir del espíritu.

Esta doctrina constituía, por otra parte, un compromiso entre la concepción estática y la concepción dinámica del mundo. Como se proponía explicar la transformación continua, el desarrollo incesante del mundo, y como, por consiguiente, ponía en primer plano las nociones de vida y de movimiento, estaba henchida de dinamismo; pero este dinamismo aparecía determinado por un principio superior, por la Idea Absoluta, que, causa primera y final del devenir, vuelve a ser, al final de su evolución, lo que era al principio. Por ello el desarrollo dialéctico era aparente y asumía la forma y el carácter de una involución, lo que seguía emparentando a la doctrina de Hegel con la concepción estática del mundo.⁵⁹

Por último, en el terreno político, esta conciliación entre una concepción estática y una concepción dinámica del mundo quedaba marcada por el intento de conciliar un sistema conservador, que –al considerar el Estado prusiano y la religión cristiana como las formas definitivas y perfectas de la Idea Absoluta– detenía en ellas el desarrollo del espíritu, y el movimiento dialéctico de la historia, que implica un cambio continuo al cual no es posible asignarle como fin una forma política, social o religiosa determinada.

Esta filosofía inspiraría al movimiento de la izquierda hegeliana que, tras la represión de la Joven Alemania, reanudó el combate en favor del liberalismo, en un plano no ya literario sino filosófico.

⁵⁹ Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, §161 (Añadido [de Michelet]): «El progreso del concepto debe considerarse más bien como un desarrollo por el cual sólo se pone aquello que ya está presente en sí».

Arrastrados, desde los primeros años de su juventud, a la gran lucha política de su época entre la reacción y el liberalismo, Karl Marx y Friedrich Engels participarían activamente en el movimiento de la izquierda hegeliana, que determinaría al comienzo lo esencial del pensamiento y la acción de ambos.

CAPÍTULO SEGUNDO

INFANCIA Y ADOLESCENCIA

Karl Marx

Karl Marx nació el 5 de mayo de 1818, en los comienzos de la época contrarrevolucionaria de la Santa Alianza, en la región del sur de la Renania que, en oposición al norte, no tenía aún un carácter industrial, sino agrícola.

Su ciudad natal, Tréveris, era el centro administrativo de esta región de Mosela, y sede del tribunal de apelaciones y de un importante arzobispado, que en otros tiempos había sido un poderoso electorado eclesiástico. Contaba entonces con 12.000 habitantes. Era una ciudad antigua, apacible y tranquila, llena de recuerdos del pasado. Numerosos monumentos, como la Porta Nigra, el palacio imperial y la basílica, eran testimonios del esplendor de la época romana, en tanto que la abundancia de conventos y de iglesias, que rodeaban a la catedral en la que se conservaba el Santo Sudario, atestiguaba hasta qué punto la vida religiosa había sido y seguía siendo intensa.⁶⁰

⁶⁰ Cf. Goethe, *Campagne de France*, trad. Porchat, 1882, p. 141: «La ciudad [Tréveris] tiene un carácter singular. Se dice que posee más edificios eclesiásticos que cualquier otra ciudad de extensión similar; y esta gloria no puede ser contestada, pues intramuros está repleta de iglesias, capillas, claustros, conventos, casas de caballeros y monjes, y extramuros está sitiada por abadías, monasterios, etc. Es la huella de una vasta jurisdicción eclesiástica ejercida anteriormente por el arzobispado, puesto que su diócesis se extendía sobre Metz, Toul y Verdún».

La industria estaba poco desarrollada; era una ciudad de funcionarios, comerciantes y artesanos cuya actividad bastaba para satisfacer las necesidades de la población rural de los alrededores, dedicada al cultivo de la vid. Como la mayor parte de las ciudades de entonces, Tréveris conservaba en parte, en sus jardines y establos, el estilo semirural de las ciudades de la Edad Media.

Se hacía en ella la vida apacible de las pequeñas ciudades de esos tiempos que, por falta de medios de transporte rápidos y cómodos, existían —por así decirlo— concentradas en sí mismas. Por otra parte, esta vida era agradable y alegre, como lo es siempre en los países dedicados al cultivo de la vid, y Marx siempre conservó afecto por su país natal.⁶¹

Sin embargo, la ciudad no estaba apartada de las grandes corrientes de la época. Los efectos de la Revolución Francesa se habían hecho sentir profundamente en ella. Después de haber sido en sus comienzos, junto con Coblenza, uno de los grandes centros de la emigración y la contrarrevolución francesa, Tréveris recibió con entusiasmo, en 1794, a las tropas francesas que habían puesto fin al poder del arzobispado y al sistema absolutista y feudal. Del mismo modo que en Maguncia, se plantó allí un árbol de la libertad y se fundó un Club de Jacobinos. Pero este entusiasmo, como en toda Renania, fue seguido por la indiferencia y, más adelante, por cierta hostilidad a medida que aumentaban las cargas militares y fiscales. Así, al caer Napoleón, Tréveris recibió a los aliados como libertadores y aceptó, sin demasiadas quejas, el dominio de Prusia, que tuvo al comienzo la prudencia de tratar con miramientos al catolicismo y de no abolir las reformas traídas por la Revolución y el Imperio. Por otra parte, Prusia ofrecía un amplio mercado a los vinos de Mosela.

⁶¹ Cf. Goethe, *ibid.*, p. 143: «Abrazamos, desde el pie de la colina de Apolo, el río, el puente, los molinos, la ciudad y el campo. Las viñas que no han sido aún enteramente deshojadas producen un efecto encantador bajo nuestros pies; están de frente sobre las primeras pistas de la colina de Marte, anuncian en qué país tan feliz nos encontramos y revelan ese sentimiento de prosperidad y de bienestar que parece planear en el aire sobre el campo de viñedos».

Sin embargo, al acentuarse la reacción y la crisis vitivinícola, se intensificó la hostilidad hacia Prusia, en especial después de la Revolución de 1830, que hizo temblar a la Santa Alianza y señaló el despertar del liberalismo en Europa.

Inmediatamente después de esta Revolución, la atención de las autoridades prusianas fue atraída por la recrudescencia de las manifestaciones de hostilidad hacia Prusia y de simpatía por Francia. Así, en un folleto se invitaba a los habitantes de Tréveris a librarse del yugo prusiano, o por lo menos a reclamar la plena autonomía para Renania; según confesión del propio presidente del distrito de Tréveris, la publicación produjo gran impresión.⁶² El 27 de mayo de 1832 los viñateros del Mosela participaron en gran número en la manifestación liberal de Hambach, y un informe policial del 9 de noviembre de 1832 señalaba que muchos habitantes del distrito esperaban de Francia la liberación de un odioso yugo.⁶³ Esta hostilidad contra la Prusia reaccionaria era atestiguada un año más tarde por el alcalde de la vecina ciudad de Sarrebrück, quien escribía el 16 de agosto de 1833 al ministro del Interior:

La desconfianza hacia las instituciones actuales va tan lejos que se considera una locura el manifestarse abiertamente en favor de Prusia [...]. La Revolución de Julio [de 1830] y los acontecimientos que la acompañaron han despertado tal entusiasmo que la integración de Renania en Prusia se ve así retrasada en diez años.⁶⁴

Ese mismo año, las autoridades militares de Tréveris emitían un juicio análogo sobre el estado de ánimo de la población:

La Revolución Francesa —escribían— ha hecho surgir en todas partes cierto número de individuos que esperan que la salvación

⁶² Cf. *Geh. Staatsarchiv*, B. rep. 77, tit. 505, n.º 1, vol. I, fol. 17, 15 de octubre de 1830.

⁶³ Cf. *ibid.*, B. rep. 77, tit. 505, n.º 3, vol. I, fol. 247, 9 de noviembre de 1832.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, B. rep. 77, tit. 505, n.º 5, vol. I, fol. 377, 16 de agosto de 1833.

venga de Francia y de los principios franceses; se consideran liberales y, asumiendo este título, se entregan a una insolente crítica de las actuales instituciones.⁶⁵

En esta oposición a la Prusia reaccionaria se daba una conjunción de la burguesía liberal y de la población obrera, en particular la de los viñedos del Mosela, más o menos reducidos a la miseria. Como otros liberales alemanes, los de Tréveris querían la abolición de todo lo que se oponía al desarrollo del capitalismo y de la sociedad burguesa: el absolutismo, los privilegios y las aduanas interiores, y reclamaban un régimen constitucional y la libertad de prensa.

Esta oposición liberal encontró un sostén en el creciente descontento de los campesinos del Mosela, cuya situación no cesaba de empeorar. Aun liberado de la servidumbre feudal, el pequeño campesinado no había visto mejorar su situación; arruinados por la constante disminución del precio de los productos agrícolas, los pequeños campesinos se veían expulsados de sus tierras y reducidos a la condición de medieros y de obreros agrícolas. Luchaban tenaz y encarnizada-mente contra esta depauperación engendrada por el nuevo régimen capitalista, y la sublevación de los campesinos de Hesse fue una manifestación de esta lucha.

Gracias a su unión aduanera con Hesse, en 1828, Prusia había abierto su mercado a los vinos de este país y agravado, en consecuencia, la situación de los viñateros del Mosela. La caída de los precios de los vinos había provocado una depauperación que, agravada por la usura y el aumento de los impuestos, favorecía el desarrollo de las primeras ideas socialistas en esa región.

En ese tiempo las ideas de Saint-Simon se difundieron en Tréveris, así como en el resto de Alemania, y conquistaron tantos adeptos que el arzobispo se vio obligado a condenarlas desde el púlpito.

A la vez, el furierismo fue difundido en Tréveris por Ludwig Gall, al que podemos considerar el precursor del socialismo alemán.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, vol. II, fol. 4, 1833. Sobre todo este movimiento de oposición, cf. J. Droz, *Le libéralisme rhénan*, París, 1940, pp. 199-205.

Nacido en 1791, cerca de Juliers [Jülich], en el seno de una familia campesina, Ludwig Gall estudió derecho en Colonia y llegó a ser en 1816 secretario de administración en Tréveris, donde en 1818 fundó una «Unión para obtener para todo alemán pobre un trabajo, un salario, una vivienda conveniente y bienes suficientes».⁶⁶ En 1819 emigró a Estados Unidos y fundó en Harrisburg (Pennsylvania) una colonia modelo inspirada en los falansterios de Fourier. Tras el rápido fracaso de esta empresa, volvió en 1820 a Tréveris y publicó en 1822 una pequeña obra en la cual exponía el resultado de su tentativa.⁶⁷

Gall encara más adelante (en 1825), en un folleto intitulado *Was könnte helfen?* [*¿De dónde nos puede llegar la salvación?*] el problema social desde un punto de vista socialista, y muestra que en la sociedad burguesa las necesidades de los hombres no pueden ser plenamente satisfechas porque el trabajo está sometido al dinero y es explotado por éste. La depauperación de los explotados, que va acompañada por el enriquecimiento incesantemente creciente de los explotadores, tiene por efecto la acentuación de las oposiciones de clase. Para remediar estos males sociales, Gall, inspirándose en Fourier, propone la creación de talleres nacionales, que abrirían el camino al establecimiento de una economía colectivista. Los pobres serían protegidos así de la explotación capitalista y obtendrían, gracias a la disminución de los gastos de explotación, salarios más elevados, cosa que solucionaría el problema social.

En 1828 Gall difunde estas mismas ideas en una revista que lleva el nombre de *Páginas humanitarias o contribución práctica a la doctrina que tiene como finalidad la dicha del pueblo*⁶⁸ y de la cual sólo aparece un número. Como sus ideas encuentran poco eco en Tréveris y le valen,

⁶⁶ *Verein um dem darbenden deutschen Manne Arbeit, Verdienst, genügende Wohnung und Besitz zu verschaffen.*

⁶⁷ *Meine Auswanderung nach den Vereinigten Staaten im Frühjahr 1819 und meine Rückker nach der Heimat im Winter 1820.*

⁶⁸ Cf. *Menschenfreundliche Blätter oder praktische Beiträge zur Volksbeglückungslehre.*

además de severas amonestaciones, el ser puesto bajo vigilancia policial, Gall emigra en 1832 a París, donde traba conocimiento con Fourier, y pasa después a Hungría, país en el que realiza experimentos con un nuevo procedimiento de destilación. De vuelta a Tréveris publica en 1835 un libro: *Comentarios de la crítica hecha por Förster sobre los aparatos de destilación más conocidos*.⁶⁹ En ocasión de este comentario, Gall critica nuevamente a la sociedad burguesa y muestra de qué modo los antagonismos de clase en ésta tienen que acentuarse necesariamente:

Los privilegiados del dinero y las clases laboriosas están fundamentalmente opuestos los unos a las otras por sus intereses contradictorios; la situación de los primeros mejora en la misma medida en que empeora la de las otras, que se vuelve más precaria y miserable.⁷⁰

Del mismo modo que Fourier, Gall no extraía de esta crítica consecuencias revolucionarias. No quería subvertir el orden establecido, sino que simplemente deseaba crear, en los marcos de la sociedad burguesa, una nueva organización del trabajo que permitiera dar una solución equitativa al problema social.⁷¹

Aunque siguió siendo un utopista, Gall tiene de todos modos el mérito de haber abierto el camino al socialismo en Alemania, y de haber difundido entre obreros y campesinos las primeras concepciones socialistas.

Aunque estas ideas no podían ganar todavía muchos adeptos en Alemania, especialmente en Tréveris, donde no existía un proletariado, las ideas liberales encontraban, en cambio, un eco creciente en esta ciudad, y habrían de ejercer una influencia determinante sobre el desarrollo político inicial de Marx, quien pertenecía, como Engels, a una familia burguesa.⁷²

⁶⁹ *Beleuchtung der Försterschen Kritik der gerühmtesten Destilliergeräte*.

⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 184.

⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 150-151.

⁷² *Die Glocke*, año 1923, t. I, n.º 12, pp. 309-314; n.º 13, pp. 340-346. E.

Marx descendía, por parte de sus padres, de familias de rabinos. Su abuelo paterno, Marx-Levy, que había abreviado su nombre en el de Marx, fue hasta su muerte (ocurrida en 1789) rabino en Tréveris; se casó con Eva Moses Lvov (1737-1823), cuya familia, originaria de Hesse, había emigrado a Polonia, donde había tomado el nombre de la ciudad de Lvov. De vuelta a Alemania en el siglo XVII, se había establecido en Tréveris. Eva Moses Lvov contaba con célebres rabinos entre sus antepasados, como Meier Katzenellenbogen, rector de la Universidad talmúdica de Padua (fallecido en 1565), Joseph ben Gerson ha Cohen (muerto en 1591) y el profesor Josua Heschel Lvov (1692-1771).

De este matrimonio habían nacido tres hijos, el mayor de los cuales, Samuel (muerto en 1827), llegó a ser rabino en Tréveris, y el menor –Hirschel, padre de Karl Marx– se hizo abogado. Este último se casó con Henriette Presborck (Pressburg), nacida en 1795 en Neumagen, y descendiente de una antigua familia de rabinos holandeses. Esta familia, que emigró a Hungría en el siglo XVI, contaba también con rabinos célebres, como Jehuda ben Eliezer ha Levy Minz, profesor de la Universidad de Pavia. El matrimonio tuvo nueve hijos: cuatro varones y cinco niñas. No se sabe mucho sobre los hermanos y las hermanas de Karl; muchos de ellos tuvieron una muerte temprana y no debieron desempeñar un papel importante en su vida. El mayor, Moritz David, murió al poco tiempo de nacer, y cuatro fallecieron, muy jóvenes, de tuberculosis: Eduard a los once años, Hermann y Caroline a los veintitrés y Henriette a los treinta y seis. La mayor de las mujeres, Sophia, por quien Karl sintió más afecto en su juventud, se casó con el abogado Schmalhausen, de Maestricht. Louise se casó con el comerciante holandés Jutta y emigró con él a África del Sur. Emilie desposó al ingeniero Conradi y vivió en Tréveris hasta su muerte.

La madre de Karl, que no estaba especialmente dotada, y que hablaba y escribía muy mal el alemán, no tuvo ninguna influencia

Dorsch, *Familie und Stammbaum von Karl Marx*. B. Wachstein, *Die Abstammung von Karl Marx*, Copenhagen, 1923.

en su desarrollo intelectual. Era una buena madre de familia, que sólo se interesaba por la salud de sus hijos y por los problemas domésticos. Su sentido práctico y su espíritu estrecho, que la llevaban quizá a exagerar un poco su amor al orden y la economía, la oponían a su hijo, que consideraba mezquinas y secundarias las cosas que a ella más le preocupaban.⁷³ Había soñado con una carrera lucrativa y brillante para Karl y se sintió profundamente decepcionada al verlo llevar una existencia irregular, aparentemente sin finalidad, que lo situaba fuera del marco de la sociedad burguesa. Incapaz de comprender el genio y las aspiraciones de su hijo, y no pudiendo suponer que la vida que éste hacía era el precio de una obra gigantesca, que convulsionaría al mundo, Henriette consideraba que esta vida era un lamentable fracaso. Con su sentido estrechamente práctico, deploraba que Karl hubiera utilizado tan mal sus brillantes cualidades, y hacia el fin de sus días solía decir, con ironía amarga, que habría sido mejor para él, en vez de escribir un libro sobre *El capital*, haber hecho *un capital*.

Por el contrario, el padre de Marx era un hombre muy culto, de tendencias liberales, que tuvo una profunda influencia sobre la primera formación de su hijo.

Nacido en 1782, en Saarlouis, se evadió muy pronto del medio familiar y se sustrajo a la influencia de su padre, rabino de Tréveris, apartándose de la religión judía. Privado del sostén de su familia, tuvo una juventud difícil y nunca recibió —como habría de escribir a su hijo⁷⁴— nada de los suyos, salvo el amor que conservaba por él su

⁷³ Cf. *Mega*, I, t. I^o, pp. 187-188. Carta del 29 de noviembre de 1835 a su hijo, a la sazón estudiante en Bonn: «No pienses que se debe a una debilidad propia de nuestro sexo mi curiosidad por saber cómo has organizado tu habitación, y si el espíritu de economía —que es una necesidad primordial para grandes y pequeños— se hace sentir en ella. Al mismo tiempo me permito observar, mi querido Karl, que no debes considerar que la limpieza y el orden son cosas secundarias, pues la salud y el buen humor dependen de ellas. Trata de que tu habitación se limpie con frecuencia y a fondo». Cf. igualmente *ibid.*, p. 190. Carta de enero de 1836.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 206. Carta de H. Marx a K. Marx. 12-14 de agosto de 1837.

madre. Gracias a sus propios esfuerzos, logró convertirse en abogado en Tréveris y alcanzó una posición honorable, que sería consagrada con el título de consejero y con su elección como presidente del colegio de abogados.

Era un hombre esclarecido, imbuido del racionalismo del siglo XVIII y gran admirador de los escritores y filósofos de esa época: Voltaire, Rousseau y Lessing.⁷⁵ El cuñado de Karl Marx, Edgar von Westphalen, que llegó a conocerlo muy bien, lo describe como un protestante liberal que profesaba, a la manera de Kant, una filosofía religiosa que unía la razón y la fe en el plano de una elevada moral.

Este liberalismo religioso, que lo apartó de la estrecha e intolerable ortodoxia judía a la cual seguía apegada su familia, explica en parte su conversión al protestantismo, que en ese entonces estaba saturado de racionalismo y le ofrecía un ideal religioso parecido al suyo.⁷⁶

La razón esencial de esta conversión, que se produjo a fines de 1816 o principios de 1817, fue la necesidad en que se vio de abandonar la religión judía a fin de poder continuar con el ejercicio de su profesión de abogado y sustraer a su familia de las vejaciones a que se sometía entonces a los judíos.

Al comienzo de la anexión de Renania a Prusia, los judíos se habían mostrado a favor del gobierno prusiano que, después de haberles dado la emancipación por el edicto de 1812, abolió las severas medidas tomadas por Napoleón en 1808 contra los usureros judíos.

Pero esta satisfacción debía ser de corta duración, pues no bien cayó Napoleón, el gobierno prusiano aplicó la política reaccionaria de la Santa Alianza y los judíos, junto con los liberales, serían las

⁷⁵ Cf. *Neue Zeit*, XVI, t. I, p. 5. Recuerdos de la hija de K. Marx, Eleanor: «El padre del Moro [apodo afectuoso que los hijos de Marx daban a su padre] era un verdadero francés del siglo XVIII, que conocía de memoria a Voltaire y Rousseau».

⁷⁶ Cf. Hans Stein, *Der Übertritt der Familie Heinrich Marx zum evangelischen Christentum*, XIV, Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins, Colonia, 1932, pp. 126-129.

primeras víctimas. Basándose en el artículo 16 de la Carta de la Confederación Germánica, este gobierno, después de haber prohibido, a partir de 1815, el acceso de los judíos a las funciones públicas, extendió en 1822 esta prohibición a todas las carreras liberales.⁷⁷ Esta medida afectó a Hirschel Marx, que en junio de 1815 presentó una solicitud al gobierno para que se le autorizara a continuar el ejercicio de su profesión. A pesar de estar apoyada por el presidente de la comisión encargada de la confirmación en sus funciones de los titulares de empleos y puestos, quien describió a Hirschel como un hombre muy instruido, celoso y leal, la solicitud fue rechazada. Al verse en la alternativa de elegir entre el abandono de su profesión y la abjuración de su religión judía, Hirschel Marx prefirió convertirse al protestantismo. Después de cambiar su nombre de pila, Hirschel, por el de Heinrich, entró a formar parte de la pequeña comunidad protestante de Tréveris, que entonces contaba con unos 300 miembros y que lo aceptó cordialmente.

Esta conversión, seguida en 1824 y 1825 por la de sus hijos y su mujer, le permitió seguir ejerciendo su profesión de abogado y, por otra parte, pudo librar así a su familia de los efectos del recrudecimiento del antisemitismo, que siempre acompaña a los períodos de reacción. Este antisemitismo, que se desarrollaba junto con las persecuciones contra los «demagogos», suscitó movimientos hostiles contra los judíos en numerosas ciudades de la región renana. En Karlsruhe, Darmstadt, Heidelberg y Fráncfort los judíos fueron acosados, y las Dietas provinciales reclamaron medidas especiales contra ellos. La Dieta renana llegó a solicitar, en 1826, que se privara a los judíos de sus derechos civiles y políticos.⁷⁸

⁷⁷ Cf. J. Hansen, *Die Rheinprovinz (1815-1915)*, Bonn, 1917, t. II, p. 246: «En conjunto el principio que prevaleció fue el que el ministro de Interior von Schuckmann había expuesto en una votación del 4 de mayo de 1816, según la cual los judíos no debían tener acceso, en las nuevas provincias, a funciones públicas, entendiendo esto en su sentido más amplio. Por esto, los judíos fueron excluidos del ejercicio de la abogacía, no pudiendo convertirse en jueces ni tampoco dirigir una farmacia».

⁷⁸ En esta misma época los judíos eran expulsados de Lubeca y Bremen,

Esta conversión, que no estaba en contra de sus convicciones y que le permitía asegurar a su familia una vida más fácil y libre, constituyó, por otra parte, una verdadera emancipación intelectual. En efecto, los judíos perseguidos se replegaban cada vez más sobre sí mismos y se aferraban con un fanatismo aumentado a sus tradiciones religiosas y nacionales. Este aislamiento creciente dentro de una ortodoxia intolerante y estricta favorecía el surgimiento, entre ellos, de una mentalidad estrecha, ajena y hostil al racionalismo y al espíritu moderno.

Así, muchos judíos esclarecidos, como Eduard Gans, el futuro maestro de Karl Marx en la Universidad de Berlín, se convirtieron al protestantismo del mismo modo que Hirschel Marx, a fin de evitar esta deprimente influencia. Heine pudo calificar acertadamente su conversión de «billete de entrada en la civilización europea».

Este liberalismo religioso iba acompañado en el padre de Marx, como era entonces el caso más común entre los liberales, por un liberalismo político, que le llevó a participar en el movimiento de oposición liberal que se desarrollaba en Tréveris, como en toda Renania, favorecido por el ascenso de la burguesía.

El liberalismo político tenía su centro en Tréveris, y se apoyaba en dos sociedades: una científica (la Sociedad de Investigaciones Útiles) y otra literaria (la Sociedad Literaria del Casino).⁷⁹ Ambas reunían a la élite intelectual de la ciudad.

La primera sociedad, fundada en 1822, se interesaba especialmente en las investigaciones históricas, a las que Tréveris, con su rico pasado, ofrecía un vasto campo de investigación; la otra, fundada durante la ocupación francesa, debía su nombre de «Casino» a un gran edificio que contenía una biblioteca, una sala de lectura provista de los principales diarios alemanes y franceses y un gran salón en el que se ofrecían conciertos, representaciones teatrales y bailes.

privados de derechos civiles en Hanóver, Brunswick y Hesse y relegados de nuevo al gueto de Fráncfort del Meno.

⁷⁹ Son la *Gesellschaft für nützliche Forschungen* y la *Literarische Kasinogesellschaft*.

El gobierno prusiano en un comienzo había favorecido estas sociedades, en las que oficiales y funcionarios se mezclaban con los burgueses más destacados de la ciudad, pues esperaba encontrar en ellas un apoyo a su política. Pero muy pronto se sintió defraudado al comprobar que, después de 1830, estas dos sociedades, y en especial la Sociedad Literaria del Casino, se estaban convirtiendo en el centro y el alma de la oposición liberal de Tréveris. Asociándose a una campaña de banquetes iniciada en Alemania meridional en favor del régimen constitucional, la Sociedad Literaria del Casino organizó el 2 de enero de 1834 un banquete en honor de los diputados locales de tendencia liberal en la Dieta renana: Kayser, Valdenaire (viñatero de Berncastel que mantenía relaciones permanentes con los liberales de París), Haw (alcalde de Tréveris) y L. Mohr, banquero y presidente de la Sociedad Literaria del Casino. Al terminar el banquete, Hirschel Marx, que era uno de los organizadores, pronunció un discurso —por otra parte, sumamente cauteloso— en favor de las ideas liberales. Alabó en él la generosidad del rey, que había permitido, decía, con la formación de las Dietas, que la verdad escalara los peldaños del trono. Y concluía su discurso con estas palabras:

Contemplemos confiadamente el futuro venturoso, pues está en manos de un padre benévolo, de un rey justo. Su noble corazón siempre habrá de acoger favorablemente los pedidos justificados y razonables de su pueblo.⁸⁰

Tras los discursos se entonaron canciones revolucionarias, y el informe policial de un empleado que asistió al banquete denunció a Hirschel Marx por haber participado en esos cantos.⁸¹ A pesar del tono leal de los discursos el gobierno se enfureció, pues se trataba de la única manifestación liberal que había tenido lugar en toda Prusia.

⁸⁰ Citado por O. Männen-Helfen, B. Nikoláyevski, *Karl und Jenny Marx*, Berlín, 1933, p. 23. Los discursos pronunciados en este banquete se publicaron en los n.ºs 22 y 23 del *Rhein und Moselzeitung*, y en el n.º 23 del *Kölnische Zeitung*.

⁸¹ Cf. *Staatsarchiv Koblenz Abt.*, 442, n.º 3707.

Unos días más tarde, el 25 de enero, hubo una nueva manifestación liberal, de carácter más radical, en ocasión del aniversario de la fundación de la Sociedad Literaria del Casino. Esta vez se cantó *La Marsellesa* y *La Parisienne*; se enarboló la bandera tricolor, símbolo de la Revolución, y uno de los asistentes, el abogado Brusius, llevó su audacia hasta el punto de decir que, si la Revolución de 1830 no se hubiera producido, los hombres estarían aún obligados a rumiar pasto como el ganado. Indignado por esta manifestación, que consideró un escándalo intolerable, el gobierno amonestó severamente al prefecto e hizo poner a la Sociedad Literaria del Casino, de la cual se retiraron los funcionarios y los oficiales, bajo vigilancia policial, además de emprender acciones judiciales contra Brusius.⁸²

Hirschel Marx, así como los profesores del liceo en que estudiaba Karl, fueron implicados como sospechosos en este episodio,⁸³ cuya importancia y alcance, de todos modos, no deben ser exagerados.

A esos liberales les faltaba la fuerza y el valor necesarios para convertirse en verdaderos revolucionarios, y su oposición se limitaba, en realidad, a críticas bastantes tibias.⁸⁴ Tal era, en particular, el caso de Hirschel Marx, quien, a pesar de sus tendencias racionalistas y liberales, era tan moderado en sus aspiraciones como en sus críticas, y, lejos de desear una Revolución, cifraba todas sus esperanzas en la prudencia y la generosidad del rey.

⁸² Cf. *Geh. Staatsarchiv*, B, rep. 77, tit. 505, n.º 5, vol. II, fol. 216 y ss.

⁸³ Cf. *ibid.*, fol. 214. H. Marx no asistió a esta segunda manifestación. Entre los participantes se encontraba, en cambio, uno de los profesores de Karl Marx, Schneemann. Cf. *Akten des Provinzialschulkollegiums*. Carta de Schneemann al ministro de Cultos del 2 de julio de 1834.

⁸⁴ Parece que una apreciación exacta de este movimiento liberal la ha dado el abogado Schlinz en el informe que le dirige al ministro del Interior von Rochow a propósito del asunto del «Casino». (Cf. *Geh. Staatsarchive*, B, rep. 707, n.º 5, vol. II, fol. 285, citado por J. Droz, *op. cit.*, p. 205): «Los renanos dan con alegría libre curso a sus pasiones; disfrutan tratar de política y no escatiman sus críticas al gobierno, pero no tienen ni capacidad ni gusto por las conspiraciones, su lengua es más vivaz que su pensamiento. Se muestran incapaces de realizar una acción revolucionaria e incluso rechazan la idea con indignación».

Partidario de un régimen constitucional moderado, no compartía la francofilia de la mayoría de los liberales de entonces y se sentía profundamente vinculado a la monarquía prusiana. Tres años después de la declaración de lealtad y devoción con que terminó su discurso del Casino, oponía, en una carta enviada a su hijo, el liberalismo de la monarquía prusiana al despotismo de Napoleón, y lo invitaba a celebrar, en una oda en honor de esta monarquía, la victoria de Waterloo, la cual, decía, había liberado a Europa de un yugo odioso.⁸⁵

Por otra parte, esta actitud moderada estaba de acuerdo con su naturaleza sentimental y tierna, muy distinta del temperamento ardiente y voluntarioso de su hijo. En una descripción que hace de él su nieta se observa esta diferencia de caracteres, que se manifestaba en las fisonomías de padre e hijo.⁸⁶

La orientación primera, tanto espiritual como política de Karl Marx, sería determinada por el racionalismo y el liberalismo religioso político de su padre, que ejerció sobre él, al comienzo, una influencia preponderante.

⁸⁵ Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 204-205. Carta de H. Marx a K. Marx, Tréveris, 2 de marzo de 1837: «El objeto [de esta oda] debe ser un acontecimiento de la historia prusiana [...]. Debe estar dirigido a la gloria de Prusia y presentar la posibilidad de celebrar el genio de la monarquía. La gran batalla de la Belle Alliance-Waterloo es uno de esos acontecimientos [...] su celebración no puede dejar de suscitar entusiasmo, pues en caso de haber sido un fracaso, la humanidad y el espíritu humano habrían quedado eternamente encadenados. Sólo los liberales incoherentes de nuestros días pueden idolatrar a Napoleón. Durante su reinado nadie pudo en realidad pensar en voz alta lo que se escribe todos los días en Alemania, y particularmente en Prusia, sin que se moleste a nadie. Quien haya estudiado la historia de Napoleón y su loca ideología puede, en toda conciencia, celebrar su caída y la victoria de Prusia».

⁸⁶ Cf. *Neue Zeit*, mayo de 1883, p. 441. Recuerdos de Eleanor Marx: «Marx siempre llevaba consigo un retrato de su padre. El rostro me parecía muy hermoso: los ojos y la frente eran semejantes a los del hijo, pero la parte inferior del rostro, en torno de la boca y la barbilla, era más suave. El conjunto tenía un marcado carácter del tipo judío, pero de un hermoso tipo judío».

Es en este medio tranquilo y culto, en una familia que, a pesar de su situación acomodada, llevaba la vida laboriosa y sencilla de la burguesía de aquel entonces, transcurrió la feliz infancia de Karl Marx.⁸⁷

Casi nada se sabe de ella; apenas conocemos algunos rasgos por los recuerdos transmitidos por su hija Eleanor. Karl era un joven vigoroso, de espíritu vivaz, que se mostraba un poco tiránico con sus hermanas, con las que trepaba y bajaba las laderas de los cerros vecinos, y a las que forzaba a comer los poco apetitosos pasteles que horneaba. Su carácter burlón y jovial hacía que sus camaradas lo amaran y temieran a la vez; desbordante de vida, siempre estaba dispuesto a dirigir sus juegos, pero a veces utilizaba la ironía y la sátira contra ellos, lo que marcaría más tarde su boca con un pliegue sarcástico.⁸⁸

Aunque no fue precisamente un genio precoz, mostró desde sus primeros años una inteligencia despierta que era la alegría y el orgullo de sus padres. Fue el hijo preferido, y al parecer sus padres estaban un poco decepcionados por las mediocres disposiciones de sus otros hijos, por lo cual cifraban en él todas sus esperanzas.⁸⁹

Karl estudió en el liceo de Tréveris, en el cual permaneció cinco años, de 1830 a 1835. En esta institución reinaba un espíritu liberal y abierto, que había sido introducido por el último príncipe elector, el arzobispo Clement Venceslas (1768-1808), y su coadjutor, el canónigo Dalberg. Ambos habían abrazado la doctrina de [Johann Nikolaus von] Hontheim (Febronius), quien, inspirado por Kant, buscaba reconciliar la razón y la fe, y se esforzaron por combatir la ignorancia del bajo clero y transformaron el liceo en una especie de

⁸⁷ El padre de K. Marx contaba, como abogado, con entradas bastantes considerables, y habitaba con su familia en una hermosa casa en la calle del Puente (*Brückenstraße*), situada en el barrio aristocrático de la ciudad.

⁸⁸ Cf. *Neue Zeit*, mayo de 1883, p. 441. Recuerdos de Eleanor Marx

⁸⁹ Cf. *Mega*, I, t. I^o, pp. 196-197. Carta de H. Marx a K. Marx, del 9 de noviembre de 1836: «Hermann ha partido hoy para Bruselas a fin de entrar allí en una buena casa de comercio [...]. Espero mucho de su celo, pero menos de su inteligencia. Menni (Eduard) va al liceo y, al parecer, quiere estudiar más. Las chicas son astutas y laboriosas».

seminario menor, donde se formaban los futuros sacerdotes. Bajo el dominio francés el nivel de los estudios había caído muy bajo: no existía un plan de estudios, los profesores enseñaban más o menos lo que querían y ningún examen serio permitía comprobar lo aprendido.⁹⁰ Después de la anexión de Renania a Prusia, el liceo fue reorganizado, y cuando Marx asistía a él contaba con excelentes profesores, como Steiniger,⁹¹ de matemáticas, Schneemann, de hebreo, y, especialmente, el director Wytttenbach, historiador y filósofo.

J. H. Wytttenbach (1767-1848), espíritu progresista y liberal imbuido de la doctrina kantiana,⁹² había participado en la fundación de las dos sociedades culturales de la ciudad y se esforzaba por infundir un carácter racionalista a la enseñanza en su liceo.

Convirtiéndose en sospechoso después del Festival de Hambach (1832), que dio lugar a una renovación de las persecuciones contra los demócratas, fue puesto bajo vigilancia policial. A consecuencia de

⁹⁰ Cf. J. Hansen, *Die Rheinprovinz*, t. II, p. 27: «En el liceo de Tréveris igualmente cada uno podía elegir a su discreción el objeto de su enseñanza y la hora a la que la quería impartir. A fin de año todos los alumnos sin excepción eran admitidos en el siguiente grado».

⁹¹ Sobre Steiniger, cf. el estudio de Follman en la *Trierer Chronik*, XVI, 1920, pp. 82 y ss.

⁹² Cf. Goethe, *Campagne de France*, Tréveris, 25/X, sobre Wytttenbach: «Un joven profesor ha venido a verme. Me prestó varios de los más recientes periódicos, y tuve con él agradables conversaciones. Se sorprendió, como tantos otros, de que ya no quisiera oír hablar de poesía y de que pareciera gastar todas mis fuerzas en el estudio de la naturaleza. Era versado en la filosofía de Kant, y pude entonces indicarle mi camino de entrada. Si, en la *Crítica del juicio*, Kant sitúa el juicio teológico al lado del juicio estético, es porque quería dar a entender que hay que tratar una obra de arte como una obra de la naturaleza y una obra de la naturaleza como una obra de arte, extraer siempre de la obra misma el desarrollo de su mérito, considerar esta obra en sí misma. Sobre temas similares, pude ser muy elocuente y creo haber sido útil a ese buen hombre. Es una cosa extraña ver cómo cada época porta y arrastra con ella, de un pasado reciente o distante, la verdad y el error; los espíritus vivaces, sin embargo, emprenden una nueva carrera, donde la mayoría de las veces se resignan a caminar solos o a llevar consigo, para un viaje corto, un compañero de paseo».

una denuncia del jefe regional de la policía, Schnabel, se realizó en 1833 un registro en el liceo. Se encontró a un alumno un ejemplar de los discursos pronunciados en el Festival de Hambach, y a otro, poemas satíricos contra el gobierno, lo que motivó el arresto de uno de ellos. Como resultado del asunto del Casino, el profesor de matemáticas Steiniger fue acusado de materialismo y ateísmo;⁹³ el profesor de hebreo, Schneemann, denunciado por haber entonado canciones revolucionarias, y condenado; a Wytttenbach se le responsabilizó del estado de ánimo que reinaba en el liceo, y se le amenazó con la revocación. Aunque no fue destituido, se le nombró como adjunto un codirector, el profesor reaccionario Loers, a quien se encargó de la vigilancia política del liceo.

Esta agitación política, en la cual participaron su padre y algunos de sus maestros y condiscípulos, no pudo dejar de ejercer una profunda influencia sobre el joven Marx en los últimos años de sus estudios en el liceo, y aunque no existen pruebas de su participación efectiva en esta agitación, no se puede dudar de que contribuyó en mucho a su primera orientación política.

Los estudios de Marx en el liceo fueron buenos, aunque no brillantes. Como en los otros liceos de esa época, se prestaba en él una especial atención al estudio de los idiomas, en especial a las lenguas muertas, enseñadas desde un punto de vista primordialmente gramatical.

Sus éxitos escolares lo situaban en un buen término medio. En el examen de promoción de segundo a tercer año fue clasificado entre los alumnos felicitados por su conocimiento de las lenguas antiguas, y en el último año recibió elogios por sus disertaciones en alemán.⁹⁴

⁹³ Cf. *Akten des Provinzialschulkollegiums Koblenz*, C. III 2, n.º 10; C. III b 8, n.º 5.

⁹⁴ Cursos seguidos por Karl Marx en Primero (cf. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1925, pp. 424-444. Grünberg, *Marx als Abiturient*): Latín (Loers): Cicerón, *De oratore*; Tácito, *Anales, Agrícola*; Horacio, *Odas, Sátiras*. | Griego (Loers): Platón, *Fedón*; Tucídides; Homero; Sófocles, *Antígona*. | Alemán (Hammacher). *Poetas* de Goethe, de Schiller y de Klopslok; *Historia de la literatura alemana a partir del siglo XVII*. | Hebreo (Schneemann). | Francés (Schwender). Montesquieu, *Considérations sur la grandeur*

Karl era uno de los alumnos más jóvenes de su clase, y sólo contaba diecisiete años cuando se recibió de bachiller, mientras que los otros candidatos tenían edades que oscilaban entre los diecinueve y los veintiún años. El conjunto de la clase era mediocre, y cerca de la mitad de sus condiscípulos fracasó en el examen.⁹⁵

La diferencia de edad, de medio y de religión explica que Karl Marx haya hecho pocos amigos entre sus condiscípulos. La mayoría de ellos eran católicos, hijos de viñateros y artesanos, y pensaban dedicarse a la carrera eclesiástica. Marx trabajó una especial relación con Emmerich Grach, que llegaría a ser presidente del tribunal de Tréveris, y con su futuro cuñado, Edgar von Westphalen, un año menor que él.

Las pruebas del examen que aprobó en agosto de 1835 fueron satisfactorias en términos generales. Sus disertaciones escritas, especialmente la de religión y la de alemán, proporcionan un interesante testimonio, no sólo de su formación intelectual y de sus conocimientos, sino también de su fisonomía espiritual, de su carácter, y de las tendencias políticas que ya se afirman en él. La menos buena es la disertación de latín, cuyo tema fue *An principatus Augusti merito inter feliciores rei publicae Romanae numeretur* [¿Es posible considerar que el gobierno de Augusto ha sido uno de los más felices de la historia romana?]. Esta disertación constituye una comparación bastante trivial de dicho reinado con el de la época anterior, menos culta, y con la época posterior, en la cual la decadencia comienza a manifestarse y donde ya se anuncia la tiranía.⁹⁶

et la décadence des Romains; Racine, *Athalie*. | Matemáticas (Steiniger). Álgebra, geometría, trigonometría. | Física (Steiniger). Acústica, electricidad, magnetismo, óptica. | Historia (Wytttenbach). *Historia de Roma. Historia de la Edad Media. Historia moderna, en particular la de Prusia*.

⁹⁵ Sobre sus estudios en el liceo de Tréveris, cf. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1925, pp. 424-444. Grünberg, *Marx als Abiturient*, 1926, pp. 239-240. Grünberg, *Nachtrag zu Marx als Abiturient*. Certificado de fin de estudios, 24 de septiembre de 1835. Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 182-184.

⁹⁶ Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 168-170.

La disertación de religión, cuyo tema era: *Mostrar según el Evangelio de San Juan, XV, 1-14, la razón, la naturaleza, la necesidad y los efectos de la unión de los creyentes con el Cristo*, ofrece mayor interés. Inspirándose en las concepciones racionalistas de su padre y sus maestros, en especial de Wyttenbach, reducía la religión a la moral. Al comentar este pasaje del Evangelio de San Juan desde un punto de vista histórico y filosófico, sostiene que la unión de los hombres en Dios responde a una profunda tendencia de la naturaleza humana, que siempre se ha esforzado, como lo prueba el ejemplo de Platón, por elevarse hasta Dios por medio de una moralidad más noble. A continuación, exponía que la unión de los creyentes con Cristo, que la impura moral de los paganos había hecho necesaria, permitía acceder a la verdadera virtud, a la virtud cristiana, más humana y más dulce que la de los estoicos, más elevada y más pura que la de los epicúreos.⁹⁷

Desde el punto de vista dogmático, esta disertación era más bien débil, pues las razones dadas para la unión de los creyentes en Cristo eran exclusivamente de orden moral, y no se tenía en cuenta, como observó el corrector, las razones específicamente religiosas.⁹⁸

A partir de esta época, Marx se muestra desligado, como su padre, de toda creencia dogmática, y la filosofía racionalista predomina en él sobre la religión.

Esta filosofía, que le hace remplazar la concepción religiosa de la vida humana por la creencia en el destino moral del hombre, se expresa aún más claramente en la disertación de alemán: *Reflexiones de un joven sobre la elección de una carrera*,⁹⁹ que, por prestarse más al desarrollo de las ideas personales, constituye su mejor prueba.

Parte de la idea, sobre la cual ha de volver a menudo más tarde, de que, a diferencia del animal, cuya vida está determinada por las

⁹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 171-174.

⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 174: «Esta exposición vigorosa, vivaz y rica en pensamiento merece elogios, aunque no se indique la naturaleza de la unión tratada, aunque su razón sólo se considere desde un aspecto único y su necesidad sea demostrada insuficientemente».

⁹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 164-167.

circunstancias, el hombre se esfuerza por determinar libremente la suya.¹⁰⁰ Esa libertad se manifiesta en especial en la elección de una carrera. Esta elección, a decir verdad, no es absolutamente libre, pues está dictada en parte por el curso mismo de la vida social en la cual estamos inmersos.

No siempre podemos abrazar la profesión a la cual nos creemos destinados, pues el curso de nuestra vida ya se desarrolla, en cierta medida, antes de que estemos en condiciones de determinarlo.¹⁰¹

Sin exagerar la importancia de esta frase, que en esta disertación impregnada de idealismo sólo tiene el valor de una observación incidental, y sin ver en ella el preanuncio del materialismo histórico, es interesante de todos modos observar que, por primera vez, Karl Marx subraya aquí la función de las relaciones sociales en la determinación de la vida de los hombres.

En la elección de una carrera, dice, no debemos obedecer ni a la ambición ni al entusiasmo pasajero; debemos tener en cuenta nuestras aptitudes físicas e intelectuales para no ser inferiores a nuestra tarea futura, y considerar ante todo las posibilidades que ésta nos ofrece de trabajar por el bien de la humanidad.¹⁰² Esto es, en efecto, decisivo, y debe apartarnos de las profesiones que transforman al hombre en un instrumento pasivo o que lo alejan de la actividad práctica, pues —y aquí se perfila ya, igualmente, una de las concepciones fundamentales de Marx— para realizar una obra útil no hay que separar el ideal de la realidad, el pensamiento de la acción.

Las profesiones más peligrosas para un joven —escribe— son aquellas que, en vez de integrarlo en la vida, se ocupan de verdades abstractas.¹⁰³

¹⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 164.

¹⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 165.

¹⁰² Cf. *ibid.*, p. 166.

¹⁰³ Cf. *ibid.*, pp. 166-167.

El final de esta disertación es una verdadera profesión de fe. Marx proclama allí que el fin supremo del hombre es consagrar su vida al bien de la humanidad, y que el sentimiento de realizar una obra digna de la admiración y el reconocimiento de los corazones generosos le da una fuerza moral que nada puede destruir.

La historia designa como los más grandes entre los hombres a los que se han ennoblecido trabajando por el bien de todos; la experiencia muestra que los más felices han sido quienes hicieron dichosos al mayor número de hombres, y la religión nos enseña que el ser ideal, a quien todos aspiran a imitar, se sacrificó por el bien de la humanidad [...]. Cuando hemos elegido la carrera que nos permite actuar del mejor modo por el bien de la humanidad, las responsabilidades que asumimos entonces no podrán vencernos, pues representan el sacrificio que realizamos por el bien de todos. En este caso no experimentamos alegrías egoístas y mezquinas, sino una felicidad compartida por millones de hombres, nuestros actos prolongan silenciosamente sus efectos en la eternidad y nuestras cenizas son regadas por las ardientes lágrimas de los hombres de corazón generoso.¹⁰⁴

Esta conmovedora profesión de fe era la primera afirmación apasionada de un ideal al cual debía seguir siendo fiel y al que sacrificaría su vida; en su idealismo juvenil, refleja las ideas humanitarias de su padre y sus maestros, y era testimonio de que ya había tomado resueltamente partido en la gran lucha entre las tendencias reaccionarias y democráticas, que entonces agitaban a Alemania. Por otra parte, ya había manifestado abiertamente sus sentimientos al negarse —cuando salió del liceo— a hacer una visita de despedida al profesor Loers, quien servía de auxiliar de las medidas policiales del gobierno, y al expresar, en cambio, su especial reconocimiento al director Wytttenbach.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 167.

¹⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 186. Carta de H. Marx a K. Marx, Tréveris, 18 de noviembre de 1835.

Esta disertación, que revelaba así los rasgos fundamentales de su carácter y sus tendencias, también dejaba ver las cualidades y los defectos de su pensamiento y de su estilo. En efecto, el corrector notaba con exactitud que su disertación revelaba una gran riqueza de ideas, pero que la excesiva búsqueda de metáforas perjudicaba a veces la claridad del pensamiento y la corrección del estilo.¹⁰⁶

Esta educación liberal y racionalista que había recibido de su padre y de sus maestros, y que constituye la esencia de su primera cultura, fue completada por la que recibía de un amigo de su familia, el barón von Westphalen, que vivía al lado de los Marx, y cuyos hijos eran los compañeros de juegos de Karl y de sus hermanos y hermanas.¹⁰⁷ Una de las niñas, Jenny, era íntima amiga de la hermana mayor de Karl, con quien muy pronto contraería esponsales. El barón

¹⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 167.

¹⁰⁷ Cf. *Neue Zeit*, 1891-1892. F. Mehring, *Die von Westphalen*. Nacido en 1770, el barón Ludwig von Westphalen pertenecía a una familia de altos funcionarios. Su padre, Philipp von Westphalen (1724-1792), consejero y secretario particular del duque de Brunswick, había logrado numerosas victorias como jefe del estado mayor del ejército de ese duque durante la Guerra de los Siete Años. Después de ser ennoblecido por el duque, al terminar la guerra, se casó en 1765 con la sobrina del general que comandaba las tropas inglesas –Jeannie Wishart of Pittarow–, que descendía de la ilustre familia escocesa de los condes de Argyll. Ludwig von Westphalen se puso al servicio de Francia y fue tomado prisionero, como sospechoso, por [Louis Nicolas] Davoust. Nombrado en 1814, después de la caída de Napoleón, subprefecto de Salzwedel, fue en 1816 a Tréveris como consejero de gobierno, y en esa ciudad viviría hasta su muerte, ocurrida el 2 de marzo de 1842. En su condición de alto funcionario, recibía un salario de 1.600 táleros, suma muy elevada para esa época. De un primer matrimonio había tenido cuatro hijos, dos niñas y dos varones, uno de los cuales fue Ferdinand von Westphalen, espíritu burocrático y estrecho, que después de una rápida carrera, llegaría a ser ministro del Interior en el gabinete ultrarreaccionario de [Otto Theodor von] Manteuffel entre 1850 y 1855. Ferdinand no simpatizaba con los hijos que su padre tuvo de un segundo matrimonio: dos hijas –una de ellas, Jenny, futura mujer de Karl Marx– y un hijo, Edgar, nacido en 1819, que fue condiscípulo de Marx. Espíritu culto, aunque inconstante, Edgar von Westphalen llevó una existencia agitada: ganado para las ideas comunistas, siempre mantuvo buenas relaciones con su hermana y su cuñado.

le había cogido cariño por la vivacidad de espíritu del joven; Marx, por su parte, lo veneraba como a un padre. Al dedicarle años más tarde su tesis de doctorado, celebró líricamente su amor por la verdad y el progreso y su profundo idealismo.

¡Ojalá quienes han dudado alguna vez de la fuerza de la idea pudieran haber tenido, como yo, la dicha de admirar a un viejo ple-tórico de fuerza y de juventud que saluda todos los progresos de su tiempo con el entusiasmo y la prudencia de la verdad y que, abroquelado en este idealismo profundamente consciente y luminoso, único depositario de la verdadera palabra ante la que comparecen todos los espíritus del mundo, jamás ha retrocedido frente a las sombras de los fantasmas retrógrados ni ante el cielo con frecuencia oscuro y encapotado de su época, sino que, dotado de una energía divina y de una mirada virilmente segura, no ha dejado nunca de contemplar, por debajo de todos los disfraces, el empíreo que arde en el corazón del mundo! Usted, mi paternal amigo, ha sido siempre para mí la demostración viva y palpable de que el idealismo no es simplemente una quimera, sino una verdad.¹⁰⁸

Distinto, por su formación y por su hechura espiritual, del padre de Marx, el barón von Westphalen era también muy culto. Hablaba inglés tan bien como alemán, y leía de corrido latín y griego. Sus preferencias no eran los racionalistas y los clásicos franceses, sino los poetas románticos; tenía gusto marcado por Homero y Shakespeare, y le gustaba leerlos con Karl, para quien también habrían de convertirse en sus autores preferidos.¹⁰⁹ Asimismo, se interesaba por las cuestiones sociales, y Marx recordaba con placer que fue el primero en despertar su interés por la personalidad y la obra de Saint-Simon.

¹⁰⁸ Cf. *Mega*, I, t. I¹, p. 9.

¹⁰⁹ Cf. *Neue Zeit*, mayo de 1883. Recuerdos de Eleanor Marx, p. 441. El barón von Westphalen, medio escocés de nacimiento, inspiró en Marx entusiasmo por la escuela romántica y, mientras Hirschel Marx leía a Voltaire y a Racine con su hijo, el barón le leía a Homero y Shakespeare, que durante toda su vida siguieron siendo los autores preferidos de Karl.

Los años de estudiante

BONN

La inclinación por el romanticismo, incitada por las lecturas y las conversaciones con el barón von Westphalen, y también por el gusto general de la época, remplazaría en él la influencia, predominante hasta ese momento, del racionalismo. Esta conversión al romanticismo debía completarse en la Universidad de Bonn, centro intelectual de Renania, adonde fue a seguir, en octubre de 1835, sus estudios de derecho, cediendo al deseo de sus padres, quienes soñaban con una brillante carrera jurídica o administrativa para él.

Mientras su hermano Hermann, con dotes muy inferiores, iba a hacer su aprendizaje en la casa de un comerciante de Bruselas, Karl Marx se fue de Tréveris en una barcaza que hacía el trayecto hasta Coblenza por el río Mosela. En esa ciudad se embarcó en un vapor que lo llevaría a Bonn, donde llegó el 17 de octubre de 1835.

Bonn era una ciudad pequeña, apenas más grande que Tréveris. Su vida y su actividad se concentraban en torno a la Universidad, muy célebre, que contaba entonces con más de 700 estudiantes. Éstos se agrupaban, de acuerdo con sus orígenes sociales o locales, en diferentes asociaciones. Los estudiantes nobles formaban las corporaciones (*Korps*), de las cuales la más célebre era el de *Borussia-Korps*, que reunía a los jóvenes aristócratas prusianos; los estudiantes de origen burgués se reunían en clubes que agrupaban a los oriundos de una misma ciudad.

Hasta 1834, es decir, un poco antes de la llegada de Karl Marx, los estudiantes habían gozado de gran libertad. Pero después del fracaso de una intentona (ocurrida en abril de 1833) de los estudiantes liberales contra la Dieta renana, a la cual querían disolver para constituir un gobierno renano independiente, la asociación liberal de estudiantes (*Burschenschaft*), que hasta entonces había sido tolerada con el apoyo tácito de las autoridades —pese a que estas mismas asociaciones habían sido disueltas en todas partes en virtud de medidas adoptadas contra los «demagogos»—, fue suprimida y sus miembros

encarcelados o expulsados. En el momento en que Karl Marx llegaba a Bonn, la represión estaba en todo su auge. Por miedo a la delación y a las sanciones, los estudiantes se abstendían de toda actividad política, por lo menos aparente, y se dedicaban, por tradición, a borracheras y duelos que constituían la parte esencial de su vida.

Después de haberse matriculado en la Universidad el mismo día de su llegada, se afilió al club de estudiantes oriundos de Tréveris (*Treviraner*), del cual se convirtió en miembro asiduo y, en poco tiempo, en uno de los presidentes.

En la Universidad predominaba el romanticismo; uno de sus grandes teóricos, Wilhelm Friedrich Schlegel, dictaba cursos de literatura, y enseñaba la filosofía y las ciencias de acuerdo con la doctrina de Schelling.

Con grandes inclinaciones por la poesía, y sintiéndose él mismo poeta, Marx habría preferido, evidentemente, estudiar literatura en vez de derecho. Esto explica que, además del curso de derecho, haya seguido también cursos de literatura y de estética.

También habría querido, para satisfacer los deseos de su padre, seguir cursos de física y química, pero estas materias no se enseñaban bien, y renunció a matricularse en ellas.¹¹⁰

En este campo, al igual que en otros, la especulación prevalecía sobre la observación y se disfrutaba, a partir de unos pocos datos, construyendo vastas teorías como la del magnetismo, al que se reducían las manifestaciones esenciales de la vida.

Al comienzo su ardor por el estudio era tal que quiso inscribirse en nueve cursos. Siguiendo los consejos de su padre, que temía una fatiga mental inútil,¹¹¹ lo redujo a seis, que siguió con suma asiduidad, como lo prueba el certificado entregado por la Universidad.¹¹²

¹¹⁰ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 189. Carta de H. Marx a K. Marx. Inicios de 1836.

¹¹¹ Cf. *ibid.*, p. 185. Carta de H. Marx a K. Marx. Noviembre de 1835.

¹¹² Cf. *ibid.*, p. 194. Cursos seguidos por K. Marx durante el semestre del invierno 1835-1836: 1) Puggé, *Enciclopedia del derecho* (curso seguido con mucho celo y atención). 2) Böcking, *Instituciones* (curso seguido con mucho celo y atención sostenida). 3) Walter, *Historia del Derecho romano* (curso seguido con

Por el exceso de trabajo enferma a comienzos de 1836, y su padre le pide que cuide su salud.¹¹³ Por lo demás, el celo de Marx no tarda en disminuir, y en el semestre de verano se inscribe tan sólo en cuatro cursos, que sigue con mucha menos puntualidad.¹¹⁴

En efecto, parece que en ese momento participa con los otros estudiantes del club de una vida disipada y jovial, que en junio de 1836 le vale un día de cárcel por embriaguez y alboroto nocturno.¹¹⁵ Los estudiantes tenían entonces el privilegio de ser juzgados tan sólo por la Universidad; la prisión en que se les encerraba no era nada severa, y allí continuaban dándose buena vida, recibiendo visitas de sus camaradas y celebrando alegres reuniones. Una litografía de la época muestra a Marx con los estudiantes de su club en el Hotel del Caballo Blanco.¹¹⁶ Beben y bailan alegremente, mientras que, en un rincón, el joven Marx contempla la escena con el aire un poco siniestro de un genio romántico. El rostro, con su elevada frente y su penetrante y poderosa mirada bajo el marcado arco de las cejas, la nariz respingada y el pliegue voluntarioso y duro de la boca, apenas atenuado por el incipiente bigote, revela, en el carácter grave, recio e intrépido, la personalidad fuertemente acentuada ya de este adolescente.¹¹⁷

En esta existencia algo tumultuosa y desenfrenada, las preocupaciones políticas tenían, parece, poco lugar, y el certificado expedido por la Universidad al fin de sus estudios en Bonn menciona que Marx no es sospechoso de participar en organizaciones prohibidas.¹¹⁸

mucho celo y atención sostenida). 4) Welcker, *Mitología de los griegos y los romanos* (curso seguido con mucha asiduidad). 5) A. W. Schlegel, *Cuestiones sobre Homero* (curso seguido con celo y atención). 6) D'Alton, *Historia del arte moderno* (curso seguido con celo y atención).

¹¹³ Cf. *ibid.*, p. 188. Carta de H. Marx a K. Marx, Tréveris. Inicios de 1836.

¹¹⁴ Cf. *ibid.*, p. 194. Cursos seguidos durante el semestre del verano de 1836: 1) Walter, *Historia del Derecho alemán* (curso seguido con asiduidad). 2) A. W. Schlegel, *Elegías de Propertio* (curso seguido con celo y atención). 3) Puggé, *Derecho internacional europeo*. 4) Puggé, *Derecho natural*.

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 194.

¹¹⁶ Cf. *ibid.*, p. 192.

¹¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 1.

¹¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 195.

A fin de satisfacer su inclinación por la poesía, entró a formar parte de un club de jóvenes poetas, que mediante la lectura y la crítica de sus obras se proponían desarrollar sus talentos poéticos. Bajo su apariencia literaria, este club ocultaba probablemente una actividad política. Lo cierto es que la policía tuvo sus sospechas y realizó un registro de la sede. Es posible pensar que esta sospecha no estaba del todo injustificada, si se piensa que los fundadores del club eran Biedermann, antiguo alumno del liceo de Tréveris que había sido acusado de redactar poesías revolucionarias, y Fenner von Fennersleben, exmiembro de la Liga de los Intransigentes, fracción extrema de la *Burschenschaft*, que habría de desempeñar más adelante, en la Revolución de 1848, un activo papel. De este club también formaban parte E. Geibel y Karl Grün, uno de los futuros fundadores del «socialismo verdadero», que estaba en estrechas relaciones con el club poético de los estudiantes de Gotinga, el cual debía tener las mismas tendencias políticas puesto que contaba entre sus miembros, además de T. Creiz y Moritz Carrière, a L. F. C. Bernays, futuro colaborador de los *Anales francoalemanes* de Karl Marx y director, en 1844, del periódico revolucionario alemán de París, el *Vorwärts*.¹¹⁹

Lo que refuerza la suposición de que esa actividad poética servía, por lo menos en parte, para encubrir una actividad política, es el hecho de que en el certificado universitario de Karl Marx se mencione que, después de su partida de Bonn, fue denunciado por haber llevado armas prohibidas a Colonia.¹²⁰

Aunque no desaprobó su ingreso al círculo literario, el padre de Marx puso en guardia a su hijo contra la tentación de dedicarse por entero a la poesía, pues no deseaba, según decía, que apareciera como un poeta menor a los ojos del mundo.¹²¹

¹¹⁹ Cf. Karl Marx, *Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, Marx-Engels Institut, Moscú, 1934, p. 3. Cf. M. Carrière, *Lebenserinnerungen*, *Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde*, Neue Folge, I, t. X, 1914, p. 165.

¹²⁰ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 194.

¹²¹ Cf. *ibid.*, p. 189. Carta de H. Marx a K. Marx, Tréveris. Inicios de 1836: «No te oculto que, aunque me alegro profundamente por tus dones poéticos, de los que mucho espero, me afligiría verte convertido en un poeta menor».

Por otra parte, Hirschel miraba con poco agrado la vida bastante desordenada que llevaba su hijo, en quien había depositado todas sus esperanzas¹²² y a quien daba consejos de orden y economía que, al parecer, eran muy necesarios.¹²³

Después de su llegada a Bonn, Karl Marx pasa tres semanas sin dar señales de vida a sus padres, y en el término de tres meses sólo les escribe dos veces, apresuradamente y sin indicar siquiera los cursos que está siguiendo.¹²⁴ En sus cartas se habla mucho de dinero, que gasta con excesiva facilidad en opinión de sus padres, y hasta llega a contraer algunas deudas que su padre debe saldar a desgana.¹²⁵ A los padres les inquietan, más que los gastos, los duelos entre estudiantes, que con frecuencia tenían consecuencias fatales. Su padre le previene en contra de ellos, por lo demás sin mucho resultado, pues Marx es herido ligeramente en un ojo, en agosto de 1836, en un duelo contra un miembro del *Borussia-Korps*.¹²⁶

El año transcurrido en Bonn, para gran desilusión del padre, resultó ser un año prácticamente perdido y, a fin de sustraer a su hijo de un medio que juzgaba poco favorable, decide que continúe sus estudios en la Universidad de Berlín.

La agitada existencia de Marx en Bonn fue, sin duda y en gran parte, consecuencia de la exuberancia natural de un joven que escapa a la tutela paterna y que se siente a sus anchas; traduce, además, la profunda crisis sentimental que atravesaba entonces.

¹²² Cf. *ibid.*, p. 186. Carta de H. Marx a K. Marx, Tréveris. 18 de noviembre de 1835: «Deseo que llegues a ser lo que tal vez yo no habría podido ser si hubiera nacido en circunstancias igualmente auspiciosas. Tú podrás realizar o destruir mis más caras esperanzas».

¹²³ Cf. *ibid.*, p. 188. Carta de H. Marx a K. Marx, Tréveris. Inicios de 1836.

¹²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 188-189. Carta de H. Marx a K. Marx. Principios de 1836. Las cartas de Marx a su padre se han perdido a excepción de una sola; no las conocemos más que por las respuestas de su padre.

¹²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 188-193. Cartas de H. Marx a K. Marx, Tréveris. Inicios de 1836, 16 de marzo de 1836, mayo-junio de 1836.

¹²⁶ Cf. *ibid.*, p. 192. Carta de H. Marx a K. Marx, Tréveris. Mayo-junio de 1836.

En ese momento, en efecto, la amistad que había sentido por su amiga de la infancia, Jenny von Westphalen, se había convertido en un amor ardiente. Pese a su optimismo juvenil, este amor por una jovencita cuatro años mayor que él –Jenny había nacido el 12 de febrero de 1814– y muy cortejada a causa de su gran belleza y su rango social, debía parecerle carente de esperanzas y atormentar su corazón. Durante una travesía en Tréveris, al regresar de Bonn, en el verano de 1836, Marx –que entonces sólo tenía dieciocho años– le pidió la mano. Sin duda, Jenny no dejó de contemplar con ciertas aprensiones su matrimonio, que se parecía en cierta medida a una aventura. Pero, obedeciendo a las inclinaciones de su corazón, se comprometió en secreto con Marx, y sacrificó deliberadamente sus perspectivas a un porvenir que se perfilaba incierto. De gran nobleza de corazón y de carácter, Jenny habría de ser, en las largas y duras pruebas a las que la sometió este matrimonio, la digna compañera de Karl Marx. En ese momento, Jenny constituía la alegría y el orgullo de su enamorado, y treinta años más tarde, durante un viaje que éste hizo a la ciudad natal, evocó con emoción la imagen de su prometida, cuya belleza seguía siendo legendaria.

He ido todos los días –escribe en una carta a su mujer–, en peregrinación a la vieja casa de los Westphalen, en la calle de los Romanos, que me ha interesado más que todas las antigüedades romanas, pues me recordó la feliz época de mi juventud, cuando allí estaba guardado mi más preciado tesoro. Por otra parte, todos los días me preguntan, en todas partes, qué ha sido de la muchacha más bella de Tréveris, de la reina de los bailes. Es extraordinariamente agradable para un hombre comprobar que su mujer sigue viviendo como una princesa encantada en el espíritu de toda una ciudad.¹²⁷

¹²⁷ Cf. F. Mehring, *Karl Marx*, p. 8. Carta dirigida en 1865 por Karl Marx a su esposa desde Tréveris, adonde había ido con motivo del fallecimiento de su madre.

El padre de Karl Marx, a quien éste comunicó sus esponsales, mostró ciertos escrúpulos en permitirle comprometer de esa manera, con cierta ligereza, el futuro de una joven, pero no negó su consentimiento. En cuanto a los padres de Jenny, de quien se temía un rechazo casi seguro, se juzgó conveniente guardarles el secreto por el momento.

Esta conquista fue la primera afirmación de la fuerte personalidad de Karl Marx. Asimismo, señaló para él la entrada en una vida nueva, una vida de estudios y acción, que comenzaría con su partida hacia Berlín, ciudad en la cual debía seguir sus estudios jurídicos.

BERLÍN

A mediados de octubre de 1836, Marx abandonó Tréveris y se dirigió hacia Berlín, entristecido por tener que separarse de su novia y temeroso de que los padres de ésta rechazaran el pedido de casamiento. Esta tristeza se expresa en una carta al padre, en la cual describe sus impresiones de viaje.

Cuando los abandoné —escribe— había nacido en mí un mundo nuevo, el mundo del amor, de un amor al principio tan embriagado de deseo como desesperado. El viaje a Berlín, que en otros tiempos me hubiera arrebatado, impulsado a admirar la naturaleza y exaltado en mí la alegría de vivir, no sólo me ha dejado frío, sino que me ha puesto de mal humor, pues los peñascos que veía eran menos elevados y abruptos que los impulsos de mi alma, las vastas ciudades menos agitadas que mi sangre, los platos de las posadas menos indigestos y pesados que las visiones que mi imaginación me presentaba, y el arte, finalmente, menos bello que Jenny.¹²⁸

¹²⁸ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 214. Carta de K. Marx a su padre, Berlín, 10 de noviembre de 1837. Cf. el poema: *Die zwei Himmel* [Los dos cielos].

La capital de Prusia, con su cielo brumoso y sus habitantes desahogados, no estaba hecha para apaciguar su nostalgia y su tristeza. A pesar del rápido aumento de su población, que había pasado en veinte años de 200.000 a 320.000 habitantes, cosa que la convertía en la ciudad alemana más importante después de Viena, Berlín seguía siendo una ciudad pobre y no poseía, en razón de su tardío desarrollo económico, ni el carácter aristocrático de Viena o Dresde ni la sólida base burguesa de ciudades como Colonia o Leipzig o, como las ciudades industriales del Ruhr, un proletariado naciente. Encerrada dentro de sus murallas, conservaba aún, con sus callejas estrechas y sus jardines, el aspecto semimedieval de la mayor parte de las ciudades a comienzo del siglo XIX. La industria estaba poco desarrollada, pues sólo en la década de 1840 aparecen allí las primeras fábricas modernas. La población estaba compuesta en su mayoría por pequeños comerciantes y artesanos sometidos a la burocracia y a la Corte. Esta pequeña burguesía servil, de horizontes limitados, no manifestaba, en el sentimiento de su impotencia, interés alguno por los problemas políticos, y sólo se apasionaba por el teatro. Del mismo modo que ella, los dos diarios berlineses de esos tiempos, el *Vossische Zeitung* y la *Spenerische Zeitung*, evitaban, por miedo a la censura, enfrentarse con problemas políticos y fingían considerarlos con ironía y desprecio. Los escritores más apreciados eran J. W. Pustkuchen, autor de una insípida réplica religiosa del *Wilhelm Meister* de Goethe; E. Raupach, que escribía insignificantes piezas de teatro; y, principalmente, M. G. Saphir, que en sus dos revistas —*Der Kurier* y *Die Schnellpost*— trataba en estilo jocoso, por otra parte muy chato, los pequeños acontecimientos del día, deteniéndose en especial en los chismes teatrales, que deleitaban a los berlineses. Los únicos medios intelectuales eran algunos cafés y salones, como el Café Stehely y el Salón de Varnhagen, donde empezaban a difundirse las ideas liberales, y la Universidad, que contaba con varios millares de estudiantes y atraía a los maestros más célebres.¹²⁹

¹²⁹ Sobre Berlín, cf. F. Sass, *Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung*, Leipzig, 1846.

La estancia en Berlín, que a pesar de su estilo pequeñoburgués era un centro intelectual y artístico infinitamente más grande y vivo que Bonn, debía constituir una época muy importante en la vida de Karl Marx. Éste rompe con la vida placentera y algo disipada que había llevado en Bonn, y se inscribe, el mismo día de su llegada, el 22 de octubre de 1836, en la Universidad. Después de hacer a des-gana algunas visitas a amigos de su padre, a quienes éste le habían recomendado, se dedica por entero a la poesía y al estudio.¹³⁰

El amor ardiente que siente entonces le inspira poesías que reflejan la pasión por Jenny y la inquietud de su alma. Como Jenny se niega a contestarle mientras su noviazgo no sea oficial, Marx se siente desesperado. Este sentimiento se expresa en tres cuadernos de poemas dedicados a su prometida, que le envía en la Navidad de 1836 y que ella lee con lágrimas de dolor y de alegría.¹³¹

Las poesías tienen un interés más biográfico que literario. El propio Marx las tenía por pecados juveniles, y [su hija] Laura Lafargue escribía a Mehring, al enviárselas, que sus padres, cuando hablaban algunas veces de ellas, lo hacían siempre riéndose.¹³²

A pesar de su título, estas poesías se parecen muy poco a las de Heinrich Heine, y su valor literario es nulo. Son poemas de un romanticismo chato, banal y convencional, que tratan sin ninguna originalidad los dos temas principales del romanticismo: el del amor desdichado y trágico, y el de las fuerzas misteriosas a las cuales están sometidos los destinos humanos. Es el joven que se resiste a la pérdida

¹³⁰ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 214. Carta de K. Marx a su padre, Berlín. 10 de noviembre de 1836: «Llegado a Berlín, rompí todas las relaciones que tenía hasta entonces, hice algunas visitas de mala gana y busqué sumergirme en la ciencia y el arte».

¹³¹ Estos cuadernos se titulaban *Buch der Lieder* [*Libro de los cantos*], *Buch der Liebe* [*Libro del amor*], partes I y II. Dos de ellos han sido reencontrados por M. Bottigelli entre los papeles de un nieto de Marx, Marcel-Charles Longuet.

¹³² Cf. F. Mehring, *Aus dem literarischen Nachlass K. Marx, F. Engels*, Berlín y Stuttgart, 1923, t. I, pp. 25-26: «Debo decirle que mi padre trataba estos versos muy irrespetuosamente. Cada vez que mis padres hablaban de ellos, se reían de buen corazón de estas locuras de juventud».

canción de las sirenas a fin de ser fiel a su ideal (*El canto de las sirenas*), el caballero que ha partido a la guerra, y que al regreso encuentra a su infiel amada en el momento en que ésta va a casarse con su rival (*Lucinda*), las dos tañedoras de arpa que entrecortan su canto con lamentos y que se aíslan para volver a encontrar la paz de sus almas (*Las dos tañedoras de arpa*), las estrellas indiferentes y extrañas a los destinos humanos (*El canto de las estrellas*) y, por último, la pálida doncella enamorada de un caballero que se ahoga por penas de amor (*La doncella pálida*).¹³³

Unas pocas estrofas de este último poema nos permiten juzgar el valor del conjunto de la colección:

*La doncella, sentada, tan pálida está,
tan quieta y retraída,
su dulce alma angelical
está hosca y sombría. [...]*

*Ella, tan piadosa y dulce,
y del cielo tan devota,
imagen pura de inocencia,
las Gracias la ornan.*

*Entonces vino un noble caballero
sobre un corcel maravilloso
y en sus ojos tan brillantes
fluye un mar amoroso.*

*Le atravesó el corazón,
pero él galopa lejos,
por la batalla del triunfo,
nada pudo detenerlo.*

Mehring ha estimado con justeza el valor de estas poesías:

¹³³ Cf. *Mega*, I, t. I², *Sirenengesang*, p. 12. *Lucinde*, p. 32. *Die beiden Harfensingerinnen*, p. 39. *Lied an die Sterne*, p. 51. *Das bleiche Mädchen*, p. 55.

En una palabra, son amorfas en todo el sentido del término. La técnica del verso es totalmente primitiva, y si no se conociera con exactitud la fecha en que fueron escritas, nadie podría suponer que las redactó un año después de la muerte de Platen y nueve después de la publicación del *Libro de los cantos* de Heine. Por otra parte, no hay nada en su contenido que permita presentirlo. Son nada más que sonidos románticos del arpa: *El canto de los elfos*, *El canto de los gnomos*, *El canto de las sirenas*, *El canto de las estrellas*, *Las dos tañedoras de arpa*, *El último canto del poeta*, *La doncella pálida*, el ciclo de las baladas de Albuino y Rosamunda. Ni siquiera falta aquí el valeroso caballero que, tras haber realizado numerosas hazañas en países lejanos, vuelve en el preciso momento en que su amada avanza hacia el altar del brazo de otro hombre. Estos sonidos de arpa no tienen, por desgracia, nada del encanto propio del romanticismo, de esa atmósfera crepuscular, bañada por la luz de la luna, que siempre habría de ser ajena a un espíritu tan enamorado de la claridad como era el suyo.¹³⁴

La trivialidad de los temas no se ve compensada por la forma, que es pesada e inhábil. Sólo a veces hay un atisbo de un acento personal, cómo en las poesías en que proclama su amor por Jenny:

*Allí me sentí profundamente atado,
allí mi mirada se aclaró,
allí es donde he encontrado
el oscuro anhelo que portaba yo.*

*Lo que mi alma no conquistó
por el destino impulsada,
sí llegó a mi corazón
por sí solo con tu mirada.*¹³⁵

¹³⁴ Cf. F. Mehring, *Nachlass*, t. I, p. 26.

¹³⁵ Cf. *Umwaldung*, citado por F. Mehring, *Nachlass*, I, p. 27: «*Da Ward ich tief gebunden / Da Ward mein Auge klar / Da hatte ich gefunden, / Was dunkles Streben*

No es que Karl Marx, por cierto, haya estado desprovisto de talento literario y de dones poéticos. En efecto, llegaría a ser un gran escritor a quien se puede comparar con Lessing y con Nietzsche por la precisión y la fuerza del estilo, por la deslumbrante belleza de las metáforas, por su delicado sentido de la poesía, que lo convirtió más adelante en el consejero temido y amado a la vez de grandes poetas como H. Heine y F. Freiligrath. Pero su alma estaba entonces demasiado inquieta y atormentada, su imaginación demasiado febril, sus pensamientos demasiado agitados, y su alma tenía que perderse en las zonas crepusculares. Él mismo tenía conciencia de ello, y caracteriza muy justamente, en una carta dirigida a su padre, sus primeros ensayos poéticos:

En la disposición de espíritu en que me encontraba entonces, mi primera producción literaria, por lo menos la que me resultaba más agradable y la que se me ofrecía inmediatamente, era la poesía lírica, y, como lo exigía la situación en que me encontraba y todo mi desarrollo intelectual, esta poesía era puramente idealista. Mi cielo y mi arte constituían un ideal tan lejano como mi amor. Una realidad que se diluye y se disipa en el infinito, acusaciones contra los tiempos presentes, sentimientos vagos y confusos, una falta total de naturalidad, construcciones brumosas, una oposición absoluta entre el ideal y la realidad, retórica y razonamientos en lugar de inspiración poética y, tal vez, cierto calor de sentimientos y ciertos esfuerzos orientados hacia el vuelo lírico: esto es lo que caracteriza los tres cuadernos de poemas que recibió Jenny. En ello se muestra, bajo aspectos distintos, todo el infinito de una aspiración que, al no tener medida, confiere un carácter informe a la poesía que la expresa.¹³⁶

war. // Was nicht mein Geist erflogen, / Getrieben von Geschick, / Das kam ins Herz gezogen / Von selbst mit Deinem Blick».

¹³⁶ Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 214-215. Carta de K. Marx a su padre, Berlín. 10 de noviembre de 1837.

Este romanticismo nebuloso reflejaba no sólo el tormento de su corazón, sino también la angustia de su espíritu, presa entonces de una crisis también profunda. Como el mundo en que vivía no respondía a las aspiraciones profundas de su ser, le oponía un mundo ideal, adaptado a ellas. En un poema dedicado a Jenny afirma su ardiente voluntad de adquirir todo lo que la ciencia y el arte le ofrecen al espíritu humano, a fin de librarse, por medio del estudio y de la acción, de todos los yugos que pesan sobre él.

*Nunca puedo flotar tranquilamente;
no puede tranquilo y calmo persistir
lo que el alma capta febrilmente
y me lanzo sin descanso a combatir.*

*Todo conquistarlo quiero,
los más bellos dones de las deidades,
aventurarme en el conocimiento,
y dominar el canto y el arte.*

*Por eso, arriesguémoslo todo,
nunca, nunca descansenos;
para no estar sin deseo ni acto,
quedando mudos y en silencio.*

*No quedemos sumidos en la melancolía,
bajo el yugo temerosos,
para que el anhelo, el deseo,
y la acción sigan junto a nosotros.*¹³⁷

¹³⁷ Cf. *Empfindungen*, citado por F. Mehring, *Nachlass*, I, p. 28: «Nimmer kann ich ruhig treiben, / Was die Seele stark erfasst, / Nimmer still behaglich bleiben, / Und ich stürme ohne Rast. // Alles möcht' ich mir erringen, / Jede schönste Göttergunst, /

Separado del mundo que le rodea y que le es odioso, se opone a él con ardor apasionado para alcanzar un ideal que responda a sus aspiraciones profundas. Siente en sí tanta vida y tanta fuerza que está dispuesto a desafiar el destino y a retar a duelo a todo el universo.

Así, en el *Canto de un marino en la mar*, se compara al navegante que, durante la tormenta, domina las olas enfurecidas.

*Luchando contra el viento y las olas,
lanzo una oración al Dios todopoderoso
y, desplegando las velas todas
como guía mi segura estrella tomo.*

*Después, mis fuerzas concentrando,
lleno de jubilosa audacia y ardor,
en esta lucha a muerte, hago
resonar y vibrar mi canción.*

*En vano saltas para golpear mi esquifé,
debes llevarlo hasta su destino
porque vosotras, olas, sois mis esclavas.*¹³⁸

Und in Wissen wagend dringen, / Und erfassen Sang und Kunst; // Darum lasst uns alles wagen, / Nimmer rasten, nimmer ruhn; / Nur nicht dumppf so gar nichts sagen, / Und so gar nichts woll'n und tun. // Nur nicht brütend hingegangen, / Ängstlich in dem niedern Joch, / Denn das Sehnen und Verlangen, / Und die Tat, sie blieb uns doch. [Tanto la edición original francesa como la traducción castellana que utilizamos como base dan este extenso fragmento en prosa. Dada su extensión, copiamos la versión castellana, mucho menos literal que nuestra traducción en verso, para que el lector pueda retener más claramente su sentido: «No puedo realizar en la calma lo que se impone a mi alma y, huyendo de las comodidades y del reposo, me precipito siempre al combate. Querría conquistar todo lo que otorgan los dioses, explorar intrépidamente el dominio de las ciencias, afirmar mi maestría en la poesía y en el arte. Hay que atreverse a emprenderlo todo, sin tregua ni descanso, huir de la apatía que nos aparta de la voluntad y de la acción, no refugiarse en estériles meditaciones y no doblegarse vilmente bajo el yugo, pues siempre nos quedarán el deseo y la esperanza que nos llevan a la acción». | *Nota de Ediciones Mnemosyne.*]

¹³⁸ Cf. *Mega*, I, t. I^o, pp. 53-54. *Lied eines Schiffers auf der See.*

En otro poema intitulado *Orgullo*, evoca, exaltado por su amor a Jenny, la imagen de una marcha gloriosa y liberadora en el tumulto de un mundo que se derrumba, y esta visión hace presentir en él al profeta de los tiempos modernos, que edificará un nuevo mundo sobre las ruinas del antiguo.

*Jenny, si puedo proclamar que hemos unido
en el amor nuestras almas,
que un mismo ardor las rebosa,
y que un mismo fluir las arrastra;
entonces, lanzaría con desprecio
a la cara del mundo mi guante,
y vería derrumbarse a este enorme pigmeo,
cuya caída no podría sofocarme.*

*Entonces, como los Dioses, ebrio de victoria,
dando a mis palabras la fuerza de la acción,
iría a caminar por medio de sus ruinas,
y me sentiría el igual del Creador.*¹³⁹

Sin embargo, no puede aún tener clara conciencia de sus aspiraciones profundas, y él mismo dice, en un poema dedicado a Jenny que traduce esta incapacidad:

*¿Pero cómo encerrar en palabras
que son formas nebulosas y sonidos fugaces,
lo que es infinito como las aspiraciones del alma,
como tú misma lo eres,
como lo es el universo?*¹⁴⁰

¹³⁹ Cf. *ibid.*, p. 50, *Menschenstolz*.

¹⁴⁰ F. Mehring, *Nachlass*, I, p. 27.

Esta agitación interior y este ardiente deseo de liberación expresaban la transformación profunda que se operaba en él y que muy pronto determinaría un cambio en su concepción del mundo.

Y la transformación es tal, que apenas se puede creer que hayan pasado sólo unos meses desde los días en que hacía en Bonn una vida alegre y despreocupada. Las obligaciones que había asumido con su noviazgo le impusieron, por otra parte, el deber de renunciar a esa vida. Su padre se lo recordaba en sus cartas; le hablaba de los temores de Jenny y señalaba que la única manera de calmarlos era demostrar, con triunfos brillantes y rápidos, que era digno de ella.

Pero, te lo repito —escribía en una carta del 28 de diciembre—, has asumido grandes responsabilidades, mi querido Karl, y arriesgándome a herir tu susceptibilidad, debo decirte, en mi estilo un poco prosaico, lo que pienso. Con la exaltación y la exageración del amor en un alma sensible no puedes infundir la calma al ser a quien te has entregado por entero; por el contrario, corres el riesgo de destruirlo totalmente. Sólo con una conducta ejemplar, con una voluntad viril y firme de elevarte con rapidez, sin perder por ello la benevolencia y el favor que te demuestra el mundo, podrás llegar a arreglar las cosas y a que ella se tranquilice y se sienta elevada ante sus propios ojos y los del mundo [...]. He hablado a Jenny y habría querido tener el poder de tranquilizarla totalmente. Hice lo que pude, pero las palabras no bastan para disipar los temores. Jenny no sabe aún de qué manera aceptarán sus padres este noviazgo. La opinión de su familia y la del mundo no son cosas de poca monta. Temo tu susceptibilidad, que a menudo te impide ser equitativo, y te dejo como único juez de la situación [...]. Jenny hace por ti un sacrificio incalculable y demuestra tal abnegación, que tan sólo la fría razón puede apreciarlo plenamente. ¡Desdichado de ti si llegas a olvidarlo alguna vez en el curso de tu vida! Por el momento sólo tú puedes obrar útilmente. Tienes que darle la certidumbre de que, a pesar de tu juventud, eres un hombre que merece el respeto del mundo y que sabe conquistarlo por medio de la acción [...].¹⁴¹

¹⁴¹ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 198.

Impulsado, a la vez, por el deber de cumplir con las obligaciones que había contraído con su novia, y por el imperioso deseo de llegar a una nueva concepción del mundo que respondiera a sus aspiraciones profundas, Marx es presa de un verdadero frenesí de saber y se lanza con febril ardor al estudio, dando pruebas de una prodigiosa capacidad de trabajo.

Berlín ofrecía, por lo demás, un medio mucho más favorable que Bonn para los estudios. Los estudiantes llevaban una vida menos disipada que en otras ciudades, y su Universidad había reunido a los más célebres maestros.¹⁴²

En esa época la Universidad de Berlín era el centro del hegelianismo, y esta doctrina, que presentaba el singular encanto de reducir el desarrollo de lo real al de la idea, y de permitir así al hombre a participar de alguna manera en la creación del mundo y regular su evolución dándole un carácter crecientemente racional, ejercía en todos los campos una influencia muy grande. Todas las ciencias se inspiraban en las concepciones y en el método hegeliano, se disputaban el favor de recibir una parte de sus luces, y todo parecía en el hegelianismo tan verdadero, tan racional, que en apariencia desafiaba al tiempo.¹⁴³

¹⁴² Cf. K. Grün, *L. Feuerbach, Sein Briefwechsel und Nachlass*, Leipzig, 1874, p. 183. Carta de L. Feuerbach a su padre, julio de 1824: «Aquí no hay franquicias, duelos o alegres salidas en grupo; en ninguna otra Universidad puede encontrarse una afición igual al trabajo, tal interés por cosas que nada tienen que ver con las pequeñas historias de los estudiantes, tal inclinación por las ciencias, tal calma y silencio. En comparación con este templo del trabajo, las otras Universidades parecen tabernas».

¹⁴³ Cf. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857, pp. 4 y 5: «Una buena parte de los contemporáneos recuerda aún la época en que todas las ciencias se nutrían de la filosofía hegeliana, en que todas las facultades hacían antecámara ante la facultad de filosofía, para beneficiarse, aunque sólo fuera en mínima parte, con la visión sublime de lo Absoluto y la flexibilidad de la célebre dialéctica; en esa época el que no era hegeliano sólo podía ser un bárbaro, un idiota, un empirista atrasado y digno de desprecio; el propio

El ministro de Instrucción Pública y Cultos, que, después de haber participado en las persecuciones contra los miembros de la *Burschenschaft* y los «demagogos» favorecía esta doctrina, pues veía en ella un sólido sostén de la monarquía prusiana, había ubicado a discípulos de Hegel en las principales cátedras de la Universidad. Por otra parte, estos discípulos no habían heredado el genio del maestro, y el peso de la gran herencia parecía hacerse sentir sobre ellos. Más apegados a la letra que al espíritu del sistema, y convencidos de que éste había agotado para toda la eternidad el contenido de la filosofía y de las ciencias, se conformaban con desarrollar y comentar sin mucha originalidad las diferentes partes de la *Enciclopedia*, en la cual Hegel había resumido la suma de los conocimientos de su tiempo.¹⁴⁴

Marx no se convirtió de buenas a primeras a la doctrina de Hegel, cuyo realismo le parecía chocante y hería su espíritu, a la sazón impregnado de idealismo romántico, y la historia de su pensamiento y de sus estudios en el primer año de su estancia en Berlín está sellada por la lucha contra la marca de la filosofía de Hegel, que termina por imponérsele y dominarlo.

En el primer semestre sigue los cursos de derecho de Savigny y de Gans,¹⁴⁵ jefes de las dos escuelas jurídicas opuestas: el primero, de la escuela histórica del derecho; el segundo, de la escuela hegeliana.

Estado se consideraba consolidado en sus fundamentos porque su racionalidad y su necesidad habían sido demostradas por Hegel, y por ello era casi un crimen, a los ojos de las autoridades culturales, no ser hegeliano. Es menester recordar esta época a fin de poder imaginar lo que representa el dominio absoluto de un sistema filosófico. En su profunda convicción del absoluto valor de su doctrina, los hegelianos de 1830 llegaron a preguntarse con toda seriedad cuál podría ser en el futuro el contenido del mundo, dado que en la filosofía de Hegel el Espíritu del Mundo había llegado al término de su evolución, al total conocimiento de sí mismo».

¹⁴⁴ El más mediocre era el sucesor inmediato de Hegel, Gabler, antiguo rector de Bayreuth, que tenía la cátedra de Filosofía.

¹⁴⁵ Cursos seguidos por Marx en Berlín durante el semestre del invierno 1836-1837. Cf. *Mega*, I, t. I², p. 247: 1) Savigny, *Pandectas* (curso seguido con asiduidad). 2) E. Gans, *Derecho criminal* (curso seguido con mucho celo). 3) Steffens, *Antropología* (curso seguido con asiduidad).

Por su participación en estos dos cursos, Marx se ve llevado, desde el momento mismo en que llega a Berlín, a tomar partido en el conflicto entre estas dos escuelas que, ante la ausencia de toda vida política propiamente dicha, constituía uno de los principales elementos de la lucha entre el conservadurismo y el liberalismo.¹⁴⁶ La oposición entre estas dos escuelas no era, en efecto, de orden específicamente jurídico; en realidad era, llevada al terreno del derecho, una lucha política entre las tendencias liberales, nacidas de la Revolución Francesa, y las tendencias contrarrevolucionarias.

Este conflicto nació, en su origen, de una controversia entre G. Hugo, profesor en la Universidad de Gotinga, fundador de la escuela histórica del derecho, y Thibaut, profesor en la Universidad de Heidelberg.

De tendencia reaccionaria, G. Hugo, rechazando la concepción revolucionaria del derecho, planteó en principio que la tarea del legislador no era la de fundar un Código partiendo de principios generales, sino de entresacar de la vida misma de un pueblo, de sus instituciones, de sus costumbres y tradiciones, los elementos fundamentales del derecho, al que llamaba, contra el derecho teórico y abstracto, el derecho «positivo».¹⁴⁷

Criticando esta tesis, Thibaut sostenía lo opuesto en un libro publicado en 1814, a saber: la necesidad de dotar a todos los Estados de Alemania de una legislación común, de un Código nacional inspirado en los principios generales del Código napoleónico.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Cf. H. von Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1879-1894, t. II, p 14: «Los profesores se consideraban los representantes calificados del pueblo; sólo muy lentamente llegaron algunos políticos a imponerse junto a ellos. La literatura dominaba entonces el pensamiento nacional hasta tal punto que inclusive las grandes luchas políticas y religiosas encontraban su expresión en las controversias entre sabios, como por ejemplo la que oponía a Savigny y Thibaut».

¹⁴⁷ Cf. G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts*, Berlín, 1809.

¹⁴⁸ Cf. Thibaut, *Ueber die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen, Rechts für Deutschland*, Heidelberg, 1814. Thibaut, *Ueber die sogenannte historische und nichthistorische Rechtsschule*, Heidelberg, 1838.

En respuesta a ese libro, ampliando la teoría de G. Hugo e inspirándose en las concepciones vitalistas y orgánicas de los románticos, Savigny había publicado un manifiesto en el cual establecía, contra las tendencias racionalistas y liberales de Thibaut, el programa y los principios contrarrevolucionarios y reaccionarios de la escuela histórica del derecho.¹⁴⁹

Savigny interpretaba, como Schelling, la concepción del desarrollo orgánico del mundo en un sentido reaccionario, y rechazaba la noción del derecho natural, favorita de los filósofos liberales del siglo XVIII, es decir, la noción de un derecho racional, universal, intemporal, basados en principios generales, en nombre de los cuales se reclama la emancipación de los hombres; le oponía, con el deseo de justificar y mantener las instituciones presentes, la concepción «histórica» del derecho.

Al considerar el derecho, en su realidad viva, como la concreción del alma y la vida de un pueblo, Savigny mostraba que, lejos de ser la obra arbitraria del legislador, nace, se desarrolla y muere al mismo tiempo que las ideas de un pueblo, sus creencias y sus costumbres.¹⁵⁰

La legislación, decía, forma un todo orgánico que no se puede modificar de modo mecánico, y la codificación que fija el derecho en fórmulas estrictas señala la decadencia de éste, pues revela que su fuente viva está agotada.¹⁵¹ Pensaba, como Hugo, que la tarea del

¹⁴⁹ Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg, 1814.

¹⁵⁰ Cf. Savigny, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, 3ª ed., Heidelberg, 1840, p. 11: «El derecho nace y se desarrolla con el pueblo y muere cuando él pierde su carácter propio [...]»; p. 14: «Todo derecho nace bajo la forma a la que llamamos, según el uso establecido, derecho consuetudinario, que es, antes que nada, el producto de creencias y de costumbres populares y, luego, de la jurisprudencia, es decir, que es creado por las sordas fuerzas internas y no por la voluntad de un legislador».

¹⁵¹ Cf. Savigny, *op. cit.*, pp. 33-34: «Es del todo evidente que el derecho romano estaba casi completamente constituido desde el interior bajo la forma de derecho consuetudinario; el estudio preciso de su historia muestra cuán limitada era la influencia de las leyes mientras este derecho ha permanecido vivo [...]. Mientras se haya desarrollado orgánicamente, no ha emergido la

legislador consistía en extraer de la realidad social presente los elementos vivos del derecho, el derecho «positivo», y no la de modificarlo en nombre de principios abstractos, aplicados uniformemente a todos los tiempos y a todos los países.

Para adaptar la legislación existente a las necesidades de la época era menester inspirarse, no en el derecho revolucionario, como quería Thibaut, sino en el derecho consuetudinario, y emprender un estudio sistemático de este derecho, para eliminar sus elementos muertos y desarrollar los vivos. Como desde la época del Renacimiento la fuente viva del derecho consuetudinario no era ya el antiguo derecho germánico, sino el derecho romano, esta renovación progresiva de la legislación debía inspirarse en los principios de este derecho.¹⁵²

El gran mérito de Savigny consistía en incorporar el derecho a la vida misma del pueblo, y vincular su estudio al de la historia. En vez de considerar el derecho desde un punto de vista abstracto, subrayaba la importancia de las investigaciones históricas, que aclaran el carácter particular de cada período y permiten captar los vínculos que unen los sucesivos períodos entre sí. Se esforzó por conceder un puesto de honor al derecho «positivo», es decir, al derecho tal como se había desarrollado en el curso de la historia y como existía en la práctica, y que hasta ese momento había sido un poco despreciado por los juristas, quienes preferían entregarse, a propósito del derecho, a especulaciones filosóficas en las cuales le oponían un derecho teórico.

necesidad de codificarlo, incluso cuando las circunstancias han sido propicias para ello. La idea de su codificación con Justiniano y Pipino nace aparentemente con la extrema decadencia del derecho».

¹⁵² Savigny, *op. cit.*, pp. 117-118: «Este método histórico se esfuerza por remontarse hasta las fuentes de toda realidad y descubrir de tal modo un principio orgánico en virtud del cual lo que está vivo se separa necesariamente de lo muerto y sólo pertenece ya a la historia». Cf. Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, t. I, Berlín, 1840, Prefacio, t. V, p. XV: «La escuela histórica [...] empieza por proponerse extraer de la masa de los hechos jurídicos actuales lo que es de origen romano [...] después quiere eliminar de estos elementos romanos los que han caducado, para permitir desarrollarse y actuar con mayor eficacia a los que siguen vivos».

Como todas las teorías románticas basadas en la noción del desarrollo orgánico del mundo, la doctrina de Savigny no era conservadora en su esencia, y él mismo consideraba que el estudio de la historia debía servir para una renovación orgánica y progresiva del presente.¹⁵³

Por otra parte, al sostener que la fuente viva del derecho moderno no era el antiguo derecho feudal, sino el derecho romano, defendía, de hecho, no los intereses de la nobleza decadente, sino los de la burguesía emergente, que acababa de convertir, con el Código Napoleónico, el derecho romano en la base de la legislación burguesa.

Sin embargo, como participaba de las tendencias contrarrevolucionarias de los románticos, su doctrina debía adquirir un carácter reaccionario, pues tendía a la exaltación del pasado. Al condenar el progreso revolucionario en nombre del principio del desarrollo orgánico, esta teoría serviría para justificar y mantener el estado de cosas reinantes, y en el momento en que el problema constitucional era objeto de controversias cada vez más vivas, la frase de Savigny («Una Constitución no se hace: se va haciendo a sí misma») se convirtió en el lema de todos los reaccionarios hostiles al otorgamiento de una Constitución.

¹⁵³ Cf. Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, t. I, Prefacio, pp. XIV-XV: «Se desconoce y se deforma completamente la concepción histórica del Derecho cuando se considera, como suele hacerse, que tal concepción concede un valor absoluto a las formas jurídicas provenientes del pasado, formas que tendrían el derecho de ejercer un dominio inmutable y eterno. Lo esencial de esta concepción reside, por lo contrario, en un reconocimiento igual del valor y de la independencia de cada época; lo que quiere que se reconozca ante todo es el vínculo viviente que une el presente al pasado, vínculo sin el cual se capta tan sólo el aspecto exterior de las instituciones jurídicas presentes, y no su esencia profunda». Cf. Savigny, *Vermischte Schriften*, t. I, Berlín, 1850, p. 13. *Über den Zeitschrift für historische Rechtswissenschaft*: «La escuela histórica considera que la materia del Derecho ha sido dada de modo no arbitrario, sino necesario por todo el pasado de la nación, que proviene de su genio y de su historia. La actividad racional de cada época debe tener esencialmente como finalidad la comprensión de esta materia jurídica en su necesidad histórica, mantenerla viva y rejuvenecerla».

Debido a esta posición reaccionaria, las investigaciones históricas que preconizaba Savigny con el propósito de renovar orgánicamente la legislación se apartaron de su objetivo inicial, y se concentraron cada vez más en un análisis detallado del derecho romano, elevado a dogma, y su estudio se convirtió así en un fin en sí mismo.

La escuela histórica del derecho provocaría las más vivas críticas. Para empezar, fue condenada por Hegel. El racionalismo era en éste más fuerte que el conservadurismo y el tradicionalismo, y subordinaba la justificación dada por la historia a la que da la razón. Aunque admitía con Savigny que no se podía reducir el derecho a un conjunto de fórmulas abstractas, concebidas fuera de la realidad histórica, se negaba, en cambio, a reducir el derecho al derecho «positivo», es decir, a la realidad jurídica empírica, y negaba a éste el valor absoluto que Savigny tendía a atribuirle. La justificación histórica de las formas jurídicas, tal como la concebía Hugo y Savigny, no tenía a sus ojos el valor de una justificación racional; Hegel establecía entre ellas la misma diferencia que entre la ciencia empírica y la ciencia especulativa: consideraba que la justificación y la explicación del derecho por el método histórico tenían un carácter precario, valían sólo para una época determinada y determinadas circunstancias, y que únicamente la explicación y la justificación filosófica tenían un valor absoluto.¹⁵⁴

E. Gans, discípulo liberal de Hegel, cuyo curso era seguido por Karl Marx —además del curso de Savigny— realizaría una crítica más viva aún de la escuela histórica del derecho.

¹⁵⁴ Cf. Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, §3 (Observación), p. 82: «Considerar lo que surge fenoménicamente *en el tiempo* y el desarrollo de determinaciones jurídicas —este esfuerzo puramente histórico— así como el conocimiento de sus consecuencias intelectuales, las cuales se originan de su comparación con relaciones jurídicas ya existentes, tiene en su propia esfera su mérito y su dignidad, y permanece fuera de relación con la consideración filosófica, ya que el desarrollo desde bases históricas no se confunde con el desarrollo desde el concepto y la explicación y legitimación históricas no se extienden a la significación de una justificación válida *en sí (an sich)* y *para sí*».

Fue más lejos que Hegel —quien por su apología del presente y su aversión a las ideas revolucionarias tendía a coincidir, en los hechos, con el punto de vista reaccionario de Savigny— y sostuvo, contra la escuela histórica del derecho, la necesidad de una evolución racional continua, determinada por el desarrollo dialéctico de la idea, del Espíritu del Mundo. Rechazó las ideas políticas conservadoras de Hegel, y adaptó la doctrina hegeliana a las tendencias liberales de su tiempo; pensaba que la Idea Absoluta, lejos de haber encontrado su forma definitiva y perfecta en el Estado prusiano de entonces y en la religión cristiana, debía seguir desarrollándose para llegar, por la realización total de su esencia, al perfecto conocimiento de sí misma.

Al conservar de esta manera la concepción hegeliana del desarrollo racional infinito de la historia, negándose a detenerlo en el presente y a atribuirle, como Hegel, un valor absoluto, Gans reprochó a Savigny y a la escuela histórica del derecho su desconocimiento de la actividad creadora del Espíritu, que los llevaba a sustituir la necesidad racional por la necesidad ciega de las causas empíricas, a atribuir a estas causas una importancia primordial y un valor absoluto, idealizándolas bajo forma de tradiciones que expresan el alma y la vida del pueblo, y subordinando así el presente al pasado, al convertir a este último en el ideal que es preciso restaurar.¹⁵⁵ Al esforzarse por

¹⁵⁵ Cf. E. Gans, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, t. I, Berlín, 1826, Prefacio, pp. XII y XIII: «Todo lo que es producido por un pueblo en una época determinada lo es por su razón y su fuerza. Sería una mala inspiración el querer remplazar esta razón y esta fuerza por las crónicas de los tiempos pasados o por los códigos de la escuela histórica. Lejos de pretender con ésta que el presente sólo puede realizar obra creadora asociándose estrechamente a todo el pasado, es menester decir, por el contrario, que lo que da valor al presente y lo justifica es que, en relación con él, el pasado está irrevocablemente muerto, que no tiene ya valor, y que sólo lo tiene el presente. Esto no quiere decir que, por no estar ligado al pasado, el libre desarrollo de la historia sea la obra de una voluntad arbitraria e irracional. En realidad, lo que se manifiesta en toda época y en cada pueblo es la razón, que utiliza su inteligencia y su poder para realizarse. Para el presente, el pasado es algo absolutamente muerto; lo que no está muerto es lo que constituye, en el presente como en el pasado, la sustancia misma de la historia: la divina Razón».

mostrar, como Hegel, el desarrollo y el encadenamiento racionales de las grandes épocas históricas, y por seguir en el desenvolvimiento de la historia el movimiento del Espíritu, Gans vinculaba el estudio del derecho al de la historia considerada en su desarrollo racional.¹⁵⁶ Dejó a la historia narrativa la tarea de exponer en detalle la masa de los hechos, y redujo al papel de ciencia auxiliar el estudio minucioso de los textos, tareas a las cuales pretendía Savigny reducir la historia.¹⁵⁷ En su gran obra *Historia del derecho de sucesión considerado en su desarrollo universal*, Gans vinculó la historia de este derecho al del principio de libertad, y mostró la evolución paralela de ambos. Desconocido en Oriente, donde la libertad no existía, el derecho de legar, escribía, aparece en Grecia con la adopción; se desarrolla en Roma durante la República y sufre después, al mismo tiempo que la libertad, restricciones bajo el Imperio, hasta el momento en que el cristianismo, que suprime la esclavitud, favorece su pleno desarrollo. Limitada aún a los bienes mobiliarios por el derecho feudal, la libertad de legar alcanza plenitud con el derecho nacido de la Revolución Francesa, que lo extiende a los bienes inmobiliarios.

La lucha de Gans contra la escuela histórica del derecho se inspiraba, por otra parte, menos en razones filosóficas y jurídicas que en motivos políticos. En efecto, era un espíritu liberal y democrático que

¹⁵⁶ Cf. E. Gans, *op. cit.*, Prefacio, p. XXX: «En la medida en que la historia del derecho no se conforma con tener abstracciones como contenido, abarca necesariamente la totalidad del desarrollo del concepto del derecho en el tiempo, y constituye por ello la Historia Universal. No atribuye valor absoluto ni a un pueblo ni a una época determinados, y sólo concede importancia a un pueblo en la medida en que representa un estadio nuevo del desarrollo determinado por la Idea. Como el derecho no se confunde con lo Absoluto, lo cual obligaría a tratarlo de manera muy abstracta, y sólo expresa un momento del desarrollo total de un pueblo, la historia del derecho debe mostrar constantemente las estrechas relaciones que vinculan el derecho con el principio histórico de un pueblo».

¹⁵⁷ Al publicar la *Filosofía de la historia* de Hegel, E. Gans escribía en su prefacio que esta ciencia perdería su dignidad si tuviera que ocuparse en detalle de los hechos, y que debía limitarse a mostrar los grandes lineamientos del desarrollo racional de la historia.

se esforzaba por difundir en Prusia las ideas que habían triunfado en Francia con la Revolución de 1830, y declaraba en 1834 a Ruge, futuro director de los *Hallische Jahrbücher* [*Anales de Halle*], quien le preguntaba cuáles eran sus opiniones políticas:

Soy partidario de los hombres que defienden el progreso, que quieren una monarquía constitucional y son hostiles a la vuelta de una política reaccionaria medieval.¹⁵⁸

Tomó una parte activa en todas las manifestaciones del liberalismo político en Prusia, formando parte del Club de Amigos de Polonia, fundado en Berlín tras el aplastamiento de la sublevación polaca, y en 1837 abrió una colecta en favor de los profesores de la Universidad de Gotinga revocados por haber protestado contra el golpe de Estado del rey de Hanóver.

Las opiniones democráticas de Gans iban más allá del marco del liberalismo burgués semiconservador, partidario del «justo medio». Se había sentido muy decepcionado por el gobierno de Luis Felipe, que, dirigido por banqueros, le parecía demasiado preocupado por conservar y consolidar los privilegios de las clases pudientes, y reclamaba reformas profundas en favor del pueblo.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Estas declaraciones se reproducen en un artículo de los *Hallische Jahrbücher* del 11 de mayo de 1840, p. 903. E. Gans, *Meine politischen Meinungen*.

¹⁵⁹ *Histoire du droit de succession en France*, de E. Gans, precedida de una nota sobre su vida y sus obras por Saint-Marc Girardin, París, 1845, p. XII: «La política era lo que más le gustaba. Por ella amaba tanto a Francia. Sabía que Francia había gozado, en Europa, de una iniciativa que no ha acabado, y por ello se mostraba exigente e impaciente con nosotros. No podía soportar que Francia diera señales de abandonar esta vocación, y la consideraba obligada a dedicarse al triunfo de la civilización en Europa. “Desde hace un mes no hago más que recorrer las fronteras con Francia —me escribía desde Ginebra en septiembre de 1832—, sin resolverme a entrar. Me lo impiden el justo medio y vuestra soberana burguesía. Si Dios ha hecho la Revolución de Julio para los almaceneros de la calle Saint-Denis, dejaré de ocuparme de la filosofía y de la historia, pues ya no sabré medirla en relación con la obra de éstas”». Cf. E. Gans, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, pp. 117-118.

Este amor al pueblo lo acercaba al socialismo, y por ello participó, como los espíritus más esclarecidos de esa época, Heinrich Heine en particular, en los dos movimientos de oposición que comenzaban a surgir en Alemania: el movimiento burgués liberal y el movimiento democrático y social.

Durante su permanencia en Francia, antes y después de la Revolución de 1830, Gans había sido conquistado por la doctrina de Saint-Simon y adoptado la idea esencial de ésta: la necesidad de la liberación total del hombre mediante una mejor organización de la producción y una distribución más justa de las riquezas. Como Heine, consideraba fundamental el problema social y, aun antes de haberse iniciado realmente la lucha política, preveía que ésta sería relegada a un segundo plano por la lucha social. No ocultaba sus simpatías por la clase obrera, entonces atrocemente explotada, carente de toda ley social y de toda organización sindical, y consideraba que el Estado tenía el deber de sacarla —mediante la socialización de los medios de producción— de una situación que había llegado a ser tan miserable como la de los esclavos.

Los sansimonianos —escribía el mismo año en que Karl Marx seguía sus cursos— han observado con justicia que la esclavitud no ha desaparecido; que, si bien ha sido abolida formalmente, no por ello deja de existir en la realidad y del modo más completo. Así como en otros tiempos se opusieron el amo y el esclavo, y más tarde el patricio y el plebeyo, y después el señor y el vasallo, vemos que hoy se oponen el ocioso y el trabajador. Basta visitar las fábricas para ver centenares de hombres y mujeres enflaquecidos y miserables que sacrifican al servicio y en beneficio de un solo hombre su salud y todos los placeres de la vida, a cambio de una exigua pitanza. ¿No es pura esclavitud la explotación del hombre como una bestia, sin dejarle otra libertad que la de morir de hambre? ¿No es posible despertar en estos miserables proletarios la conciencia moral y llevarlos a que participen conscientemente en el trabajo que ejecutan ahora en forma maquinal? La idea de que el Estado debe subvenir a las necesidades de la clase más pobre y más numerosa constituye una de las opiniones más

profundas de nuestro tiempo [...]. La historia futura hablará más de una vez de la lucha de los proletarios contra las clases medias. La Edad Media poseía, con sus corporaciones, una organización social del trabajo. Las corporaciones están destruidas y ya no pueden ser restablecidas. Pero el trabajo ahora liberado, ¿habrá escapado del despotismo de la corporación y del dominio absoluto del amo para caer en el despotismo del patrón de la fábrica? ¿No hay manera de remediar esto? Sí, hay una: la libre corporación, la socialización.¹⁶⁰

Hombre de estudio tanto como animador, y menos preocupado de convertir a sus alumnos en eruditos que de convencerlos de las ideas que lo apasionaban, Gans consideraba la cátedra una especie de tribuna desde la cual le agradaba comentar los grandes acontecimientos de su época. En ese período de reacción, cuando la policía y la censura impedían toda manifestación del pensamiento libre, la Universidad —entonces el único refugio de este pensamiento— le permitía difundir ideas que no habría podido expresar en los diarios y en los libros.¹⁶¹ Los cursos de Gans tenían gran aceptación: eran seguidos por un numeroso auditorio de estudiantes, funcionarios y oficiales que se apretujaban en el gran anfiteatro de la universidad.¹⁶²

¹⁶⁰ Cf. E. Gans. *Rückblike auf Personen und Zustände*, pp. 99-101. Es interesante observar que algunas de las opiniones expresadas aquí por Gans, como por ejemplo la distinción entre las corporaciones antiguas y modernas, y la exposición de la sucesión de las luchas de clases entre el amo y el esclavo, el patricio y el plebeyo, el señor feudal y el vasallo, el burgués y el proletario, serían retomadas por Karl Marx.

¹⁶¹ Max Ring informa en sus *Memorias [Erinnerungen]*, Berlín, 1898, t. I, p. 128, que el asistente de Gans, Feige, dijo un día: «Vamos a hacer un curso este semestre sobre la Revolución Francesa, y hará mucho ruido».

¹⁶² Cf. *Anales de Halle*, «La Facultad de Derecho de Berlín», 3 de junio de 1839, pp. 1049-1050: «Gans no era sólo un hombre de ciencia, sino también un hombre de acción; en él el carácter estaba a la altura del saber. De una valentía sin igual, fue capaz de expresar, en una época de reacción, las aspiraciones a la libertad, y alentar a los espíritus libres [...]. Discípulo de Hegel, había aplicado el pensamiento de éste al estudio del derecho y de la historia. Exponía en estos terrenos la marcha soberana de la Idea, y su influencia había llegado a ser la de un conquistador que atrae hacia sí el espíritu y el

Su influencia sobre sus alumnos era muy grande, y Karl Marx la sintió tanto más profundamente cuanto que existía entre ellos una comunidad de aspiraciones. Sin llegar a sostener que Gans determinó enteramente la orientación del espíritu de Marx en los comienzos de su período berlinés, pues, como hemos visto, ya había sido ganado por las ideas liberales de su primera educación, puede decirse que Gans contribuyó mucho a fortalecer las tendencias, no sólo liberales, sino también democráticas y sociales, y a convertirlo al hegelianismo, que ejercería sobre el joven una influencia determinante.

La influencia de Savigny, que se hizo sentir en él junto con la de Gans, tampoco fue despreciable, por lo menos desde el punto de vista metodológico, y la enseñanza de este maestro, que se esforzaba por extraer una doctrina del estudio minucioso de los hechos y de los textos, no sería para él una enseñanza inútil.

Aunque al comienzo se sintió más bien atraído por Gans, que reducía, a la manera de Hegel, la evolución de la historia a las ideas, Marx corregiría muy pronto lo que esta concepción de la evolución puede tener de arbitrario, y mediante un vínculo más estrecho entre las ideas y los hechos, realizaría, en cierta manera, la síntesis de estos dos métodos.

Además de los cursos de Savigny y de Gans. Marx siguió en ese primer semestre de estudio en Berlín un curso de H. Steffens sobre antropología. Ya en Bonn había querido estudiar ciencias naturales, pero perdió el interés porque las clases no eran buenas, y tampoco tendría más suerte en Berlín, donde los cursos eran de la misma naturaleza. Discípulo de Schelling, Steffens hacía —como era entonces la moda— especulaciones filosóficas en torno a la ciencia. Aplicando las concepciones románticas a las ciencias naturales, animaba toda

corazón de todos los oyentes. Poseía, más que ningún otro discípulo de Hegel, el don de la oratoria, y por ello obtenía éxitos que les eran negados a los otros. Consideraba su cátedra como una tribuna desde la cual hablaba a los espíritus libres de su tiempo, y en él la ciencia se convertía en el instrumento del devenir de la historia. Sus oyentes no eran para él simplemente alumnos, sino hombres de quienes dependía el futuro, y que él preparaba para una misión».

la naturaleza y veía en ella la expresión inconsciente del espíritu, y en sus fuerzas las manifestaciones de potencias ocultas. Podemos hacernos una idea de su curso por una crítica aparecida en los *Anales de Halle*:

Steffens se sumerge en los secretos y los misterios de la vida de la naturaleza y se place de evocar figuras enigmáticas donde es difícil descubrirlas. Todo lo que piensa y escribe se inspira en esta concepción de la naturaleza. Encarna todos los conceptos, sean de naturaleza metafísica, moral, psicológica o religiosa en las flores y los cristales, y los hace, bajo esta mágica transformación, proferir profecías. Sabe encontrar en la Naturaleza todos los símbolos de la vida psíquica, que traducen el reflejo de la Idea Absoluta en la conciencia y en el alma humana. Incluso en el metal y en la materia inorgánica vemos manifestarse la vida y las pasiones humanas, y el mundo espiritualizado de las plantas y los animales permiten entrever de manera profética un futuro en el que el espíritu y la naturaleza se unirán en una armoniosa comunión.¹⁶³

Estas extrañas elucubraciones no podían ser de mucho provecho para Marx, especialmente en el momento en que empezaba a tratar de liberarse de sus quimeras románticas.

El cuadro de los cursos que siguió a comienzos de su período en Berlín sólo da, por otra parte, una idea muy incompleta de su actividad intelectual. Desde este primer semestre, Marx comienza, en efecto, a descuidar el derecho en favor de la filosofía, a la cual demanda un sistema, una concepción del mundo que satisfaga sus aspiraciones.

Debía —escribe a su padre— estudiar el derecho, pero he sentido ante todo la necesidad imperiosa de luchar con la filosofía.¹⁶⁴

¹⁶³ Cf. *Anales de Halle*, «Die Christliche Religionsphilosophie von H. Steffens», 1 de abril de 1841, p. 309.

¹⁶⁴ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 209. Carta de K. Marx a su padre. 10 de noviembre de 1837. Cf. K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI,

Efectivamente, se trata de una verdadera lucha, en el curso de la cual erige sistemas que no bien levantados se derrumban, y se agota en este trabajo febril hasta el momento en que el sistema de Hegel le da la revelación de la verdad.¹⁶⁵

De todos modos, el derecho es el objetivo primero de sus especulaciones y así es cómo, a comienzos de 1837, proyecta un vasto trabajo sobre la *Filosofía del derecho*, para el que lee las obras de Heinecio y de Thibaut y traduce los primeros libros del *Pandectes*.

Este trabajo, cuyo plan presenta en una carta a su padre el 10 de noviembre de 1837, revela a la vez la influencia de Gans, por el lugar preponderante que concede al derecho romano, y la de Savigny,¹⁶⁶ por su tendencia especulativa general.

En una primera parte, llamada *Metafísica del derecho*, Marx se esfuerza por determinar *a priori* los principios generales del derecho; en la segunda, que llama *Filosofía del derecho*, se propone mostrar la forma en que estos principios se realizaban en el derecho romano, que él considera, con Savigny, la forma ideal del derecho.

Piensa, como Savigny, que el derecho romano constituye la esencia del derecho moderno, y cree posible extraer de aquél los principios generales constitutivos del derecho. En tanto que Savigny, con su experimentado sentido de historiador, se limitaba a buscar en la legislación de su tiempo los elementos aún vivos del derecho romano, Marx, llevando más lejos la empresa, intentaba demostrar, otorgando al derecho romano un valor absoluto, que los principios de este derecho eran los elementos determinantes, no sólo del derecho alemán, sino del derecho en general.

2008, p. 3: «Mi carrera [...] ha sido la de jurisprudencia, aunque sólo la he ejercido como disciplina subordinada, junto a la filosofía y a la historia».

¹⁶⁵ De su vida y sus trabajos en esta época sólo se sabe algo por la larga carta que dirige a su padre el 10 de noviembre de 1837, y por las cartas que éste le enviaba. Las otras cartas dirigidas a su padre se han perdido, y las que envió a Jenny fueron destruidas por su hija.

¹⁶⁶ Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 215-217. Carta de K. Marx a su padre del 10 de noviembre de 1837.

Esta empresa tropezaba con una dificultad insalvable, dado que el derecho, en su realidad concreta, es la expresión, no de principios abstractos, sino de determinadas relaciones sociales, y cambia de carácter, de sustancia y de forma junto con ellas.

Así, el derecho romano, vinculado en forma estrecha a la religión y de carácter muy formalista, difiere muy profundamente del derecho moderno, esencialmente fundado en el consentimiento, y no se puede asimilar el uno al otro sin deformarlos, como lo demuestra la tentativa de Karl Marx.

En el esquema que da de su obra, sólo el consentimiento aparece como causa de obligación. Los contratos son clasificados en orden lógico según el beneficio obtenido por una o la otra parte, lo cual suprime toda diferencia específica entre ellos y permite a Marx asociar bajo un mismo título contratos de naturaleza muy diferente, como la caución (*fidei jussio*), y la gestión de negocios sin mandatos (*negotiorum gestio*). Los contratos de seguro, que constituyen en su obra una suerte de término medio entre los contratos a título oneroso y los contratos a título gratuito, ocupan un lugar absolutamente desproporcionado en relación con el que tenían en el derecho romano. En fin, la distinción que establece entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas es arbitraria y no comprende que el alquiler (*locatio conductio*) fue separado de la venta (*emptio venditio*), mal clasificado en el derecho de las cosas.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Cf. *ibid.*, pp. 216-217: «DERECHO PRIVADO CONTRACTUAL. A) *Derecho personal*. I. Contratos a título oneroso: a) Contrato de sociedad (*societas*); b) Contrato de alquiler (*locatio-conductio*); 1) Se aplican a servicios (*locatio-conductio* propiamente dicho); mandato (*mandatum*); 2) Se aplican a cosas: *usus fructus* (tierras); *habitatio* (casas). II. Contratos de seguro. III. Contratos a título gratuito. a) Caución (*fidei jussio*); gestión (*negotiorum gestio*); b) Donación (*donatio-gratiae promissum*). B) *Derecho real*. I. Contrato a título oneroso (*permutatio, mutuum, usurae, emptio venditio*). II. Contrato de seguro (*pignus*). III. Contrato a título gratuito (*commodatum, depositum*)».

Después de haber avanzado mucho en este ensayo, del cual llegó a escribir, dice, 300 páginas, Marx se dio cuenta de su error. Se encontró frente a un verdadero monstruo jurídico, formado por una mezcla confusa de elementos del derecho romano y de concepciones jurídicas modernas, y él mismo, en una carta a su padre, hizo una penetrante crítica inspirada en la filosofía de Hegel, que ya había adoptado para ese entonces.

El fracaso de esta tentativa lo aparta momentáneamente de la especulación filosófica y lo lleva de vuelta a la literatura y al arte. Se enfrasca en la lectura de obras de estética y de historia: lee el *Laocoonte* de Lessing, el *Erwin* de Solger, la *Historia del arte* de Winkelman, la *Germania* de Tácito y la *Historia alemana* de Luden.¹⁶⁸ Cediendo a su inclinación por la literatura, escribe al mismo tiempo el primer acto de un drama de corte fatalista, *Oulanem*, una novela satírica, *Escorpión y Félix*, y poemas que envía a su padre en octubre de 1837, con motivo del cumpleaños de éste.¹⁶⁹

El valor literario de estas producciones, como el de sus primeros poemas, es casi nulo. Su único interés consiste en que nos muestra la orientación espiritual y el estado de ánimo de Marx en el momento en que está formando su personalidad.

El drama *Oulanem*, del cual sólo escribe el primer acto, permite adivinar los siniestros horrores de los dramas fatalistas entonces de moda.¹⁷⁰ Estos dramas, cuyo objeto era sumergir a los espectadores en una atmósfera de terror y de angustia con los medios más vulgares (ruidos extraños y tremendos en las tinieblas, asesinatos con escenificaciones espeluznantes, etc.), eran la expresión ideológica de la decadencia de la sociedad feudal y marcaban en el plano teatral, con la deformación sistemática de la realidad, la culminación del romanticismo. Ésta es la atmósfera que reina en *Oulanem*. Los personajes están envueltos en el misterio, y el argumento es por lo demás oscuro.

¹⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 218. Carta de K. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837. También lee *Tristes* de Ovidio y el *Derecho criminal* de Klein.

¹⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 218.

¹⁷⁰ Cf. *ibid.*, pp. 59-75.

En la medida en que se puede descifrar por el acto único que existe, se reduce más o menos a lo siguiente: dos extranjeros, Oulanem (anagrama de Manueto) y Lucindo, son recibidos en una ciudad de Italia por un burgués, Pertini, que reconoce en Oulanem a su enemigo. Movidito por la idea de la venganza, Pertini revela a Lucindo que es un bastardo y le presenta una doncella, Beatrice, aparentemente su hermana, y de quien Lucindo se enamora. Beatrice, prometida a un hombre que no ama, le retribuye su amor, pero tiene el sombrío presentimiento de que ese sentimiento habrá de serle fatal. El prometido de ella los sorprende juntos, en efecto, y mientras la doncella se desmaya los dos rivales se batien en duelo.

Por otra parte, nada de eso se presenta claramente en el drama, interrumpido en este punto. El drama está compuesto de parlamentos confusos, entrecortados por estallidos de cólera, que revelan el estado de ánimo trágico y desesperado de Marx. Este estado de ánimo se expresa especialmente en un monólogo de su héroe Oulanem, quien desafiando y apostrofando a un mundo hostil, quiere precipitarse en la Nada y arrastrar en su caída a todo el Universo:

Es el fin. Mi hora ha llegado, las agujas se detienen, el edículo se derrumba. Pronto apretaré contra mi corazón la eternidad y le gritaré la gigantesca maldición de la humanidad. La eternidad no es más que un dolor eterno, una muerte indecible e inmensa, un vil instrumento concebido para burlarse de nosotros que, ruedas mecánicas de un reloj, no estamos aquí sino para servir de calendario bufón al espacio y al tiempo; no estamos aquí sino para que todo pase y perezca. Se necesitaba un objeto que faltaba en el mundo, un sufrimiento silencioso que, rodeándolo con su fuerza gigantesca, lo arrastraba al espacio. La muerte entonces cobra vida, tomando el aspecto humano: ¡el sufrimiento de la planta, el lento desgaste de la piedra, la queja del pájaro que busca en vano cantos para decir lo que le ofende en su vida aérea, todo lo que, desembocando en un combate a ciegas, se emplea en discordias y lucha, lo que ahora se levanta y encarna en el hombre, encuentra un corazón y una voz para lanzar su maldición sobre la vida! ¡Debo encadenarme a la

rueda llameante, a fin de bailar, saturado de embriaguez, la ronda de las eternidades! Si existiera un abismo en el cual todo se aniquila, yo me precipitaría en él, a riesgo de destruir el mundo que se ha interpuesto entre nosotros. Ese mundo estallaría bajo mis maldiciones, yo abrazaría la dura realidad y la ahogaría entre mis brazos. Hundirse entonces en la Nada, desaparecer en ella, perecer enteramente: ésta sería la verdadera vida. ¡Ay, arrastrados por el huracán de la eternidad, debemos cantar, con la muerte en el corazón, el himno del Creador, con la frente enrojecida por una vergüenza que el sol no puede borrar! Vanas son las maldiciones de nuestra alma encadenada, vana es la mirada que tiembla de alegría ante la idea de que todo lo va a aniquilar con sus rayos ponzoñosos: ¡ellos no pueden echar lejos de nosotros a los mundos cuya pesadumbre nos abruma! ¡Ay, tenemos que vivir con el alma angustiada y vacía, eternamente encadenados a la dura roca de la existencia! Los mundos nos arrastran en su ronda y aúllan su canción de muerte, mientras que nosotros, bufones de un Dios sin entrañas, damos afectuoso calor a la víbora en nuestro seno, para verla erguirse todopoderosa y vencernos en su desprecio, mientras que eternamente, agotando nuestro asco, el canto inútil de las olas rugen en nuestros oídos. Pero la suerte está echada. Destruyamos sin tardanza esta trama de mentiras, y que termine en una maldición lo que la maldición ha engendrado.¹⁷¹

En tanto que el drama era la imagen de las luchas interiores en que se debatía Marx, desesperado por no ver una salida favorable a su amor, ni finalidad cierta en la vida, su novela *Escorpión y Félix* es una descripción satírica del medio pequeñoburgués berlinés en el cual vivía.¹⁷² Por su estilo deshilvanado y un poco confuso, esta novela se parece al drama. Está compuesta de una serie de fragmentos desvinculados entre sí, en los cuales se muestra, siguiendo la fantasía

¹⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 68-69. [Damos el extenso fragmento en prosa, siguiendo la versión francesa de Cornu. Para una versión castellana en verso de *Oulanem*, cf. nuestra edición de K. Marx, *Experimentos literarios de juventud (1837-1841)*, Ediciones Mnemosyne, 2024, pp. 24 y ss. | *Nota de Ediciones Mnemosyne.*]

¹⁷² Cf. *ibid.*, pp. 76-89. [Cf. también nuestra edición de los *Experimentos literarios de juventud (1837-1841)* | *Nota de Ediciones Mnemosyne.*]

del autor, algunos tipos característicos de la pequeña burguesía de Berlín: el maestro sastre, Mertens; su hijo, Escorpión; su compañero Félix; Grete, la cocinera y Engelbert, un burócrata.

Lo que tiene de interesante esta novela (que recuerda por su estilo y su forma *Los elixires del diablo* de E.T.A. Hoffmann) es la crítica que Marx hace en ella del medio pequeñoburgués de Berlín, a la vez que de la reacción prusiana. Ridiculiza en el maestro sastre y su familia «teutona y cristiana», bajo los rasgos de personajes estúpidos y estrechos, a los alemanes patrioterros de esa época que, adversarios del liberalismo, se complacían en presentarse como defensores de la religión cristiana y de las tradiciones germánicas.¹⁷³ Esta primera alusión política que se encuentra en las obras de Marx muestra que, por la orientación general del pensamiento que heredaba de su padre y sus maestros, acentuada por la influencia que Gans ejercía sobre él en ese entonces, tomó desde ese momento, deliberadamente, partido por los demócratas y los liberales en la lucha que éstos llevaban a cabo contra los reaccionarios. Tres capítulos de esta novela estaban dedicados a narrar episodios de esta lucha. En el primero de ellos se critica la institución del mayorazgo, que el gobierno prusiano quería restablecer en Renania para reforzar el poder de la nobleza¹⁷⁴, y en los otros dos se ataca a la escuela histórica del derecho, a la que se le reprocha, como lo hacía Gans, su tendencia reaccionaria, y su inclinación a reducir el estudio del derecho a una exégesis filológica e histórica, sin tener en cuenta su elemento racional.¹⁷⁵

Del mismo modo que el drama y la novela, los poemas que escribe en esos días y que manda en octubre a su padre sólo resultan interesantes como testimonios de su estado de ánimo y de sus tendencias intelectuales, políticas y sociales.¹⁷⁶

¹⁷³ Cf. *ibid.*, p. 78, cap. XXI.

¹⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 83, cap. XXIX. Cf. Edictos reales [*Kabinettsordres*] del 16 de enero de 1836 y del 23 de enero de 1837.

¹⁷⁵ Cf. *ibid.*, pp. 78-79, cap. XXI; p. 84, cap. XXXI.

¹⁷⁶ Esta recopilación ha sido encontrada por el doctor H. Stein en los papeles del doctor Roland Daniels, a quien Marx había confiado una parte de sus manuscritos y de su biblioteca cuando partió de Colonia en 1849.

Estas poesías son líricas y satíricas.

La mayor parte de las primeras se parece a las que había enviado a su prometida unos meses antes. Se encuentra en ellas, como en las anteriores —de las cuales se reproduce una parte en esta selección—, los mismos personajes y los mismos temas del romanticismo más trivial, y las mismas imprecaciones contra el mundo que se muestra sombrío y hostil.

Estos sentimientos exaltados y salvajes, en los cuales sin duda debemos tener en cuenta el papel del romanticismo, traducen la efervescencia de su alma, que no encontraba satisfacción y apaciguamiento ni en los estudios que realizaba entonces ni en la vida mediocre y chata que le ofrecía Berlín.

A diferencia de los primeros poemas, la rebelión se dirige aquí, ya no contra el mundo general, sino contra la sociedad.

A falta de vida política, Marx traspone, como era entonces la moda, la crítica política y social al plano literario, y se burla, en una serie de epigramas, de la literatura chata y los mediocres escritores de entonces. Como representantes del humanismo y del progreso, les opone a Goethe y a Schiller, y los defiende contra sus detractores, pequeñoburgueses limitados y pietistas que reprochaban a Schiller su idealismo y a Goethe su panteísmo.¹⁷⁷

Schiller tiene el defecto de no saber agradar a los lectores poniéndose a su alcance, de elevarse demasiado en lugar de doblegarse bajo el yugo de la vida cotidiana, de deleitarse con el brillo de los truenos y los relámpagos y de carecer por completo del espíritu popular.¹⁷⁸

Él [Schiller] hubiera sido aceptable si hubiera leído mejor la Biblia, y su *Campana* hubiera sido un excelente poema si hubiera mencionado la Resurrección y mostrado a Cristo regresando a la ciudad en su burrito. También debería haber hablado, en su *Wallenstein*, de las victorias de David y sus batallas contra los filisteos.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 43-45.

¹⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 43.

¹⁷⁹ El pastor luterano Pustkuchen había criticado a Goethe como «el representante más típico de las tendencias modernas licenciosas y depravadas» y

Defiende más vigorosamente a Goethe contra los ataques de los pietistas y, en particular, de Pustkuchen:

Goethe, por su parte, tiene demasiado gusto por la belleza y prefiere Venus a la contemplación de los mendigos; si también sabe captar el lado inferior de las cosas, sólo consigue, cuando quiere ascender, dar a sus personajes un carácter demasiado etéreo y su ideal carece de alma [...]. Schiller sabe pintar mejor que él el ideal y uno se deleita leyendo sus ideas, aunque no siempre comprendamos su profundidad.¹⁸⁰

Para las mujeres, especialmente las ancianas, para quienes no es nada adecuado, Goethe es un objeto de horror. No se sumergió más que en la naturaleza; por tanto, descuidó la moral, y se habría beneficiado de estudiar a Lutero para inspirar sus versos. Si a veces aspiró a la belleza, nunca la logró, al no haber invocado al Creador.¹⁸¹

Queriendo vivir sólo para sí mismo, Fausto sólo pudo ascender a través del pecado; dudando de Dios y del mundo olvidó las palabras de Moisés, mientras que Marguerite, esta tonta, en lugar de amarlo de manera completamente sencilla, hubiera hecho mejor en recordarle constantemente que, convertido en presa del Demonio, sería castigado por el Juicio Final.¹⁸²

Estos epigramas en que se expresa la admiración del joven Marx por los grandes clásicos de la literatura alemana, en quienes ve a los representantes del humanismo alemán moderno, son testimonio de su aversión por el pietismo reaccionario y el espíritu limitado de los pequeñoburgueses; sin embargo, todavía no se inspiran en un ideal político y social claro, sino en un idealismo bastante vago.

había publicado, entre 1821 y 1828, una falsificación devota de la célebre novela de Goethe, *Wilhelm Meister*.

¹⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 43.

¹⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 44.

¹⁸² Cf. *ibid.*, p. 45.

Este idealismo dicta también los epigramas que dirige contra las ciencias exactas, en particular la química, las matemáticas y la medicina, a las que acusa de considerar sólo el elemento material del mundo, de eliminar el elemento espiritual y de reducirlo todo a procesos mecánicos o fórmulas algebraicas en lugar de considerar la realidad viva en su desarrollo orgánico.¹⁸³

Entre estos epigramas también hay algunos en los que Marx dirige, como en su novela, su crítica directamente contra la sociedad de su tiempo. En un epigrama se burla del espíritu estrecho y limitado de la pequeña burguesía, indiferente a los grandes problemas y a las ideas elevadas, que sólo aspira a la tranquilidad y al reposo, y únicamente se apasiona por el teatro. Lo presenta bajo los rasgos de un público apático, al cual nada puede sacudir de su modorra, y que sólo aprecia las obras mediocres de un Raupach, fabricante de piezas sentimentales, o de un Pustkuchen, autor de una parodia moralizante del *Wilhelm Meister* de Goethe.

Cómodamente instalados en sus asientos, el estúpido público alemán se encuentra allí en silencio. Nada puede perturbar su paz, ni la tormenta que azota, ni las nubes que oscurecen el cielo, ni los relámpagos que lo atraviesan. Cuando vuelve a brillar el sol, la brisa murmura y la tormenta se calma, se levanta con fuerte estrépito, escribe un libro en el que destaca que la tormenta ha pasado y, entonces, queriendo llegar al fondo de las cosas y dando libre correr a su imaginación, critica el comportamiento del cielo, diciendo que debería actuar de forma más sistemática. Como un niño, va a buscar en un desván cosas viejas carcomidas por los años en lugar de esforzarse por comprender su época y dejar que el universo siga su curso, como la ola golpea la roca.¹⁸⁴

¹⁸³ Cf. *ibid.*, pp. 15-16-17. Cf. igualmente *Escorpión y Félix*. Crítica de la química, cap. XXXI, p. 84.

¹⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 41, epigrama I.

Esta crítica de la mentalidad estrecha y ruin de la pequeña burguesía alemana es, junto con las críticas contenidas en el drama y la novela, la primera manifestación, en Karl Marx, de un sentimiento de rebelión contra la sociedad burguesa de su tiempo. Ya no se trata aquí, evidentemente, de la habitual crítica de la sociedad hecha por un estudiante que, en la época de sus travesuras, protesta contra toda regla y toda disciplina, sino del preludio a la gran crítica de la sociedad burguesa, a la cual Marx habría de consagrar su vida.

Esta crítica adquiere un carácter político más marcado en otro epigrama dirigido contra la actitud de la burguesía alemana después de la Guerra de Liberación. Esta guerra había liberado a Alemania con la caída de Napoleón, pero no le dio ni la libertad ni la unidad, y la culpa de ello la tenía la ruindad burguesa, que no había sabido oponer resistencia a la política reaccionaria de los príncipes. En este epigrama Marx reprocha a la burguesía que se desinterese, por cobardía, de los problemas políticos, y que esto la lleve a buscar refugio en ensueños utópicos y a mostrarse tanto más audaz en el reino de la imaginación cuanto más timorata es en el reino de la acción.

En un audaz movimiento de revuelta, los alemanes obtuvieron la victoria de los pueblos. Pero apenas había terminado la guerra cuando se podía leer por todas partes que se habían realizado milagros y que pronto seguirían otros. Molestos al pensar que habían pasado tantas cosas, se dijeron que era demasiado para una sola vez, que debían retomar de nuevo la lenta y sabia rutina, que por lo demás podían convertir en objeto de libros que fácilmente encontrarían lectores.¹⁸⁵

En esta crítica a la burguesía alemana que no había logrado dar a Alemania ni la libertad ni la unidad, que constituían los objetivos esenciales de la Guerra de Liberación, Marx, retomando la idea ya expresada en su disertación de alemán en bachillerato, donde recha-

¹⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 42, epigrama III.

zaba la elección de una carrera alejada de la acción, condenó la tendencia de la burguesía alemana que, por miedo a entrar en acción, trasplantaba las luchas políticas a un terreno ideológico y las transformaba en luchas de ideas. Cabe señalar, sin embargo, que él mismo dio a su crítica un carácter idealista y abstracto al no vincularla aún con el movimiento político y social de su tiempo.

En su conjunto, estos poemas seguían siendo mediocres: sin embargo, revelaban más energía y tenían más fondo que los primeros. El lirismo de Marx se había vuelto más vigoroso y entreveía, dice, el reino de la verdadera poesía como un lejano palacio feérico, pero esta visión, lejos de estimularlo, le infundía la conciencia de su insuficiencia y finalmente lo apartó de la poesía lírica.¹⁸⁶ De todos modos, no habría de perder un sentido muy seguro de la belleza lírica, que más tarde lo convertiría en el consejero temido y querido a la vez de grandes poetas como Heine y Freiligrath.

Al término de este primer semestre su salud se había visto muy afectada por el exceso de trabajo intelectual y por la tensión nerviosa en que vivía a consecuencia de la situación falsa en que se encontraba ante su prometida y los padres de ésta. Jenny no sufría menos que él por esta situación y por el secreto que debía guardar ante su familia. Para no dar motivos de sospechas, debía seguir llevando la misma vida mundana y concurrir a los bailes. Mientras sus amigas se comprometían y se casaban, la joven rechazaba a todos sus pretendientes, lo que empezaba a dar pie a murmuraciones. El profundo amor que sentía por Marx le permitió enfrentar la desconfianza hostil que sentía crecer a su alrededor, pero no siempre lograba defenderse de un sentimiento de temor y de desaliento.¹⁸⁷

¹⁸⁶ Cf. *ibid.*, carta a su padre, del 10 de noviembre de 1837, p. 218: «Y, sin embargo, estos últimos poemas son los únicos en los que de repente, como bajo el efecto de una varita mágica, que al principio me resultó abrumador, el reino de la verdadera poesía se me apareció como un lejano palacio de hadas, reduciendo a la nada todo lo que había producido».

¹⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 201. Carta de H. Marx a K. Marx. Tréveris, 3 de febrero de 1837; p. 203, carta del 2 de marzo de 1837.

Con el propósito de poner fin a una situación que se estaba volviendo intolerable, Marx escribió, en marzo de 1837, a los padres de Jenny, pidiendo la mano de la joven. Pese a la oposición de una parte de la familia, especialmente del medio hermano de Jenny, Ferdinand von Westphalen, que acababa de ser nombrado consejero del gobierno en Tréveris, el pedido fue aceptado en buena parte por el afecto que sentía por Marx el barón de Westphalen.

De todos modos, el compromiso, que no se oficializaría antes de fin de año, no puso fin a los tormentos de Marx, pues —por un exceso de pudor—, su novia tenía dudas y tardó en escribirle.¹⁸⁸

Este silencio, unido al exceso de trabajo en todos los campos (derecho, filosofía, arte, literatura), así como la severa autocrítica a que sometía todos sus escritos, agravaba toda su nerviosidad. Un médico le aconsejó que hiciera una cura de reposo en el campo, y fue a instalarse por algún tiempo a una aldea de los alrededores de Berlín, Stralau, donde vivía E. Gans, y se restableció rápidamente.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 212. Carta de H. Marx a K. Marx, 16 de setiembre de 1837: «Que no te escriba me parece —no encuentro otra palabra— infantil. Pero no es posible dudar del absoluto amor que siente por ti, un amor que casi ha probado con su propia muerte [...]. Puedes estar seguro de ello, como lo estoy [...] de que ningún príncipe podrá apartarla de ti. Está dedicada a ti en cuerpo y alma y hace por ti —nunca debes olvidarlo— un sacrificio que a su edad muy pocas jóvenes serían capaces. Si tiene la idea de que no puede o no quiere escribir, déjala en paz, por amor de Dios. A fin de cuentas, esto no es más que un signo externo, del cual se puede prescindir si uno está seguro de los sentimientos».

¹⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 218. Carta de K. Marx a su padre, 10 de noviembre de 1837: «Las numerosas ocupaciones que me habían hecho velar muchas noches en este primer semestre, las luchas interiores que he debido sobrellevar, las incitaciones múltiples a trabajos de los cuales no debía obtener, en último término, mucho provecho, y que me hacían descuidar la naturaleza, el arte, el mundo y mis amigos: mi cuerpo ha sentido los efectos de todo esto. Un médico me aconsejó el campo, y por primera vez atravesé la ciudad en toda su extensión para ir a los suburbios, a Stralau. No creí que, de joven pálido y anémico que era, habría de transformarme en poco tiempo en un robusto mocetón».

La crisis intelectual por la que pasaba entonces se debía, en gran parte, a que, orientándose cada vez más hacia un liberalismo democrático, no podía encontrar satisfacción en un romanticismo que respondía a las tendencias reaccionarias de la época. Durante su estancia en Stralau se apartó, al mismo tiempo que del romanticismo, y al precio de una dura lucha interior, del idealismo de Kant y de Fichte, y adoptó, con la filosofía de Hegel, una concepción más realista del mundo.

Entendía que la mediocridad de sus ensayos, tanto los poéticos como los jurídicos, estaba motivada porque oponía a la realidad un ideal arbitrario, y su intención es, a partir de ese momento, extraer la idea de la realidad misma.

Al liberarme —escribe a su padre— del idealismo, que había alimentado con elementos fichteanos y kantianos, llegué a buscar la Idea en la realidad misma. Los Dioses que hasta este momento habían planeado por encima de la tierra se convertían entonces en el centro de la misma.¹⁹⁰

En esta evolución del idealismo hacia el realismo seguía la tendencia que se hacía sentir entonces en todos los terrenos, bajo el impulso del desarrollo económico y científico. Este desarrollo, que ligaba cada vez más estrechamente al hombre con su medio natural y social, y que le daba un conocimiento cada vez más exacto de la naturaleza y de sus leyes,¹⁹¹ no permitía ya someter, como lo hacían los románticos, la realidad a las fantasías de la imaginación, y determinaba una adaptación cada vez más estrecha de las ideas a los hechos.

¹⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 216. Carta de K. Marx a su padre, 10 de marzo de 1837.

¹⁹¹ En Alemania Schwamm descubrió que la célula era el elemento fundamental de los seres vivos, animales y plantas; la fisiología realizaba grandes progresos con [Justus von] Liebig y las matemáticas con [Carl Friedrich] Gauss. Robert Mayer descubrió la ley de la conservación de la energía. Progresos paralelos se realizaron en el dominio industrial, en particular por los hermanos Siemens.

Esta adaptación estaba marcada precisamente, en el terreno filosófico, por la doctrina de Hegel, quien, a la vez que conservaba el elemento espiritual, la Idea, como principio primero de los seres y las cosas, la integraba a la realidad, cuyo desarrollo expresaba.

Marx había sentido al comienzo hostilidad hacia esa doctrina, pues percibía en ella un realismo grosero y su dialéctica le parecía repelente y extraña; tanto en sus epigramas como en su novela, criticó la vulgaridad de pensamiento y la falsa apariencia de profundidad que eran el producto del lenguaje alambicado y oscuro.

Hegel. Epigramas

I

Después de descubrir a la vez, a costa de largas meditaciones, las cimas y los abismos del pensamiento, puedo permitirme, como Dios, ser vulgar y rodearme también yo de misterio. En mis largas investigaciones, que me arrastraron sobre la ola movible de los pensamientos, encontré las palabras que buscaba, y sigo aferrado a ellas.¹⁹²

II

Enseño las palabras inmersas en un encadenamiento caótico y diabólico; cada cual puede interpretarlas a su gusto, pues nada las fija dentro de límites estrechos, del mismo modo que no los tienen las palabras y los pensamientos que el poeta, inspirándose en las ondas que braman y las rocas escarpadas, presta a su bien amada. En lo que el poeta, como yo, imagina, reconoce y experimenta, cada cual puede encontrar a su gusto el néctar reconfortante de la sabiduría, pues yo todo lo he revelado, haciéndolo surgir de la nada.¹⁹³

Durante su estancia en Stralau, se dedicó al estudio de esa filosofía hegeliana que acababa de criticar. En su evolución intelectual, que lo alejaba del romanticismo, no se convirtió inmediatamente al

¹⁹² Cf. *ibid.*, p. 41.

¹⁹³ Cf. *ibid.*, p. 42. Cf. *ibid.*, p. 86, *Escorpión y Félix*, cap. XXXIX.

hegelianismo, sino que llegó antes a un grado intermediario entre el idealismo kantiano y fichteano, que le parecía demasiado alejado de lo real, y el hegelianismo, al cual consideraba todavía demasiado contaminado por la realidad vulgar. Esta posición intermedia encuentra su expresión en un tercer epigrama dirigido contra Hegel:

Kant y Fichte gustaban de elevarse a las regiones etéreas, para buscar allí un lejano país: en cuanto a mí, me conformo con tomar lo que me ofrece la calle.¹⁹⁴

Para defenderse de la influencia de una doctrina que aún sigue rechazando, y para precisar su nuevo pensamiento, fijándolo en un sistema, escribe un largo diálogo filosófico: *Cleante, o el punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía*, en el cual muestra cómo Dios, que en su origen es un puro concepto, desarrolla dialécticamente su esencia manifestándose en forma de religión, de naturaleza y de historia. Este ensayo, que escribe con gran esfuerzo, tiene un resultado inesperado: en efecto, lo lleva, «como una pérfida sirena, a los brazos del enemigo», es decir, a Hegel, pues la conclusión a la que llega —la creación de toda realidad por el desarrollo dialéctico de la Idea— constituye el principio de la filosofía hegeliana.

Yo había leído —escribe a su padre— fragmentos de la filosofía de Hegel, cuya áspera y grotesca melodía dialéctica me desagradaba. Quise sumergirme una vez más en el océano de la especulación, pero con la firme intención de encontrar en la realidad espiritual el mismo carácter necesario, determinado y concreto que tiene la realidad material, y de no conformarme ya con vanos desfiles y vanas palabras, exponiendo a la luz del sol la perla verdadera en todo su fulgor.

Escribí un diálogo de unas veinticuatro páginas, *Cleante, o el punto de partida y el desarrollo necesario de la filosofía*. Al restablecer en cierta medida la unión del arte y de la ciencia, que estaban disociados, me puse valerosamente a la tarea. Me proponía demostrar el desarrollo dialéctico de Dios, concepto puro en su origen, que se manifiesta en

¹⁹⁴ Cf. *ibid.*, p. 42.

forma de religión, de Naturaleza y de Historia. Mi última fase constituía el comienzo del sistema de Hegel, y este trabajo, para el cual tuve que asimilar en parte la ciencia de la Naturaleza, Schelling y la Historia, que me costó un ímprobo trabajo y que, pese a que debía constituir una nueva lógica, seguía siendo tan oscuro que a mí mismo me resultaba difícil repensarlo, este hijo querido, engendrado a la luz de la luna, me ha entregado, como una pérfida sirena, a los brazos del enemigo.¹⁹⁵

El fracaso de esta tentativa le provocó un gran resquemor; abandonando por el momento la filosofía, se enfrascó nuevamente en sus estudios de derecho, correspondientes, más o menos, a los cursos que sigue en el semestre del verano de 1837.¹⁹⁶

Más adelante, la filosofía lo atrae de nuevo, y después de haber estudiado la doctrina hegeliana en su conjunto, a la cual sólo conocía por fragmentos, se convirtió a esta filosofía, que lo fascinaba a pesar suyo, y que debía ejercer una influencia determinante sobre su pensamiento y su vida. Lo seduce, al parecer, por su realismo, y por esa melodía dialéctica que ponía en movimiento –de acuerdo con el ritmo que imponía– la totalidad del universo y permitía someterla a una marcha racional.

¹⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 216-219. Carta de K. Marx a su padre, 10 de noviembre de 1837.

¹⁹⁶ Cf. *ibid.*, p. 219. Carta de K. Marx a su padre, de 10 de noviembre de 1837. En ese momento está leyendo el *Tratado de la posesión* de Savigny, el *Derecho criminal* de Feuerbach y Grolmann, el *Sistema de las Pandectas* de Wenning-Ingenheim. La *Doctrina Pandectarum* de Mühlenbruch, la *Concordia discordantium canonum* de Graciano, las *Instituciones* de Lancelotti, los capitulares de los reyes francos y las breves de los papas; asimismo, lee *De verborum significatione* de Cramer, la *Retórica* de Aristóteles y *De augmentis scientiarum* de Bacon. Cf. *ibid.*, p. 248: Cursos seguidos por K. Marx durante el semestre del verano de 1837 y el del invierno de 1837-1838. En estos dos semestres sigue únicamente los cursos de Heffer, un hegeliano liberal como E. Gans: «Semestre del verano de 1837: Derecho canónico. Procedimientos civiles alemanes. Procedimientos civiles prusianos. Semestre del invierno de 1837/1838: Procedimiento criminal».

Karl Marx debía coronar su conversión al hegelianismo en un círculo de jóvenes doctores de teología o filosofía, fervientes adeptos de la filosofía de Hegel, que habrían de desempeñar pronto un papel muy importante en el movimiento de la izquierda hegeliana.

Este círculo, el *Doktorklub*, se reunía en un café de la *Französische Straße* [calle de los Franceses]. Sus miembros, unidos por un mismo idealismo, un mismo entusiasmo en la búsqueda de la verdad y una misma sed de saber, discutían con pasión la filosofía de Hegel, que entonces dominaba los espíritus. Los principales miembros del club, aquellos que Marx frecuentaba con más gusto y provecho, eran:

Adolf Rutenberg (1808-1869), que había sido detenido como miembro de la *Burschenschaft* y que en esa época era profesor de geografía de la Escuela de Cadetes. No era una inteligencia profunda ni un gran sabio, pero escribía, con una pluma vivaz, para el diario liberal de Hamburgo, el *Telegraph für Deutschland* [*Telégrafo para Alemania*] dirigido por Gutzkow, divertidas correspondencias en las que sabía mechar hábilmente alusiones políticas. Marx tenía un gran aprecio por él entonces y lo llama, en una carta a su padre, su mejor amigo.

Karl Friedrich Köppen (1808-1863), profesor de historia en la *Königsstädtische Schule*. Era un joven intelectual, que entonces se interesaba especialmente en la literatura escandinava, y que después se haría conocer por sus trabajos sobre los historiadores alemanes, y en particular por su libro *Die Religion des Buddha* [*La religión de Buda*] (1857-1859).

Bruno Bauer (1809-1882), animador del club, que desde 1834 daba cursos en la Facultad de Teología. Bauer se distinguía, no sólo por la extensión de sus conocimientos, sino también por su ironía mordaz y por una profundidad y una audacia de pensamiento que le convertirían en uno de los jefes de la izquierda hegeliana.¹⁹⁷

¹⁹⁷ B. Bauer era alumno del profesor de teología Marheineke, quien defendía la concepción hegeliana de la identidad de la religión y de la filosofía, contra los ortodoxos que la negaban desde el punto de vista dogmático, y contra los liberales que la negaban desde el punto de vista racionalista.

La influencia del hegelianismo sobre el pensamiento de Marx parece haber sido, desde un principio, muy profunda. Una primera manifestación de ello se observa en la crítica que hace de sus primeras obras, en particular su ensayo sobre la *Filosofía del derecho*, a la cual le no reprocha tanto su extravagancia jurídica como el idealismo que la inspira y que determina, por la separación arbitraria establecida entre la idea del derecho y la realidad jurídica, sus errores de concepción y de método.

Éste [el ensayo] padecía, antes que nada —escribe a su padre— de la oposición entre el Ser y el Deber-Ser, propia del idealismo, que engendraría la división defectuosa de la obra. Venía luego lo que llamaba Metafísica del Derecho, es decir, los principios, las reflexiones y los conceptos separados de todo derecho real y de toda forma de derecho concreto, como se dan en Fichte, con la diferencia de que el conjunto, que pretendía ser más moderno, era más inconsistente. A esto se agrega la forma anticientífica del dogmatismo matemático, que razona abstractamente sobre un objeto sin que éste se le aparezca como realidad viva, continua, en vías de transformación y desarrollo. El triángulo deja al matemático en libertad de construir y de probar a su gusto; él mismo sigue siendo una simple representación en el espacio, que no es susceptible en sí misma de desarrollo alguno. Es menester hacerle tomar posiciones diferentes, colocándolo junto a otra cosa, para que se creen para él relaciones y verdades nuevas.

Otra cosa ocurre en el reino concreto del pensamiento vivo, constituido por el Derecho, el Estado, la Naturaleza y la Filosofía toda. En este reino, en efecto, hay que considerar el objeto en su desarrollo, no introducir en él divisiones arbitrarias y observar la forma en que el elemento racional, que está en él, se desarrolla dialécticamente bajo el efecto de contradicciones internas, para encontrar en sí mismo su unidad.¹⁹⁸

¹⁹⁸ Cf. *ibid.*, p. 215. Carta de K. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837.

Este procedimiento, a la vez dogmático y abstracto explicaba, según Marx, la división de la obra en derecho teórico y derecho positivo, que llevaba a una separación entre la forma y el contenido, es decir, a una forma vacía de todo contenido y de carácter arbitrario.

Después seguía –escribe–, como segunda parte, la filosofía del derecho, es decir, según mis concepciones de entonces, el estudio del desarrollo del concepto del derecho en el derecho positivo romano, como si el derecho positivo, considerado en su desarrollo conceptual, y no en su aspecto contingente, pudiera diferenciarse en algo del desarrollo del concepto del derecho, que constituía el objeto de la primera parte.

Además, había dividido esta sección en derecho teórico y derecho práctico, con la intención de exponer, en un primer capítulo, la forma pura del sistema considerado en su conjunto y en su desarrollo, mientras que el segundo capítulo debía describir el contenido concreto, la concretización de la forma teórica del sistema [...]. El defecto consistía en que yo creía que la forma y el contenido podían y debían desarrollarse separadamente, de modo que no logré una forma verdadera, sino un escritorio con cajones vacíos que después llené de polvo.

El concepto es el que sirve de intermediario entre la forma y el contenido, del mismo modo que, en el desarrollo filosófico del derecho, es menester que la forma y el contenido se engendren recíprocamente, pues la forma no es más que la prolongación y el resultado del contenido.

Debido a este defecto, llegué a una división del tema que sólo podía llevar a una clasificación extremadamente superficial, en la cual desaparecía tanto el espíritu como la verdad del derecho.¹⁹⁹

Éste es el primer ejemplo de autocrítica, que habría de convertirse para Marx en la regla a la cual se sometió constantemente para progresar en el pensamiento y en la acción. Esta crítica, en la cual

¹⁹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 215-216. Carta de K. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837.

subraya el defecto esencial del idealismo, que, al considerar toda realidad de modo dogmático y abstracto, fuera de las relaciones con su medio, únicas que permiten comprenderla y explicarla, llevan a una concepción metafísica del mundo, muestra que, ya en esa época, había asimilado lo esencial de la filosofía de Hegel. Esta filosofía, que mediante la explicación que da del devenir orgánico del mundo lo alejaba a la vez del idealismo romántico, del dogmatismo y de la utopía, señala, en el paso progresivo de Marx del idealismo al materialismo, una primera etapa en la cual accede, por intermedio del idealismo objetivo de Hegel, a una concepción del mundo que, si bien sigue siendo en esencia idealista, adquiere ya —por el hecho de no separar la idea de lo real— un carácter más concreto.

La filosofía lo apartaba poco a poco de sus estudios de derecho, y al final de la larga carta del 10 de noviembre de 1837, en la que da a su padre un resumen de su vida intelectual en el año que acaba de transcurrir desde su llegada a Berlín, le comunicaba su deseo de abandonar la carrera jurídica y de seguir la universitaria, que le parece responder más apropiadamente a sus aptitudes y a sus gustos.²⁰⁰

Además de sus estudios filosóficos y jurídicos, Marx se interesaba también, como todos los intelectuales de su tiempo, por el teatro y los problemas literarios, pues la literatura era entonces, a falta de una vida política propiamente dicha, el terreno en el cual se agitaban los grandes problemas del día. Ya hemos visto cómo criticaba la apatía y la mezquindad de la pequeña burguesía alemana, presentándola como un público limitado, que se desinteresaba de todos los problemas elevados. Deseoso de participar ahora más directamente en la lucha política que se desarrollaba en el terreno literario, comunica a su padre que tiene intenciones de fundar una revista literaria,²⁰¹ y después una revista de crítica teatral, con la colaboración de Bruno Bauer y Rutenberg. Pero el librero O. Wigand, de Leipzig, futuro

²⁰⁰ Cf. *ibid.*, p. 220. Carta de K. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837. Cf. igualmente pp. 200, 210-211. Cartas de H. Marx a K. Marx, del 3 de febrero de 1837 y del 16 de setiembre de 1837.

²⁰¹ Cf. *ibid.*, p. 207. Carta de H. Marx a K. Marx, 12 de agosto de 1837.

editor de las obras de la izquierda hegeliana, le dio una respuesta evasiva cuando se dirigió a él.²⁰² Tampoco obtuvo mejores resultados con Chamisso, a quien había enviado algunas de sus poesías para que las publicara en el *Musen Almanach* [*Almanaque de las musas*], editado por él.²⁰³

Estos proyectos literarios no dejaban de tener relación con su participación más activa en la vida berlinesa. Después de retirarse del mundo, a su llegada a Berlín, para vivir como un monje en su celda, en el segundo semestre empezó a concurrir con más frecuencia al teatro, donde trabó relaciones con artistas como Seidelmann y E. Devrient. También frecuentaba el salón de Bettina von Arnim, a quien había conocido por intermedio de Bruno Bauer, que solía visitar ese lugar y donde reaccionarios como Savigny y el copero mayor Pitt-Arnim marcaban el tono; también era recibido por Varnhagen von Ense, cuyo salón era, por el contrario, el centro de la oposición liberal y que decía en 1836, sobre la Prusia de entonces:

Los hombres inteligentes no tienen el poder y los que tienen el poder no son inteligentes. En 1806 nuestra situación no era más lamentable de lo que es ahora.

Su padre no quedó muy satisfecho con la larga epístola del 10 de noviembre de 1837, en la cual le daba cuenta de sus estudios y sus proyectos, y que sólo le procuró decepciones. Tenía la esperanza de que, tras el año perdido en Bonn, su hijo emprendería sólidos estudios en Berlín, se crearía relaciones útiles y muy pronto daría –como era su obligación en vista de sus esponsales– la plena medida de su talento y sus capacidades, logrando una situación honorable y lucrativa. En vez de esto lo veía sumergirse en nebulosas especulaciones

²⁰² Cf. *ibid.*, pp. 210-211. Carta de H. Marx a K. Marx, del 16 de setiembre de 1837; cf. *ibid.*, p. 220. Carta de K. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837.

²⁰³ Cf. *ibid.*, p. 220. Carta de K. Marx a su padre, del 10 de noviembre de 1837.

filosóficas, perdiendo en apariencia el tiempo, gastando su dinero y arruinando su salud mientras construía sistemas que echaba abajo no bien estaban levantados. Aunque su espíritu no era mezquinamente utilitario, y si bien mostraba una amplia comprensión hacia las aspiraciones de su hijo,²⁰⁴ no podía admitir que éste perdiera en vagas investigaciones años de estudio preciosos y caros, sin preocuparse de su porvenir, al cual se encontraba unido el de su prometida. A este respecto, le había dirigido numerosas amonestaciones, que por otra parte no lograban resultados, y comenzaba a dudar de las cualidades del corazón de su hijo; se preguntaba con inquietud si no habría hecho presa de él algún malévolo demonio, que causaría su desdicha y la de los suyos.

A veces –le escribe ya en marzo de 1837– no puedo defenderme de ciertas ideas que me afligen y me inquietan como sombríos presentimientos. Me veo invadido de repente por la duda, y me pregunto si tu corazón está de acuerdo con tu inteligencia y tus cualidades intelectuales, si es accesible a los tiernos sentimientos que constituyen aquí una fuente tan grande de consuelo para un alma sensible, y si el singular demonio que se ha apoderado manifiestamente de tu corazón es el espíritu de Dios o, por el contrario, el de Fausto. Me pregunto, y ésta no es la menos grave de las dudas que me afligen, si serás alguna vez capaz de apreciar una dicha simple, las alegrías de la familia [...] y hacer feliz a los que te rodean.²⁰⁵

Estos temores revelaban la diferencia fundamental entre la naturaleza sentimental y tierna del padre, y el temperamento ardiente,

²⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 211. Carta de H. Marx a K. Marx, del 16 de setiembre de 1837: «No temo que las consideraciones que debes tener en cuenta te lleven a realizar acciones viles y bajas. A pesar de mis cabellos blancos, y de mi alma un tanto vencida por la vida y las preocupaciones, aún sería capaz de desafiar al destino, y desprecio lo que es bajo. A ti, con tus fuerzas indómitas y todos los dones que has recibido de la naturaleza, la idea de rebajarte debe parecerte inconcebible».

²⁰⁵ Cf. *ibid.*, p. 202. Carta de H. Marx a K. Marx, 2 de marzo de 1837.

voluntarioso y combativo del hijo.²⁰⁶ No era que éste, a menudo acusado de sequedad y dureza de corazón, fuera incapaz de afecto;²⁰⁷ toda su vida dio, por cierto, pruebas de lo contrario en el amor profundo que demostró a los suyos y en la amistad sólida que sintió por quienes la merecían. Si muchas veces se mostró duro —por otra parte, tanto consigo mismo como con los otros—, la causa hay que buscarla en el hecho de que puso su vida al servicio de un ideal al cual era menester sacrificarlo todo, y que le obligaba callar en sí toda sensibilidad vana.

Lo que el padre tomaba por un demonio malévolo no eran más que las tumultuosas manifestaciones del genio naciente de su hijo. Como no comprendía ni el objeto ni la finalidad de las luchas interiores en que éste se encontraba sumido, y como sólo percibía los efectos enojosos que tenían sobre su vida, no podía evitar un sentimiento de inquietud y de amargura.

Este sentimiento era tanto más vivo cuanto que sufría entonces los ataques de una afección bronquial que iba a terminar muy pronto

²⁰⁶ El carácter más timorato del padre surge en particular de una carta en la cual discute las ideas de su hijo sobre el derecho. Cf. *ibid.*, p. 199. Carta de H. Marx a K. Marx, del 28 de diciembre de 1836: «Tus ideas sobre el derecho no carecen de justeza, pero reunidas en un sistema amenazan con provocar una tempestad, y ya sabes hasta qué punto las tempestades, en los medios intelectuales, son violentas. Si no puedes eliminar por completo lo que puede herir, sería de todos modos necesario dulcificar la forma y la presentación».

²⁰⁷ Las cualidades de su corazón se manifiestan al final de la carta a su padre, del 10 de noviembre de 1837, en la cual expresa todo el afecto que siente por él y por los suyos; cf. *ibid.*, p. 221: «En la esperanza de que las nubes que se acumulan en torno de nuestra familia [se refiere a la enfermedad de su padre y de su hermano] habrán de disiparse poco a poco; de que me sea permitido sufrir y llorar con ustedes, y testimoniarles la simpatía profunda y el inmenso amor que a menudo expreso tan mal; en la esperanza, padre querido, de que, teniendo en cuenta la agitación de mi alma, me perdonarás lo que pudo parecerte falta de corazón, pero que en realidad sólo era el efecto de la lucha de que era víctima mi espíritu, hago votos para que tu salud se restablezca pronto y completamente, y para que pueda estrecharte contra mi corazón».

con su vida, y que en agosto lo obligó a realizar una cura de tres semanas en Ems. La tos persistente le irritaba la garganta y le impedía casi totalmente el ejercicio de su profesión de abogado. Empezó a sentirse tentado por la idea de abandonar el ámbito profesional y dedicarse a la magistratura.²⁰⁸

En medio de los sinsabores que le producían su propio futuro, el de su familia y la enfermedad de su hijo menor, Eduard, que moriría a finales de ese año, recibió la larga epístola del 10 de noviembre de 1837, en la cual Karl Marx le confesaba la agitación y la angustia de su alma.

Esta carta hizo desbordar el vaso. Hirschel acababa de amonestarlo por sus lamentos en relación con el silencio persistente de su novia, y le decía que ello no era digno de un hombre.²⁰⁹ Lleno de indignación ahora, al pensar que los pesados sacrificios que se imponía por su hijo eran vanos, y de temor ante la idea de que éste podía comprometer su futuro y el de su novia, le reprochaba con vehemencia, en una respuesta del 9 de diciembre, su vida desordenada, sus estudios confusos y estériles, y sus gastos excesivos.

²⁰⁸ Cf. *ibid.*, pp. 205-208. Carta de H. Marx a K. Marx, Bad Ems, 12 de agosto de 1837.

²⁰⁹ Cf. *ibid.*, p. 222. Carta de H. Marx a K. Marx, 17 de noviembre de 1837: «La nerviosidad que muestras me resulta odiosa, y esperaba encontrarla en ti menos que en ninguna otra persona. ¿Qué razones tienes para quejarte? ¿No te ha sonreído todo, desde la cuna? ¿La naturaleza no te ha dotado magníficamente? ¿No has conquistado de manera sorprendente el corazón de una joven que millares de hombres anhelan? ¿Y a la primera contrariedad, al primer deseo insatisfecho, te pones fuera de ti! ¿Es esto una manifestación de fuerza y de virilidad?». Poco tiempo antes, Jenny se había decidido finalmente a escribirle, y, lleno de alegría, Karl Marx escribía el 10 de noviembre de 1837 a su padre (*ibid.*, p. 221): «No dejes de saludar de mi parte a mi dulce y magnífica Jenny. Ya he leído doce veces su carta, y vuelvo a encontrar incesantemente nuevos encantos en ella. Desde todo punto de vista, inclusive desde el punto de vista del estilo, es la carta femenina más hermosa que puedo concebir».

Ésta era, en pocas palabras, tu tarea. ¿Cómo la has realizado? Por desgracia, no has demostrado más que desorden, vagabundeos por todos los terrenos de la ciencia, sombrías meditaciones a la melancólica luz de una lámpara; el desaliñado está en bata, con los cabellos revueltos, y ha remplazado con ello las borracheras en las tabernas, haciendo ostentación de su desprecio hacia todas las obligaciones mundanas, todas las conveniencias y aún todas las consideraciones que se deben a un padre. La frecuentación de la buena sociedad ha sido sustituida por el encierro en un cuartucho sórdido, y en este laboratorio de ciencia demencial y estéril crees hacer madurar los frutos que podrán regocijarte, lo mismo que a tu novia, y cosechar los resultados que te permitirán cumplir las sagradas obligaciones que has contraído con ella. Debo decirte que has causado a tus padres muchas contrariedades y pocas o ninguna alegría [...]. Nuestro Señor hijo piensa que somos nababs: en un año ha gastado —contrariamente a lo que habíamos convenido y a lo que es la costumbre— cerca de 700 táleros [...], mientras que los más ricos no llegan a gastar 500.²¹⁰

Pero terminaba la carta con palabras afectuosas, y decía que esperaba con impaciencia su llegada para Pascuas; y, a pesar del descontento que le había provocado, sería recibido con toda la ternura de un padre. En su última carta, del 10 de febrero de 1838, le daba, con la serenidad que trae la proximidad de la muerte, algunos consejos de prudencia, y lo invita a que modere sus gastos, que excedían sus propias entradas.²¹¹

Sus últimos pensamientos debían ser para su hijo. En su lecho de muerte redacta, para él, el plan de un folleto sobre el conflicto de Colonia, que, pensaba, habría de granjearle el favor del gobierno. Demostraba que este conflicto entre el arzobispo y el gobierno, en relación con los matrimonios mixtos, no debía encararse desde un

²¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 225-227. Carta de H. Marx a K. Marx, 9 de diciembre de 1837.

²¹¹ Cf. *ibid.*, pp. 228-229. Carta de H. Marx a K. Marx, 10 de febrero de 1838.

punto de vista estrictamente jurídico, pues en esta cuestión, que ponía en juego la soberanía del Estado, éste podía recurrir legítimamente a medidas contrarias al derecho común.²¹² Marx no redactó el folleto, que, sin duda, no estaba de acuerdo con sus puntos de vista. A partir de esa época, en efecto, la política reaccionaria del gobierno no lo incitaba a hacer una apología de éste, aun en los casos en que, como el presente, parecía tener razón.

Éste sería el último testimonio del profundo afecto que sentía por él su padre. A partir de enero de 1838 la agravación constante de la enfermedad obligó a Hirschel a guardar cama. Con mucha dificultad, y con mano temblorosa, añade el 15 de enero algunas palabras en una posdata a una carta de su mujer, y tres meses más tarde, el 10 de mayo, muere a los cincuenta y seis años de edad.

Esta muerte prematura evitó tal vez un conflicto trágico entre el padre y el hijo. Esta prueba, que habría sido dolorosa para ambos dado el profundo afecto que se tenían les fue evitada, y Karl Marx pudo conservar un tierno recuerdo de su padre.

Con él desaparecen los vínculos sólidos que unían a Karl Marx con su familia. A partir de ese momento seguirá la inclinación de su genio, que, apartándolo de esa vida ordenada que era el anhelo de la prudente sabiduría paterna, lo lanzaría muy pronto a las luchas políticas y sociales.

La muerte de su padre coincidió, en efecto, con el final de ese período de agitación tumultuosa en el curso del cual su personalidad se había formado poco a poco y afianzado.

Este período había sido marcado por una crisis a la vez sentimental, intelectual y política. Agitado profundamente por un amor que podía parecerle desesperado, se vio dominado, al comienzo de la crisis, por un idealismo romántico que le hacía rechazar las concepciones chatamente utilitarias del medio en que vivía y que lo llevaba, en su oposición a un mundo hostil, a aislarse de éste mediante el ensueño o a lanzar vanas invectivas contra él.

²¹² Cf. *ibid.*, pp. 231-233. Carta de H. Marx a K. Marx, marzo-abril de 1838.

Pero este romanticismo de tendencia reaccionaria —que oponía a la realidad un ideal nebuloso, se condenaba a la impotencia y lo hacía perderse en especulaciones metafísicas— no podía colmar su deseo de comprender el mundo en su realidad concreta ni su sed de acción.

Así, pues, muy pronto lo rechazaría para encontrar en la filosofía de Hegel, tras una dura lucha interior, una doctrina que respondía mejor a su temperamento y a sus aspiraciones. Esta conversión al hegelianismo no tuvo en él un carácter especulativo, sino que respondía al deseo de participar más activamente en la lucha entre el liberalismo y el conservadurismo, en la cual tomaba ya deliberadamente partido con su crítica de la pequeña burguesía y de la política reaccionaria del gobierno prusiano. Como la filosofía hegeliana se había vuelto en Prusia, a la sazón, el ruedo de las luchas políticas, muy pronto habría de arrastrarlo al gran combate de su época y determinar, por un tiempo, el curso de su pensamiento y de su vida.

Friedrich Engels

Mientras Marx pasaba así del racionalismo al romanticismo, y luego al hegelianismo, su futuro amigo y camarada de combate, Friedrich Engels, llegaría, aunque a través de rodeos más grandes y luchas interiores aún más duras, a una misma concepción del mundo.

Al revés que Marx, nacido en un medio liberal, Engels debió liberarse de las concepciones religiosas y políticas reaccionarias de su familia antes de tomar la vía revolucionaria, a la que fue empujado, como Marx, no por la necesidad, sino por una convicción profunda.

Nacido el 28 de noviembre de 1820 en Barmen, es decir, no como Marx, en la parte agrícola, sino en la zona industrial de Renania, Engels pertenecía a una familia de industriales establecidos desde hacía mucho tiempo en el valle del Wupper.²¹³ Su bisabuelo, Jean Cas-

²¹³ Cf. *Deutsches Geschlechterbuch*, Görlitz, 1913, t. XXIV, árbol genealógico de la familia Engels establecido por Emil Engels.

pard Engels, nacido de una vieja familia de campesinos, había fundado un pequeño comercio de hilados, que hizo prosperar rápidamente y que luego transformó en una fábrica de encajes, a la cual había anexas una lavandería y una fábrica de cintas. Después de su muerte, la empresa, que se contaba entre las más grandes de Barmen, fue dirigida al comienzo por su primogénito, que añadió un comercio de seda al por mayor, y después por sus tres nietos. Como éstos no se entendían entre sí decidieron echar a suertes la posesión de la empresa. La suerte no favoreció al padre de Engels, que se llamaba igualmente Friedrich. Mientras declinaba la antigua empresa, fundó con los dos hermanos Ermen, de Engelskirchen, primero en 1837 en Manchester y después en 1841 en Barmen y en Engelskirchen, hilanderías de algodón bajo el nombre comercial de Ermen & Engels. Más dotado que sus hermanos, el padre de Friedrich Engels unía, a un audaz espíritu de empresa, sólidos conocimientos técnicos, y supo hacer prosperar su firma con la importación de máquinas inglesas, que le otorgaban superioridad sobre sus rivales.

Se había casado con Elise van Haar, hija de un profesor de Hamm, un hombre original de temperamento combativo, a quien le gustaba comentar el *Apocalipsis*, y que también se divertía contándole a su nieto las leyendas griegas: la historia del Minotauro, de Teseo, de Hércules, de Argos y del Vello de Oro.²¹⁴

A diferencia de la familia de Marx, de espíritu liberal y abierto, la de Engels tenía tendencias reaccionarias, y reinaba entre ellos un estrecho espíritu pietista.

Desde sus primera juventud Engels debió luchar duramente contra este espíritu antes de llegar a las ideas liberales: primero en el terreno religioso y después en el político, de modo que sus primeras luchas se desarrollaron, no como en Marx, en los marcos de la sociedad, sino en el seno de la familia, y la oposición política se presentó en un principio para él como un combate entre generaciones.²¹⁵

²¹⁴ Cf. *Mega*, I, t. II, p. 462. Poema de F. Engels, *A mi abuelo*, compuesto en Barmen el 20 de diciembre de 1833.

²¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 114, *Las memorias de Immermann*: «El antiguo estilo de vida de

El pietismo contra el cual debió luchar al principio, y que estaba unido en Barmen a sus tradiciones calvinistas y puritanas, era la expresión ideológica del capitalismo en vías de formación, que al principio sólo podía constituirse mediante una vida austera y un severo ahorro, y que convertía las necesidades económicas y sociales en virtudes morales.²¹⁶

Este pietismo, de carácter puritano, engendraba una hipócrita religiosidad, que consideraba y condenaba como pecados todas las alegrías de la vida.

Magnificando el trabajo y celebrando las virtudes del ahorro se convertía –imponiendo a los fieles, además de una estricta religiosidad, un modo austero de vida– en el auxiliar del capitalismo. En efecto, de este modo se favorecía la explotación de la clase obrera, cuyos esparcimientos eran condenados, y era el aliado natural de la reacción en su lucha contra las tendencias racionalistas y liberales.

En esta atmósfera de pietismo hipócrita e intolerante, que llegó a condenar por su inmoralidad al más grande escritor alemán, Goethe, debería crecer Engels.

Su padre, de tendencias muy reaccionarias y de una estrecha ortodoxia, tenía cargos honoríficos en la Iglesia y hacía educar a sus hijos en la fe más estricta. Su afición a los negocios y sus numerosos

nuestros padres, que encontraba satisfacción en la vida hogareña, cede cada vez más ante un sentimiento de malestar, que ya no se satisface más con la vida de familia [...]. La familia moderna no puede defenderse de este sentimiento de malestar, pues se reclaman de ella cosas incompatibles con el antiguo derecho familiar. La sociedad ha cambiado, pues la vida pública constituye ya un nuevo elemento. La literatura, la política y la ciencia, todo esto penetra ahora en el seno de la familia, que encuentra gran dificultad para albergar a los nuevos huéspedes. A decir verdad, la familia sigue aún demasiado impregnada de sus antiguos hábitos, y mal puede armonizar con estos intrusos. Ello requiere una regeneración de la familia, que, por penosa que sea, debe realizarse de una vez, y que, a mi modo de ver, hace mucha falta a la familia tradicional».

²¹⁶ Sobre el pietismo, cf. L. Hüffel, *Explicación histórica y religiosa del pietismo*, Heidelberg, 1846. Sobre el calvinismo, cf. Max Weber, *La moral protestante y el espíritu capitalista*, *Archiv für Sozialwissenschaft*, t. 20-21.

viajes a Inglaterra, que siempre le abrían nuevas perspectivas sobre el mundo, le habían impedido, de todos modos, naufragar totalmente en el pietismo. Por otra parte, a diferencia de otros pietistas que consideraban el arte como una especie de sacrilegio, amaba la música: él mismo tocaba el flautín y el violoncelo, y organizaba en su propia casa conciertos de música de cámara.

Su mujer tenía un carácter y un temperamento muy diferente. De inteligencia muy despierta y ánimo alegre, no sentía inclinación alguna por la sombría religiosidad pietista. Le gustaba reír, gozaba de la vida, y de ella heredó Engels —a quien regaló al cumplir sus veinte años las obras de Goethe— su alegría de vivir y su sentido del humor.

Del mismo modo que en el caso de Marx, se sabe muy poca cosa de sus años de infancia. Su ciudad natal, Barmen, era todavía una pequeña ciudad de 20.000 habitantes. En ese tiempo sólo tenía pequeñas fábricas, con edificios y chimeneas modestos, y conservaba, con sus numerosos jardines y praderas, donde se tendía a secar la ropa, un aspecto semiagreste.²¹⁷

²¹⁷ Cf. *Mega*, I, t. II, p. 24. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (I) [en este valle se encuentran Barmen y la vecina ciudad de Elberfeld, actualmente reunidas bajo el nombre de Wuppertal]: «En cuanto se pasa el puente, todo adquiere un aspecto más risueño: caserones de agradable estilo moderno rempazan las modestas casas de Elberfeld, que no son ni viejas ni modernas por su estilo, ni bellas ni totalmente feas. Por todas partes se construyen nuevas casas de piedra, el camino pavimentado es seguido por una hermosa carretera recta y bordeada de casas. Entre éstas se ven prados, en los cuales se seca la ropa blanca: el Wupper es todavía límpido aquí, y las colinas próximas, de agradables contornos y alternadas con bosques, prados y jardines, entre los cuales se divisan a veces techos rojos, confieren un aspecto cada vez más risueño a esta comarca a medida que se avanza. Muy pronto el camino empedrado vuelve a aparecer, las casas grises, cubiertas de pizarra, se acercan unas a otras, pero el aspecto de la ciudad es más variado que el de Elberfeld, pues la monotonía está interrumpida aquí, en ocasiones, por una verde pradera cubierta de lienzos, por una casa moderna, un trozo de río o una hilera de jardines que bordean la calle».

La familia de Engels habitaba una gran casa, rodeada de un vasto jardín con magníficos árboles, donde los niños jugaban.

Engels fue hasta los catorce años al colegio municipal de Barmen, donde reinaba el mismo espíritu pietista que en la casa familiar. Allí adquirió sólidos conocimientos de física, química y francés.²¹⁸

A los catorce años fue enviado al liceo de la vecina ciudad de Elberfeld, que tenía reputación de ser uno de los mejores de Prusia. A diferencia del colegio de Barmen, allí no reinaba el pietismo, sino un espíritu luterano, ya que el liceo pertenecía a la comunidad reformada de la ciudad. El estrecho espíritu luterano había sido atenuado por la atmósfera más liberal que reinaba en Elberfeld. A diferencia de Barmen, ésta era una ciudad más abierta al progreso, tanto político como social. En lugar de resignarse, como los obreros de Barmen, a su miserable destino, los de Elberfeld se habían rebelado en 1829 contra sus patronos y habían destruido las máquinas que, al producir la desocupación y la disminución de los salarios, agravaban su miseria. Este mismo espíritu de rebelión se hacía sentir en una parte de la burguesía, en la que nació un movimiento liberal y democrático que sufrió la represión emprendida contra los «demagogos». Este movimiento había penetrado en el liceo, en el cual existían algunos profesores de tendencias liberales, como Clausen, que enseñaba historia y literatura, y que tuvo gran influencia sobre Engels.²¹⁹

²¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 34-35. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (II): «El colegio municipal de Barmen sólo cuenta con un presupuesto muy limitado: por lo tanto, no dispone de buenos profesores, pero hace lo que puede dentro de sus límites. Está en manos de una comisión directiva de espíritu estrecho y avaricioso, que por lo general elige a pietistas como profesores. El director, muy vinculado con los pietistas, administra el colegio con mucha firmeza y sabe perfectamente dar a cada profesor el lugar que más conviene a sus aptitudes».

²¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 37. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (II): «C. Clausen es sin duda el profesor más capaz de todo el liceo; muy versado en todas las ciencias, se destaca en historia y literatura. Posee en alto grado el arte de cautivar a los alumnos con sus lecciones, es el único que sabe transmitirles el sentido de la poesía, sentido que, de otro modo, quedaría sofocado en el medio filisteo del valle del Wupper».

A fin de evitar al joven el largo viaje diario desde Barmen hasta el liceo de Elberfeld, los padres lo pusieron como pensionista en casa del director del liceo, el doctor Hantschke, que enseñaba filosofía clásica y hebreo.²²⁰ Aunque el doctor Hantschke era un luterano de estricta observancia, el padre de Engels no vaciló en confiarle su hijo, pensando que su severa tutela aplastaría los accesos de humor independiente de éste, que ya empezaba a inquietarlo.

El espíritu gozoso y libre heredado de su madre llevaba al joven Engels a librarse de la atmósfera sofocante y deprimente que reinaba en la casa paterna. El pietismo, que despojaba al cristianismo de todo carácter humano y consideraba pecados todas las alegrías de la vida, sólo le repugnaba y despertaba en él el deseo de una vida más libre.

Esto habría de motivar severas reprimendas de parte de su padre, a quien atormentaban su indisciplina y su afición a la independencia. El padre escribía el 27 de octubre de 1835 a su mujer, que había acudido a Hamm, donde su padre estaba agonizando:

La semana pasada Friedrich trajo la libreta de calificaciones. Las notas son mediocres. Como sabes, su aspecto exterior ha mejorado, se muestra más urbano, pero a pesar de los severos castigos recibidos al parecer no ha aprendido, ni por temor a las penitencias, a obedecer de forma absoluta. Hoy mismo he tenido, una vez más, el disgusto de encontrar en su escritorio una novela repugnante, tomada de una biblioteca circulante: una historia de un caballero del siglo XVIII. Es curioso comprobar el descuido con que deja en su armario libros de esta clase. ¡Que Dios proteja su alma! A menudo me siento inquieto por este muchacho, que en cierto sentido es excelente [...]. El doctor Hantschke me escribe que le han propuesto dos pensionistas, pero que rechazará la oferta si optamos por dejarle a Friedrich después del otoño, y añade que éste debe ser vigilado constantemente, que el largo viaje sería perjudicial para sus estudios, etc.

²²⁰ Cf. *ibid.*, p. 37. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (II): «El doctor Hantschke, profesor real y director provisional del liceo, escribe versos y prosa en un latín ciceroniano, y es también autor de varios sermones, escritos pedagógicos y un libro de ejercicios de hebreo».

Le he contestado para darle las gracias [...] y le he rogado que siga teniendo a Friedrich como pensionista [...]. No debemos tener en cuenta el dinero cuando se trata del bien de nuestro hijo. Friedrich es un muchacho tan especial, tan inestable, que un régimen de vida severamente reglamentado puede transformarlo en un hombre: es lo que más falta le hace. Y una vez más pido a Dios que proteja a este muchacho y guarde su alma. Hasta el momento ha dado muestra de una falta de comprensión y de carácter que, a pesar de sus cualidades (que pueden alegrarnos), resulta inquietante.²²¹

Como el padre de Karl Marx, pero antes que éste, el de Engels reconocía las cualidades de su hijo, pero se sentía turbado por la naturaleza básicamente distinta de éste, y temía que dicha naturaleza perturbara su alma y comprometiera su futuro.

Como Engels no encontraba en su familia comprensión para sus aspiraciones a un estilo de vida más humano y libre, se sentía aislado y se encerraba en sí mismo. Una anciana que había vivido en su casa recordaba haberlo visto en pleno día, con una linterna en la mano, declarar que, como Diógenes, estaba buscando seres humanos.

En su oposición a esta opresión familiar, que asfixiaba toda manifestación espontánea de vida, y a la opaca religiosidad que se le imponía, Engels no trataba aún de encontrar satisfacción a sus aspiraciones fuera de la religión cristiana, que abarcaba entonces todos los ámbitos de su vida; pero intentaba llegar, por una interpretación diferente del cristianismo, a una concepción más humana de la religión, lo cual no se daba en él sin duras luchas interiores.

Empezó intentando —por su confirmación, a los dieciséis años— encontrar el camino de la salvación en una vuelta a la fe ingenua de su infancia. Lleno de ardiente piedad, se reprochaba como un pecado su alegría de vivir y aspiraba a una comunión en Dios dando la espalda al mundo. Expresa este sentimiento en un poema de comienzos de 1837, en el que ruega a Cristo que acoja y salve su alma.

²²¹ Cf. *ibid.*, p. 463.

I

*¡Señor Jesucristo, hijo de Dios,
desciende, te lo imploro, de tu trono
y ven a salvar mi alma!
¡Ven desbordante de bendiciones
en todo el brillo de tu esplendor
y haz que no te elija sino a ti!*

*¡Dulce, magnífica y pura es la alegría cuando en el Cielo te alabamos, a ti,
nuestro Señor!*

III

*¡Oh, si hubiera un tiempo feliz
donde, apretado contra tu pecho repleto de amor,
yo resucitara de la muerte!
¡Volveré a ver entonces, y te alabo Señor,
a todos cuantos me fueron queridos,
y podré abrazarlos eternamente!*

*Viviendo eternamente, de pie ante Ti para contemplarte, mi vida entonces
volvería a florecer.*²²²

El día de su confirmación, el 12 de marzo de 1837, produjo una impresión edificante en todos los asistentes por su actitud piadosa y recogida, y en el certificado de finalización de estudios que le entregó el director Hantschke unos meses más tarde, el 25 de septiembre de 1837, se elogiaba, además de la pureza de su alma y de su carácter jovial, la profunda fe religiosa del joven.²²³

El deseo de encontrar la paz del alma en la vuelta a la verdadera fe chocaría de nuevo contra el cristianismo seco y frío que reinaba en la casa paterna y que muy pronto le apartaría de la fe cristiana.

²²² Cf. *ibid.*, p. 465.

²²³ Cf. *ibid.*, pp. 480-481.

A la máxima que se le había propuesto como regla de vida en su confirmación («olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta, para alcanzar el premio a que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús», Fil, 3:13-14²²⁴) le daría una interpretación ya no religiosa sino terrestre, que respondía a las aspiraciones y concepciones nuevas que empezaban a surgir en él, y que no lo inclinaban ya a elevarse hacia un reino celestial, sino a edificarlo sobre la tierra por medio de la emancipación de los hombres.

Su aspiración a la libertad adoptaría primero, como en Marx, la forma de un deseo vago y general de liberación, que encuentra su primera expresión en la evocación de los grandes héroes de la Antigüedad, y en especial de la Edad Media, por quienes, como lo muestra su afición por las novelas de caballerías, se había entusiasmado desde su más tierna edad. Así escribía, en 1836, en un poema:

*Veo en un crepúsculo lejano
muchas caras que son queridas para mí.
Aparece ante mí en un brillo suave y tierno
como las estrellas en el cielo.
Se acercan y reconozco ya sus formas.
Veo a Tell, el gran tirador,
Sigfrido, el conquistador de dragones,
Fausto, desafiando al mundo,
también veo a Aquiles,
y Bouillon rodeado de sus caballeros.
Finalmente lo veo acercarse
—no se ríen mis hermanos—
a Don Quijote, el héroe,
quien en su noble corcel
viaja por el ancho mundo.²²⁵*

²²⁴ Cf. *ibid.*, p. 477.

²²⁵ Cf. *ibid.*, p. 464.

En su ciudad natal no existía un movimiento liberal y democrático, como en Tréveris. La burguesía pietista de Barmen se mostraba hostil a toda tendencia liberal, y la Revolución de 1830 no había tenido allí eco alguno. A diferencia de la burguesía esclarecida de Tréveris, no participaba en la lucha por la libertad de prensa y por la Constitución; los únicos problemas que interesaban a esta burguesía eran económicos: la creación de la Unión Aduanera, la fundación de una Sociedad de Navegación a vapor por el Rin, la construcción de ferrocarriles, etc.; si llegaba a estar en oposición con el gobierno era sólo para defender los intereses del comercio y de la industria contra la política agraria que favorecía a los señores feudales del este. Tal como el movimiento de *Burschenschaft* había sido ignorado por ella, se desinteresaba ahora por el movimiento de la Joven Alemania, que expresaba las tendencias de la burguesía alemana liberal.²²⁶ Esto explica que, a diferencia de Marx, Engels no haya sido, en su aspiración

²²⁶ Cf. la descripción de la burguesía de Barmen hecha por F. Engels en 1839, en sus *Cartas del valle de Wupper* (II), *ibid.*, p. 37: «No hay el más leve rastro de cultura; el que sabe jugar al *whist* y al billar, hablar un poco de política, componer hábilmente un cumplido, resulta en Barmen y Elberfeld un hombre culto. La vida que lleva esta gente es increíble, lo cual no les impide mostrarse satisfechos de sí mismos: durante todo el día están sumergidos en las cifras de sus balances, y ponen en ello una pasión y una intensidad increíbles; al atardecer, a una hora dada, van al club y juegan a las cartas, hablan de política, fuman y vuelven a sus casas a las nueve en punto. [...] Los jóvenes son bien adiestrados por sus padres y muestran toda la flexibilidad necesaria para llegar a ser como sus progenitores. Los temas de sus conversaciones son uniformes: los de Barmen hablan ante todo de caballos; los de Elberfeld, de perros; cuando la conversación se eleva, se hace una reseña de las beldades locales, o se charla de negocios. [...] Eso es todo. Casi nunca hablan de literatura, y cuando lo hacen, piensan en las obras de Paul de Kock, Marryat, Tromlitz, Nestroy y otros escritores de esta laya. En política demuestran ser buenos prusianos, pues viven bajo el dominio prusiano, y se manifiestan hostiles a toda forma de liberalismo mientras Su Majestad acepte dejarles el Código Napoleón: si éste fuera suprimido, veríamos, en efecto, que todo este patriotismo se desvanece. Nadie puede hacerse una idea de la importancia literaria de la Joven Alemania: pasa por ser una asociación secreta de demagogos presididos por los señores Heine, Gutzkow y Mundt».

a la libertad, influido inmediatamente por el movimiento liberal y que, al principio, expresara esa aspiración en la forma vaga y general de una evocación de los héroes de la Edad Media y la Antigüedad.

Si bien no fue atraído al comienzo por el movimiento político, el problema de la emancipación social se planteó para él mucho antes de que Marx se interesara en ese aspecto.

En efecto, su ciudad natal, que a diferencia de Tréveris era una ciudad ya fuertemente industrializada, podía mostrar al joven Engels el espectáculo constante de la atroz miseria que pesaba sobre la clase obrera. En esa época de formación del capitalismo, los obreros, que no estaban protegidos por una organización sindical ni por leyes sociales, eran abominablemente explotados. El desarrollo del maquinismo y la intensificación de la competencia provocaban una incesante prolongación de la jornada de trabajo, que extenuaba a los obreros, y una disminución constante de salarios, con los cuales apenas podían subsistir. Esta explotación no perdonaba ni a las mujeres ni a los niños, forzados a trabajar desde los seis años e incluso antes. Las condiciones de vida eran tan duras para los obreros que —cuando no los llevaban a repentinas revueltas, durante las cuales rompían las máquinas, a las que consideraban sus peores enemigos— buscaban olvidar sus miserias por medio del alcoholismo, que los degradaba moral y físicamente.²²⁷

Recuerdo aún muy bien —escribía Engels en 1876— cómo a fines de la década de 1820 el alcohol de mala calidad (*schnaps*), que se había vuelto muy barato de repente, inundó toda la cuenca industrial renana. La masa de la población obrera, especialmente en los distritos de Berg y Elberfeld-Barmen, se entregó a la bebida. Se podían ver bandas de borrachos que ocupaban todo el ancho de la calle a partir de las nueve de la noche, y que avanzaban con pasos vacilantes, lanzando gritos discordantes y se metían de taberna en taberna, para desplomarse finalmente en sus casas. [...] El carácter de la borrachera había cambiado totalmente.

²²⁷ Cf. H. J. A. Körner, *Lebenskämpfe in der alten und neuen Welt*, Leipzig, 1865.

Los placeres que en otros tiempos no iban más allá de una animación alegre y que rara vez llegaban a excesos, habían degenerado en repugnantes borracheras, que terminaban infaliblemente en grescas acompañadas de cuchilladas, que por lo general tenían resultados mortales. Los curas echaban la culpa de este estado de cosas a la impiedad creciente; los juristas y otros filisteos, a los bailes populares. La verdadera razón era la veloz invasión de la zona por el infecto alcohol procedente de Prusia.²²⁸

El alcoholismo era favorecido deliberadamente por el Estado, que obtenía un beneficio directo de los impuestos aplicados al alcohol, y por los empresarios, quienes podían explotar así más fácilmente a los obreros, menos capaces de defenderse a consecuencia de su vicio.²²⁹

Engels aprendió así, antes y en forma más directa que Marx, a conocer las condiciones particularmente inhumanas de la vida de la clase obrera en el período de formación del capitalismo. Hijo de un fabricante, veía cómo los empresarios extraían sus riquezas del trabajo de los obreros explotados sin piedad, a quienes sólo les dejaban el alcohol y la esperanza de una vida mejor en el más allá para olvidar y soportar su miseria. Esto engendraría en él una repugnancia cada vez más profunda hacia la religión, a la cual veía como una farsa, y hacia el capitalismo inhumano, y lo llevaría, mucho antes de ser comunista, a hacer la crítica de la religión y de la sociedad burguesa.

Sin embargo, el problema político y social no se convirtió para él en un objetivo inmediato de combate y, hasta el final de su estancia en el liceo de Elberfeld, la oposición a su familia y al medio en que vivía, así como su aspiración a la libertad, siguieron encontrando su expresión ideológica en las luchas religiosas interiores y en la evocación liberadora de figuras heroicas.

En líneas generales, realizó buenos estudios en el liceo de Elberfeld. Por su certificado de terminación de estudios nos enteramos de

²²⁸ Cf. Mayer, *F. Engels. Eine Biographie*, t. I, pp. 12-13.

²²⁹ Cf. F. Engels, *Preussischer Schnaps*, Volkstaat, 1876, pp. 23-25.

que tenía particular facilidad para el estudio de los idiomas; así, se observa en este certificado que había adquirido sólidos conocimientos de latín, griego, alemán y francés, así como de historia, geografía, matemáticas y física. Por otra parte, su profesor de historia y de literatura, el doctor Clausen, subrayaba que las disertaciones de alemán del joven Engels contenían buenas ideas personales y que había dado pruebas de particular interés por los clásicos alemanes.²³⁰

Su intención había sido seguir la carrera de derecho después del liceo, pero de acuerdo con los deseos de su padre —que lo destinaba, en su condición de primogénito, a remplazarlo más adelante en la conducción de sus negocios— debió abandonar el liceo en octubre de 1837, un año antes de recibirse de bachiller. El director Hantschke, que en su condición de amigo de la familia conocía las razones de esta partida, lo justificaba en el certificado de terminación de estudios afirmando que, en lugar de continuar sus estudios como había sido su intención, este alumno debía elegir la carrera del comercio, a la cual consideraba una actividad puramente exterior.²³¹

Este término, «actividad exterior», subrayado deliberadamente por el director, muestra que la carrera comercial no respondía a las aspiraciones personales de Engels. Éste hubiera preferido sin duda, como Marx, ser un poeta; pero tal cosa era imposible en vista de las intenciones bien definidas de su padre, con quien no se atrevía aún a entrar en conflicto. Lo que tal vez le hizo aceptar con más facilidad la carrera comercial, que pesaría mucho sobre él hasta el momento

²³⁰ Cf. *Mega*, I, t. II, p. 480. Certificado de terminación de estudios del alumno de primer año, F. Engels, Elberfeld, 25 de setiembre de 1837: «Se ha distinguido especialmente en la clase de primer año por su buena conducta, y se ha hecho estimar por sus profesores por su modestia, su carácter franco y agradable, y un encomiable esfuerzo, secundado por felices aptitudes para adquirir una cultura científica tan vasta como es posible».

²³¹ Cf. *ibid.*, p. 481. Certificado de fin de estudios: «El abajofirmante expresa aquí sus mejores deseos a este querido alumno, particularmente apreciado por las relaciones que tiene con su familia [...], en el momento en que se prepara, al terminar el año escolar, a entrar en la carrera comercial, que ha debido escoger como actividad destinada a asegurar su vida, en vez de proseguir sus estudios, como era su intención».

en que pudo librarse de ella, fue la esperanza de poder dedicar sus horas de ocio a la poesía, como el poeta Freiligrath que, empleado entonces en una casa de comercio de Barmen, no dejaba por ello de escribir poesías y era muy festejado por la juventud de esa ciudad.²³²

Después de su partida del liceo pasó un año en la casa paterna, con el fin de prepararse para su futura profesión. Dada la atmósfera que allí reinaba, su estancia no debe haberle resultado muy grata. Su estado de ánimo se expresa en poesías que fueron para él entonces, como para Marx, una manera de evadirse del ambiente en que vivía y oponerse a él.²³³ Frecuentaba un pequeño círculo de poetas jóvenes, amigos fervorosos de la poesía: cada uno leía sus obras y las sometía a la crítica de los oyentes. El círculo contaba entre sus miembros a los dos mejores amigos del joven: los hermanos Gräber, futuros pastores, con quienes habría de intercambiar durante cierto tiempo una activa correspondencia.

Las poesías de Engels de esta época se han perdido. Probablemente se inspiraban en los héroes de las leyendas alemanas, que encarnaban entonces su deseo de libertad. La primera expresión política de Engels está en un texto de 1837 (*Un cuento de corsarios*) donde celebra, como los liberales y los demócratas de entonces, la lucha heroica de los griegos por librarse del yugo turco, y describe las hazañas de los corsarios griegos que desafiaban a los enemigos de su país.²³⁴

²³² Cf. *ibid.*, pp. 37-38. F. Engels, *Cartas del valle del Wupper* (II): «Cuando llegó a Barmen, Freiligrath se vio asediado por las visitas de esta nobleza verde [así llamaba a los jóvenes empleados de comercio]; muy pronto se dio cuenta de la calidad de sus espíritus y trató de aislarse: pero ellos lo persiguieron, alabando sus poesías y su vino, y se esforzaron en toda forma por trabar relación más íntima con un hombre que había hecho imprimir sus escritos, pues para estas personas un poeta no vale nada, pero un escritor lo es todo». Cf. Büchner, *Ferdinand Freiligrath*, Laht, 1882, t. I, pp. 70 y ss. 205 y ss.

²³³ Hemos visto que Engels escribió poemas desde su primera juventud: *Poema al abuelo* (*Mega*, I, t. II, p. 462), *Poema de 1836* (*ibid.*, p. 464). Además había leído, con motivo de una fiesta escolar en el liceo de Elberfeld, un poema en griego, compuesto por él, en el cual se describía el combate entre Eteocles y Polinices (*ibid.*, pp. 478-479).

²³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 467-477.

A fines de agosto de 1838, Engels abandonó su ciudad natal para realizar su aprendizaje en Bremen, en casa de un amigo de su padre, el cónsul de Sajonia, Heinrich Leupold, que poseía una importante casa de exportación especializada en enviar telas de Silesia a los Estados Unidos. Este comerciante, muy conservador desde el punto de vista religioso y político, parecía ofrecer al padre de Engels las garantías necesarias para que el joven siguiera viviendo del mismo modo en que había sido educado en la casa paterna.

En el medio burgués de Bremen reinaba el mismo estrecho espíritu pietista de Barmen, que llevaba igualmente a condenar todo lo que tenía relación con el mundo, salvo el comercio. Sin embargo, esta gran ciudad hanseática ofrecía a Engels, por el comercio activo que mantenía con todas las partes del mundo, perspectivas mucho más vastas sobre la vida económica y social que Barmen, la cual, en comparación con ella, era apenas una aldea.²³⁵ Debido a ello, Bremen habría de desempeñar para él aproximadamente el mismo papel que desempeñó Berlín para Marx: allí pasaría también él por una etapa decisiva en su evolución, que lo llevaría, antes que nada, al liberalismo democrático.

Feliz de haber escapado de la severa tutela de su familia y de la atmósfera asfixiante del medio pequeño burgués de Barmen, Engels se dejó llevar en un principio por la alegría de vivir en una ciudad mucho más grande y más animada, donde podía comportarse y desarrollarse más libremente.

Esta circunstancia fue favorecida por el hecho de que había encontrado como pensionista, no en casa del cónsul Leupold, sino en la del pastor de la iglesia de San Martín, G. G. Treviranus. Este hom-

²³⁵ Cf. sobre Bremen, Alexandre Saltwedel (Friedrich Sass), *Hanseatische Briefe, Der Freihafen*, Altona, 1839. Cf. *Mega*, I, t. II, p. 500. Carta de F. Engels a F. Gräber, Bremen, 20 de enero de 1839: «A Barmen y Elberfeld se les ha dado con razón la reputación de ciudades oscurantistas y místicas; Bremen tiene la misma reputación y no se diferencia de ellas: el espíritu de la pequeña burguesía combinado con el celo religioso y una constitución vergonzosa frena cualquier crecimiento del espíritu....».

bre, aunque de tendencias ortodoxas, no era de espíritu estrecho. Ponía en práctica los principios evangélicos, se ocupaba preferentemente de obras de caridad, se interesaba en especial por las sociedades de beneficencia, las mujeres parturientas, los inmigrantes y los condenados que salían de la cárcel.²³⁶ Engels, con su temperamento despierto y jovial, fue bien visto en la casa del pastor, y muy pronto se le empezó a tratar como a un miembro de la familia. Por otra parte, participaba activamente en la vida de ésta, y siempre estaba dispuesto a echar una mano cuando había que matar un cerdo o poner en orden la bodega. Para retribuir estos favores, la mujer del pastor y sus hijas le tejían bolsitas para su pipa, eligiendo los colores favoritos del joven: los mismos de la *Burschenschaft*.²³⁷ Se entendía igualmente bien con el pastor, aunque ya estaba demasiado lejos de la religión para que la actividad social de éste pudiera volverlo a la fe.

También era muy querido por la familia del cónsul, que lo recibía con mucho agrado. En la oficina daba muestras de un celo moderado, y aprovechaba la ausencia del jefe para extraer de su pupitre una botella de cerveza y un buen cigarro.²³⁸ Asimismo, le gustaba echarse una siestecita después del almuerzo, en una hamaca que había colgado en el granero.²³⁹ Por otra parte, practicaba muchos deportes: le gustaba apasionadamente la esgrima, atravesaba a nado el Weser,²⁴⁰ y los domingos hacía largas excursiones a caballo.²⁴¹ En su exuberancia juvenil, le gustaba burlarse de los filisteos, y como protesta contra las maneras y los aires circunspectos de éstos se dejó crecer, como un bohemio, el bigote. Al atardecer solía tocar algún instrumento, componía corales y era miembro de una sociedad de canto.²⁴² Además de su gusto por la poesía y la música, se interesaba por el dibujo, y su sentido de lo cómico se expresaba en caricaturas,

²³⁶ Cf. Zilsmeier, *Georg Gottfried Trevinarus*, Bremen, 1870.

²³⁷ Cf. *Mega*, I, t. II, p. 576. Carta a su hermana María, Navidad de 1838.

²³⁸ Cf. *ibid.*, p. 590. Carta a su hermana María, 7 de noviembre de 1839.

²³⁹ Cf. *ibid.*, p. 594. Carta a su hermana María, 20-25 de agosto de 1840.

²⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 595. Carta a su hermana María, 20-25 de agosto de 1840.

²⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 582. Carta a su hermana María, 10 de abril de 1839.

²⁴² Cf. *ibid.*, p. 577. Carta a su hermana María, 7 de enero de 1839.

en las cuales revelaba condiciones para subrayar, con unos pocos rasgos, el aspecto característico y ridículo de sus modelos.²⁴³ También frecuentaba de buen grado la Unión, el círculo local de los empleados jóvenes, donde bebía copiosamente, pero donde también leía los diarios extranjeros y realizaba, gracias a su excepcional facilidad para los idiomas, progresos tan rápidos en las lenguas extranjeras que sus cartas están salpicadas de expresiones, no sólo francesas e inglesas, sino también españolas, portuguesas, italianas y holandesas.²⁴⁴

Esta vida un poco desquiciada, que recuerda la que Marx llevó en Bonn, no constituye, por otra parte, nada más que uno de los aspectos de su existencia. En realidad, esta disipación ocultaba la profunda crisis que, como Marx, estaba atravesando, y que como en él se traducían en duras luchas interiores. Al igual que Marx, Engels sentía entonces, ante todo, la necesidad de ver claro en sí mismo y de liberarse del poder de las fuerzas que estorbaban su libre desarrollo. Pero en vez de buscar, como aquél, la solución de los problemas que se le planteaban en el plano abstracto de la filosofía encerrándose en su habitación, Engels no se aislaba del mundo y se esforzaba por resolverlo mediante un análisis de sus relaciones con la realidad inmediata.

Tenemos el cuadro de su vida que presentan las cartas que escribía entonces a su hermana María y a los hermanos Gräber. Las dirigidas a su hermana María, a la cual trata a menudo de «gansita», pues la considera demasiado tonta para comprender los graves problemas religiosos y políticos, nos dan —en un tono ameno— una imagen de su existencia diaria; mientras que las enviadas a los hermanos Gräber nos describen las luchas interiores que a travésaba en ese entonces y nos permiten seguir paso a paso, por así decirlo, la lenta evolución cuyo curso le llevaría a liberarse progresivamente de las concepciones religiosas y políticas de su familia.

²⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 485-621. Las caricaturas que acompañan sus cartas a los hermanos Gräber y a su hermana María.

²⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 588. Carta a su hermana María, 28 de noviembre de 1839.

Su liberación en el plano político se realiza en un principio, a diferencia de Marx, a través de su apego a las tradiciones nacionales. Continúa, como en Barmen, interesándose por los libros populares, cuyos héroes, especialmente Fausto y Sigfrido, se le aparecen como símbolos de la lucha por la libertad.²⁴⁵ Esto marca en él un primer paso hacia la liberación, que se caracteriza, como en los primeros utopistas, por el hecho de que el ideal que debe realizar no está situado en el futuro, sino que se retrotrae a un pasado lejano, a una ilusoria Edad de Oro.

Se entusiasma al mismo tiempo por la *Burschenschaft*, que también se vincula, muy de cerca, a las tradiciones nacionales, y en las cartas a su hermana María y a los hermanos Gräber manifiesta su fervor por los colores entonces prohibidos de la *Burschenschaft*: el negro, el rojo y el gualda, en los cuales ve el símbolo de la idea de libertad.²⁴⁶ Esto le lleva a ocuparse de las cuestiones políticas del día, en especial del conflicto del rey de Hanóver con los profesores de Gotinga, y de la lucha entre el Estado prusiano y el arzobispado de Colonia; y adopta, de entrada y francamente, el partido del liberalismo.²⁴⁷

Asimismo, entra en contacto con el movimiento de la Joven Alemania, cuyo carácter superficial y rutilante le había desagradado al comienzo, pues no respondía a su deseo de acción, que lo llevaba, no sólo a criticar, sino también a suprimir el estado de cosas existente.²⁴⁸

²⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 488-489. Carta a F. Gräber, 17-18 de septiembre de 1838.

²⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 607. Carta a su hermana María, 28 de diciembre de 1810.

²⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 485. Carta a F. y W. Gräber, 1 de septiembre de 1836: «He comprado recientemente el folleto escrito por Jakob Grimm en su propia defensa. Es extraordinariamente hermoso, y tiene una fuerza que se encuentra rara vez. Hace poco, en una librería, he leído por lo menos siete folletos sobre el conflicto de Colonia. N.B. — Ya he leído aquí algunas cosas, sobre todo de literatura que conozco bien, que nunca se publicarían aquí, ideas completamente liberales y magníficas reflexiones sobre este pésimo rey de Hanóver».

²⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 496-497. Carta a F. Gräber, del 20 de enero de 1839: «¡Los Jóvenes Alemanes de Berlín forman un hermoso grupo! Quieren convertir nuestro tiempo en una época de situaciones nuevas y de relaciones más matizadas, lo cual significa para ellos más o menos esto: lanzamos al mundo

Al mismo tiempo, siente nacer en él el gusto por la poesía y ruega a los hermanos Gräber que le envíen una recopilación de sus poemas.²⁴⁹ Sus poesías tienen al principio un carácter satírico. Efectivamente, se complace en enviar durante un semestre, con el seudónimo de Theodor Hildebrandt, a una insignificante publicación local, *El mensajero de Bremen*, poemas moralizantes en los que se burla de esa misma publicación.²⁵⁰ Pronto se termina cansando de esta broma y a finales de abril envía a un periódico competidor un poema final en el que revela su engaño.²⁵¹

También había enviado antes a un suplemento de ese mismo periódico de la competencia, el *Bremisches Unterhaltungsblatt*, su primer poema político, *Los beduinos*, que se publicó el 16 de septiembre de 1838, casi inmediatamente después de su llegada a Bremen.

Este poema revela la profunda influencia que tiene sobre él Freiligrath, quien, como hemos visto, era el ídolo de la juventud de Barmen, y a quien Engels también trataba de imitar. Es así que elige, como aquél, paisajes exóticos como tema de sus poemas; y no se conforma, como el poeta —que está muy por encima de él por la ligereza,

nuestros escritos y, a fin de poder ennegrecer las carillas, escribimos cosas que no existen y que bautizamos con el nombre de “situaciones” [...]. Ese Theodore Mundt, con sus relatos sobre Taglioni, no es más que un tinterillo [...]. Y ese Heinrich Laube sólo sabe describir personajes irreales, componer malos cuentos para relatar sus viajes, y acumular tantas tonterías que uno tiembla [...]».

²⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 490. Carta a los hermanos Gräber, 18 de septiembre de 1838.

²⁵⁰ Estos poemas se han perdido porque esta hoja, que sólo se publicó desde mediados de enero hasta finales de abril de 1839, desapareció sin dejar rastro. Escribió a su hermana María el 12 de febrero de 1839: «Este *Mensajero* está lleno de estupideces. En la oficina me divierto haciendo poemas donde me burlo de él mientras hago como que lo elogio [...]. Se los envío bajo el seudónimo de T. Hildebrandt y él los imprime, no viendo más que lo que quiere ver» (Cf. *ibid.*, p. 580). Conocemos uno de estos poemas, *A los enemigos*, enviado al periódico el 24 de febrero de 1839 y reproducido el 27 de febrero en una hoja competidora, el *Bremisches Unterhaltungsblatt* (Cf. *ibid.*, p. 9).

²⁵¹ Este último poema, *El mensajero de la ciudad*, apareció el 27 de abril de 1839 en el *Bremisches Unterhaltungsblatt* (Cf. *ibid.*, p. 10).

el color, el ritmo y la fuerza de los versos—, con evocar estos paisajes, sino que utiliza el cuadro para celebrar la actividad libre, forma en que se expresaban entonces sus primeras aspiraciones a la libertad.

En *Los beduinos* opone Engels la vida libre y orgullosa que antiguamente llevaban estos hombres en su patria con la servidumbre que les ha sido impuesta en la actualidad. La oposición entre la libertad y la servidumbre adquiere aquí un carácter literario que recuerda las primeras sátiras políticas de Marx. Se manifiesta, en efecto, bajo la forma de una oposición entre los beduinos, convertidos en actores de teatro, y un público de filisteos que aplaude con indiferencia las piezas de Kotzebue, ese mediocre ayuda de cámara del zar, y las de Schiller, cantor de la libertad.²⁵²

*Ahora suena la campana, y de pronto
el cortinaje de seda asciende rápidamente.
Y expectantes y en silencio, todos
esperan que la velada comience.*

*Ningún Kotzebue dirige la escena
para hacer que rija la alegre grada;
ningún Schiller de rostro serio se acerca
para derramar sus áureas palabras.*

²⁵² Cf. *ibid.*, pp. 486-487. Carta a los hermanos Gräber, 17-18 de septiembre de 1838: «La idea principal es la oposición entre los beduinos en su estado actual y un público que les es completamente ajeno. He subrayado también, con una ligera ironía, el contraste entre Kotzebue y sus partidarios y Schiller, que representa el buen principio teatral, y resalta la dolorosa impresión del contraste que hay entre el estado en el que se encuentran los beduinos y su situación anterior». Esta crítica a la baja literatura y al gusto vulgar del público se halla en la carta del 24 de abril de 1839 a F. Gräber, en la que ataca en particular a Raupach: «La miserable transformación de la obra [*Fausto*] se debe a Raupach; este hombre repugnante se mete en todo y no sólo maltrata a Schiller tomando prestadas sus imágenes y pensamientos, sino que también maltrata a Goethe» (Cf. *ibid.*, p. 506). Cf. también el fragmento de tragicomedia, *Sigfrido, el de piel dura*, de mayo de 1839 (Cf. *ibid.*, pp. 510-511).

*Hijos del desierto, orgullosos y libres,
se acercan a saludar, cara a cara;
pero su noble orgullo ya no existe
ni su libertad, ya entera borrada.*

*Saltan al compás que les marca el dinero,
como antaño ese muchacho entre dunas brincaba;
están ahora todos en completo silencio
excepto el que una melodía fúnebre canta.*

*El público, con asombro y sorpresa
por lo que estos acróbatas hacen,
como a Kotzebue y sus bagatelas,
del mismo modo les aplauden.*

*Nómadas ligeros de las tierras del desierto,
desafiasteis la luz en su cénit, que es fiera,
a través de las ardientes arenas de Marruecos,
por valles donde se mecen las palmas datileras.*

*Y otrora, por el paradisiaco jardín
de Bled-el-Djerid avanzasteis;
en audaces incursiones vuestro ingenio vi,
y vuestros corceles fueron orgullosos al combate.*

*Allí os sentabais, bajo la luz que la luna derrama,
cerca de las fuentes, a la sombra de las palmeras,
mientras labios hermosos, con hábil gracia
tejían una guirnalda de hermosas leyendas.*

*Durmiendo en las estrechas tiendas yacíais
en los brazos del amor, rodeados de sueños,*

*hasta que el amanecer introdujo el día
y sonó el bramante rugir de los camellos.*

*¡Vuelvan a su hogar, huéspedes extranjeros:
vuestros vestidos del desierto no se corresponden
con los abrigos parisinos y nuestros chalecos
ni con nuestra literatura vuestras canciones!*²⁵³

Es esta última estrofa la que dio a la poesía todo su significado; por eso Engels estaba furioso con los editores del periódico que, por su propia voluntad, habían reemplazado esta estrofa por una estrofa insignificante que privaba al poema de su carácter.²⁵⁴

El mismo Engels no estaba muy contento con este poema, y como el joven Marx en la carta a su padre, critica con bastante severidad su composición en una carta a F. Gräber. Se da cuenta de que no es un gran poeta; pero como estaba mucho más dotado para la poesía que Marx, en quien la experiencia de la vida se transformaba en abstracción, no renunció inmediatamente, como éste, a un género literario que todavía le procuraría muchas satisfacciones.²⁵⁵

En otro poema escrito en tercetos, *Florida*, trata el mismo tema de la oposición entre los pueblos primitivos, que en otros tiempos vivían libres, y los europeos que los han sometido y que viven ellos mismos

²⁵³ Cf. *ibid.*, pp. 489-490. Carta a los hermanos Gräber, 17-18 de septiembre de 1838.

²⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 8: «Saltan al compás que les marca el dinero / y no al del impulso primordial de la Naturaleza. / Sus ojos están vacíos, y todos en silencio, / excepto el que canta la canción de su pena». Cf. *ibid.*, p. 487. Carta a F. Gräber, 17-18 de septiembre de 1838.

²⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 487-488. Carta a F. Gräber, 17-18 de septiembre de 1838: «Mi poesía me desespera, y dudo cada vez más de mis dones poéticos tras haber leído las dos disertaciones de Goethe *A los poetas jóvenes*, en las cuales me encuentro excelentemente descrito. Estas disertaciones me han hecho comprender que no soy más que un rimador. De todos modos, no dejaré de versificar, pues, como dice Goethe, uno siempre experimenta placer cuando ve impreso un poema suyo en un diario».

como esclavos.²⁵⁶ Esta oposición ya no se presentaba en el plano literario, sino que se trasponía a un plano político.

Oprimidos por los blancos, los habitantes de la Florida, los seminolas, juran vengarse y matar a todo blanco que desembarque en sus costas. La primera víctima es un joven alemán miembro de la *Burschenschaft*, que después de haber estado preso siete años se expatria a América con la esperanza de vivir allí libremente. El joven escapa a un naufragio, pero es capturado por los seminolas, que lo condenan a muerte. Ante este nuevo golpe del destino, el joven se dice:

*Vine aquí esperando llegar a ser libre,
pero quienes combaten por esa libertad
con la muerte, con la muerte me reciben:
los pecados de mis hermanos así me hacen pagar.*²⁵⁷

A partir de entonces, Engels se libera cada vez más rápidamente, al precio de una lucha siempre dura, de las concepciones reaccionarias, para orientarse, cada vez con más claridad, hacia un liberalismo democrático. Ya en abril de 1839 expresa, en una carta a F. Gräber, su entusiasmo por las ideas liberales y democráticas.

Estas ideas del siglo [...] —escribe Engels— se basan en los derechos naturales de los hombres, y se oponen a todo lo que contradicen estos derechos en la sociedad actual. Forman parte de dichas ideas, en primer término, la participación del pueblo en la administración del Estado, es decir, la Constitución, además de la emancipación de los judíos, la abolición de toda coacción religiosa y de la aristocracia del dinero. ¿Quién puede oponerse a esto? [...] No puedo dormir de noche; hasta tal punto me siento agitado por estas ideas del siglo; cuando estoy en el correo y veo los escudos prusianos se apodera de mí el espíritu de la libertad, y cada vez que leo un diario procuro averiguar en qué forma se desarrolla la libertad.²⁵⁸

²⁵⁶ Cf. *ibid.*, pp. 493-495. Carta a F. Gräber, 20 de enero de 1839.

²⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 495.

²⁵⁸ Cf. *ibid.*, pp. 503-504. Carta a F. Gräber, 89 de abril de 1839.

Al condenar el pietismo, en el que ya sólo ve un sostén de la reacción, Engels adopta a la vez una concepción racionalista y liberal de la religión, y escribe al efecto, en esa misma carta a Friedrich Gräber:

Te lo digo, Friedrich: si te haces pastor, podrás ser tan ortodoxo como quieras; pero si te conviertes en uno de esos pietistas que insultan a la Joven Alemania y que hacen del *Diario evangélico* su oráculo, entonces tendrás que vértelas conmigo. Yo nunca he sido pietista; durante un tiempo fui místico, pero es cosa del pasado. Ahora soy un supranaturalista convencido y relativamente muy liberal.²⁵⁹

Por esta carta puede verse en qué forma se iba desprendiendo de los dogmas y se convertía al mismo tiempo en un partidario franco de la Joven Alemania, cuyas ideas adoptaba, orientándose hacia un liberalismo religioso y político a la vez.

Estas nuevas concepciones, que avivan en él el ardor combativo, encuentran su expresión en un fragmento de la tragicomedia *Sigfrido, el de piel dura*, que envía a F. Gräber el primero de mayo de 1839.²⁶⁰

Contrariamente a los primeros poemas, *Los beduinos* y *Florida*, en los cuales el deseo de liberación y de libertad se expresaba en forma elegíaca, su deseo de combatir por liberarse se manifiesta aquí a través de los rasgos del héroe máximo de la leyenda alemana, el joven Sigfrido, que rompe todos los obstáculos que se le oponen. Describe con entusiasmo la forma en que Sigfrido abandona el castillo de su padre y se precipita impetuosamente al torbellino de la vida yendo al encuentro de su destino, y hace decir a Sigfrido, que se compara a un torrente desencadenado que barre con todos los obstáculos:

*Se precipita el torrente salvaje,
impetuoso, por la garganta boscosa,
ruge y así se despeja el pasaje,
pues ante él se derrumban los pinos.*

²⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 504.

²⁶⁰ Cf. *ibid.*, pp. 507-510: Carta a F. Gräber, 23 de abril-1 de mayo de 1839.

*Quiero ser como ese torrente,
y abrirme yo solo mi camino.*²⁶¹

Este deseo de luchar que se expresaba aún en forma vaga, adquirirá muy pronto un carácter más preciso, pues Engels participará en el movimiento liberal y democrático.

En su lucha por llegar a la verdad y a la libertad, Engels se había librado primero del estrecho pietismo que reinaba en su familia y de la estricta ortodoxia que había encontrado en Bremen.

Esta liberación religiosa, nacida de su deseo de vivir más libremente y de seguir los impulsos de su ser, estaba acompañada en él por un esfuerzo de liberación de carácter más amplio, que lo llevaba a evocar las figuras de los héroes de la Antigüedad griega y germánica, que simbolizaban para él la libertad. Esta aspiración a la libertad comienza a adquirir un carácter político cuando se encarna en el ideal de la *Burschenschaft*, con la que se entusiasma durante un tiempo.

Esta concepción más precisa de la libertad, de una libertad ya no vagamente humana, sino concebida en su oposición a las tendencias reaccionarias de la época, que eran las de su familia y las de su ambiente en Bremen, lo acercan al movimiento de la Joven Alemania, que representaba las tendencias liberales de la Alemania de entonces, y que al principio le había resultado antipática por su carácter más brillante que profundo, que no respondía a su anhelo de acción.

Al mismo tiempo que llega, así, a un liberalismo político fuertemente teñido de democratismo —pues siempre se inclina a defender, no los intereses específicos de la burguesía sino, más generalmente, los del pueblo, y en particular los de la clase obrera, cuya explotación conocía y condenaba— se aleja de todo dogmatismo religioso, manteniéndose durante cierto tiempo apegado a un supranaturalismo, es decir, a una creencia en Dios desprendida de todo dogma.

Este paso al liberalismo político-religioso le llevará muy pronto más allá de la Joven Alemania: le arrastra a la lucha filosófico-política que la izquierda hegeliana, en formación, empezaba a desarrollar.

²⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 508-509.

CAPÍTULO TERCERO

LA FORMACIÓN DE LA IZQUIERDA HEGELIANA

La entrada de Karl Marx y Friedrich Engels en la nueva vida que habría de llevarlos a participar directamente en el movimiento liberal y democrático coincidía con la prosperidad económica de Alemania, favorecida por la creación en 1834 de la Unión Aduanera, y el despertar del liberalismo alemán.

Vencido en el terreno político tras el Festival de Hambach, en 1832, el movimiento liberal y democrático había dado pruebas de gran actividad en el terreno literario con la Joven Alemania, que oponía al romanticismo reaccionario y al conservadurismo del Estado prusiano y de la Iglesia los principios de la Revolución Francesa.

Reducida al silencio por la prohibición de la publicación de sus libros en 1835, la Joven Alemania sería remplazada por un movimiento político liberal, de carácter no ya literario, sino filosófico: el movimiento de la izquierda hegeliana, que se esforzaría por adaptar la filosofía hegeliana al liberalismo.

Por intermedio de este movimiento, en el que habrían de participar activamente Marx y Engels, serían conquistados por el radicalismo filosófico y político, y en el ámbito de este movimiento se desarrollaría su pensamiento y su acción durante el primer período de su actividad política.

Después del rápido fracaso de la izquierda hegeliana, Marx y Engels se apartarían del liberalismo burgués, orientándose hacia el comunismo y asumiendo la defensa de los intereses de clase del proletariado.

Tras la muerte de su padre, seguida muy pronto por la de Gans en 1839, Marx abandona casi por completo sus estudios jurídicos para dedicarse al estudio de la filosofía. Exento del servicio militar por una dolencia cardíaca,²⁶² sigue en el semestre del verano de 1838 el curso obligatorio de lógica dictado por Gabler —uno de los discípulos más mediocres de Hegel—, un curso de derecho prusiano a cargo de Gans y un curso de Karl Ritter sobre geografía general.²⁶³

Al renovar el estudio de la geografía, que hasta entonces había tenido un carácter esencialmente descriptivo, Karl Ritter (1779-1859) consideraba, inspirándose en la filosofía de Schelling, las distintas partes del mundo como organismos vivos que determinan la vida y la historia de sus habitantes, y pensaba que los grandes acontecimientos históricos están esencialmente condicionados por sus factores geográficos. Aunque seguía siendo profundamente idealista en su concepción general del mundo y de la historia, en los cuales veía la expresión de la voluntad divina, la doctrina de Ritter permitía deducir, por la correlación que establecía entre la evolución humana y el medio natural, los lineamientos de una concepción materialista del mundo, y es posible pensar que estos cursos no dejaron de tener influencia sobre Marx en el movimiento que muy pronto lo llevaría del idealismo hegeliano al materialismo histórico.

Durante el semestre del invierno de 1838-1839, Marx sigue sólo un curso de derecho de sucesión, dictado por Rudorff —mediocre discípulo de Savigny²⁶⁴— y, tras la muerte de Gans, un curso de su amigo Bruno Bauer sobre Isaías en el semestre del verano de 1839 y otro de Geppert sobre Eurípides en el semestre del invierno de 1840-1841.

²⁶² Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 230 y ss. Carta de Henriette Marx a Karl Marx, 15-16 de febrero de 1838. Además de esta dolencia, Marx tenía la vista débil.

²⁶³ Cf. Karl Ritter, *Die Erdkunde im Verhältniß zur Natur und zur Geschichte des Menschen* (1817).

²⁶⁴ Cf. *Anales de Halle*, 31-5-1839. *La Facultad de Derecho de Berlín*, p. 513: «Rudorff representa la tendencia extrema de la escuela histórica del derecho, tiene todos los defectos sin poseer el espíritu de Savigny, sus lecciones carecen de vida y su único interés reside en los numerosos detalles que de ellas se pueden extraer».

Con una intensidad aún mayor que la demostrada en el primer año de su estancia en Berlín, continúa sus estudios fuera de la Universidad, la cual abandona casi por completo.

El centro de su actividad es entonces el Club de los Doctores, cuyos principales miembros eran B. Bauer, Rutenberg y Köppen, y que, en el medio estrecho y servil que reinaba entonces en Berlín, constituían un grupo intelectual independiente y vital.

Aunque mucho más joven los demás miembros del Club —sólo tenía veinte años, mientras que el promedio de la edad de los demás era de treinta—, Marx se impuso desde el primer momento a ellos por su fuerte personalidad y fue admitido como un igual.

Todos estos jóvenes doctores en filosofía, historia o teología eran fervientes adeptos de la filosofía hegeliana, la que había dado —así les parecía a ellos— una solución definitiva de los problemas esenciales.

Esta filosofía gozaba entonces del favor del gobierno prusiano; se había convertido en la filosofía oficial del Estado, y el ministro de Instrucción Pública y Cultos, Altenstein, favorecía el acceso de los hegelianos a las principales cátedras universitarias.

Sin embargo, el rápido desarrollo económico y social, que hacía estallar poco a poco las contradicciones internas de esta filosofía, conmovería los fundamentos del monumental sistema edificado por Hegel y llevaría a su disolución y derrumbe.

A pesar de los esfuerzos de Hegel por establecer un compromiso perdurable —entre su sistema de tendencia reaccionaria y su concepción del desarrollo orgánico y dialéctico del mundo—, esta conciliación tenía que ser precaria y momentánea.

Ya quebrada por la Revolución de 1830, que había señalado el fin de la Restauración y el sistema de la Santa Alianza, su doctrina no resistiría los efectos del despertar económico, político y social de Alemania después de 1830. Mientras los rápidos progresos de la ciencia de la naturaleza traían la ruina de las construcciones especulativas de su *Filosofía de la Naturaleza*, el desarrollo económico —que favorecía, con el ascenso de la burguesía, el del liberalismo— tornaba imposible el compromiso establecido por Hegel entre un sistema político conservador y un método dialéctico revolucionario.

La concepción hegeliana del desarrollo dialéctico de la historia implicaba, en efecto, un devenir incesante, un cambio continuo al cual no se puede asignar como límite y como fin una forma determinada. Por el progreso dialéctico, toda realidad de orden económico, político o social tiende, en efecto, a perder el carácter de necesidad, a la vez histórica y lógica, que tiene en determinado momento; deviene, por lo tanto, irracional y debe ceder su lugar a una nueva realidad, destinada a su vez a desaparecer un día. Pero contrariamente a esta concepción dialéctica, Hegel, que se inclinaba cada vez más hacia el conservadurismo, tendía a atribuir a las instituciones de su tiempo, en especial a la religión cristiana y al Estado prusiano, un valor absoluto, y a detener en ellos la marcha de la historia.²⁶⁵

La contradicción entre el sistema político reaccionario y el método dialéctico revolucionario debía provocar una escisión en el seno de la escuela hegeliana entre una derecha conservadora, compuesta de discípulos ortodoxos apegados a la doctrina del maestro, y una izquierda progresista que se esforzó por adaptar dicha doctrina a las tendencias liberales de la burguesía mediante una disociación de la filosofía hegeliana, cuyos elementos conservadores arrojó a un lado para conservar sólo la dialéctica revolucionaria.

La doctrina de Hegel, tomada en su conjunto, dejaba abundante margen para que en ella se albergasen las más diversas ideas prácticas de partido: y en la Alemania teórica de aquel entonces había sobre todo dos cosas que tenían una importancia práctica: la religión y la política. Quien hiciese hincapié en el sistema de Hegel podía ser bastante conservador en ambos terrenos; quien considerase como lo primordial el método dialéctico, podía figurar, tanto en el aspecto religioso como en el aspecto político, en la extrema oposición [...]. Hacia fines de la década de 1830, la escisión de la escuela hegeliana fue haciéndose cada vez más patente. El ala izquierda, los llamados jóvenes hegelianos, en su lucha contra los ortodoxos pietistas y los

²⁶⁵ Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 687.

reaccionarios feudales, iban echando por la borda, trozo a trozo, aquella postura filosófica elegante de retraimiento ante los problemas candentes del día, que hasta allí había valido a sus doctrinas la tolerancia y hasta la protección del Estado [...]. La lucha seguía dirimiéndose con armas filosóficas, pero ya no se luchaba por objetivos filosóficos abstractos; ahora se trataba ya, directamente, de acabar con la religión heredada y con el Estado imperante [...]. La política era una materia muy espinosa; por eso los disparos principales se dirigían contra la religión.²⁶⁶

Sólo progresivamente, en el transcurso de una lucha política, que al comienzo tuvo un aspecto filosófico y religioso, operó la izquierda hegeliana esta transformación de la doctrina de Hegel y la convirtió en el arma de combate del liberalismo.

Discípulos entusiastas de Hegel, los Jóvenes Hegelianos al principio tomaron posición contra su maestro en forma indirecta, oponiendo —a la manera de Heinrich Heine, e imitándolo— al Hegel exotérico, que había hecho concesiones cada vez más grandes a la reacción, un Hegel esotérico, un Hegel más oculto, cuyo pensamiento secreto había de captar, y a quien ellos celebraban como un pensador revolucionario.²⁶⁷ Sólo después de que la intensificación de la lucha política hizo insostenible este compromiso, lo rechazaron y pasaron a una crítica directa de la filosofía hegeliana en su conjunto.

Esta forma ideológica de combate político, que ya se había manifestado en el dominio del derecho por la lucha entre Gans y Savigny, estaba determinada por la debilidad de la burguesía, incapaz de llevar el combate al terreno político, y por el gobierno reaccionario, que prohibía toda discusión política.

La separación entre la derecha y la izquierda hegeliana, ya esbozada con Gans —que sostenía contra Hegel y los hegelianos ortodoxos que las ideas liberales eran una expresión nueva y un progreso de la

²⁶⁶ Cf. Engels, *Ludwig Feuerbach*, op. cit., p. 689.

²⁶⁷ Cf. H. Heine, *Contribución a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania*.

Idea Absoluta—, se dio en el ámbito de la religión, donde se desarrolló el verdadero combate, la lucha decisiva entre las dos tendencias.

Como era menos peligroso criticar a la Iglesia y a sus dogmas que al Estado y a sus instituciones, los Jóvenes Hegelianos, como los enciclopedistas franceses del siglo XVIII, dirigieron sus ataques contra la religión antes de plantear la lucha en el terreno político. Por otra parte, al proceder así continuaban, aunque de modos distintos, la lucha antirreligiosa que habían llevado a cabo los escritores de la Joven Alemania que se inspiraban en el sansimonismo.

El litigio surgió en primer lugar sobre el punto que consistía en saber si, como lo sostenía Hegel, la religión y la filosofía tenían la misma esencia, o si, por el contrario, eran de naturaleza fundamentalmente diferente e incompatible entre sí.

Siguiendo los intentos realizados por los racionalistas alemanes del siglo XVIII, en particular Lessing y Kant, de reconciliar razón y fe, en su *Filosofía de la religión* Hegel se esforzó por reducir la fe a la razón, la religión a la filosofía, justificando desde el punto de vista racional la religión, cuya expresión más alta veía en el cristianismo.

Asimiló el contenido de la religión al de la filosofía, y afirmó que eran idénticas en su esencia, puesto que ambas eran una revelación de Dios, y sólo las separaba una diferencia de forma: la religión revelaba en forma de símbolos el contenido racional de la filosofía.

La filosofía y la religión tienen un contenido, una finalidad y un interés comunes: la verdad eterna considerada en su objetividad, es decir, Dios, Dios sólo y su explicación. Al explicar la religión, al desarrollar su contenido, la filosofía se explica a sí misma, del mismo modo que, al explicarse, explica la religión [...]. Por eso religión y filosofía son una sola cosa: la filosofía es en sí misma un servicio divino [...]. La filosofía es, por tanto, idéntica a la religión, y la única diferencia consiste en que sirve a Dios de modo distinto [...]. En su modo particular de servir a Dios radica la diferencia entre ambas.²⁶⁸

²⁶⁸ Cf. Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, 1928, t. I, pp. 37-38.

Mediante esta asimilación de la religión a la filosofía, Hegel se había visto obligado a eliminar el lado místico de la religión y a transformar los dogmas en símbolos que expresaban en forma sensible los conceptos fundamentales de la filosofía. De esta manera, convierte a Dios en el símbolo de la Idea Absoluta, a la Trinidad en el símbolo del movimiento dialéctico de la tríada por el cual se realiza la unidad de los contrarios, a Cristo y la Encarnación en el símbolo de la unión de lo universal y lo particular realizado por la idea concreta, a la Redención en el símbolo del Espíritu que, superando el dualismo y la contradicción, accede al pleno conocimiento de sí mismo y así a la verdad eterna. Esta reducción de la religión a la filosofía, y esta asimilación de la filosofía a la religión, le valió a Hegel acerbos críticas, tanto de ortodoxos como de racionalistas, que no podían admitir que, como hacía él, se redujera la fe a la razón o la razón a la fe.

Los primeros ataques serían lanzados por los teólogos ortodoxos. Así, en 1822, el profesor de teología H. F. W. Hinrichs (1794-1861), al defender la tesis ortodoxa contra Hegel, sostuvo, en su libro *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft [La religión considerada en sus relaciones con la ciencia]*, que la religión era la expresión de una verdad superior a la verdad racional, pues constituía la única revelación de Dios. Después de él, otro profesor de teología, E. W. Hengstenberg, había criticado más incisivamente aún la filosofía de la religión de Hegel en el *Diario de la Iglesia evangélica*, fundado por él en 1827.²⁶⁹

También los racionalistas protestarían contra esta asimilación, pero con finalidades opuestas. El ataque primero y decisivo, hecho desde el punto de vista racionalista, fue el realizado en 1835 por David Strauss en su libro *Das Leben Jesu [La vida de Jesús]*, que habría de determinar, por las polémicas suscitadas en torno de él, la formación de la izquierda hegeliana.²⁷⁰

La doctrina hegeliana parecía tropezar con tres objeciones fundamentales. La primera se relacionaba con la concepción misma de

²⁶⁹ Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869), profesor de teología en Berlín desde 1824.

²⁷⁰ D. F. Strauss, *Das Leben Jesu*, ts. I y II, Tübinga, 1835-1836.

la religión. ¿Es posible –preguntaba Strauss– reducir a conceptos el contenido de la fe sin deformarla y, en tal caso, es posible encuadrar la verdad histórica y particular que representa una religión en los marcos de la verdad racional?

La segunda objeción se refería a la concepción de Cristo. ¿Cómo podía conciliarse la idea general de mediación entre Dios y el mundo, que representa para Hegel la persona de Cristo, con la existencia particular e individual del Cristo de los Evangelios?

Finalmente, si, como lo pensaba Hegel, Dios se realiza progresivamente en el curso de la historia humana, Cristo no puede representar nada más que un momento de esta realización, y no es posible, por lo tanto, atribuir a la religión cristiana un valor eterno y absoluto.

A estas objeciones se propuso dar una respuesta David F. Strauss en su libro *La vida de Jesús*. Inspirándose en la crítica del *Antiguo Testamento* emprendida en 1831 por el profesor de teología de Tübinga, C. Baur, que había procurado extraer y precisar el contenido histórico de la Biblia, Strauss extendió en su libro esta crítica al *Nuevo Testamento*, en particular a la época central y capital de la vida de Jesús. Se ubicó con su crítica en un plano no filosófico, sino histórico, y se propuso extraer de los Evangelios su contenido histórico real y, basándose en ellos, comprender la personalidad verdadera de Jesús.

Strauss se pronuncia contra la asimilación hegeliana, y sostiene que no es posible reducir los dogmas a conceptos filosóficos sin alterar profundamente el carácter y el contenido de la religión. En oposición a Hegel, que al estudiar la religión cristiana había pretendido pasar por alto su realidad histórica, y los relatos bíblicos y evangélicos, para limitarse a su contenido simbólico, Strauss consideraba que estos relatos constituían la esencia misma de la religión cristiana, y veía, en los Evangelios, no símbolos religiosos, sino mitos que traducían las aspiraciones profundas del pueblo judío.

Pero esto planteaba el problema de la historicidad de la persona de Jesús. En su respuesta a este problema, Strauss vaciló entre dos soluciones. Al comienzo pensó que la imagen de Cristo era incompleta y deformada, y se propuso extraer de los Evangelios la figura verdadera de Jesús. El fracaso de esta tentativa lo llevó a romper con

la concepción de un Jesús histórico. Retomó la noción de un Dios personal, cuya existencia se confunde con la de la humanidad, noción contenida implícitamente en la cristología hegeliana, y llegó a negar la historicidad de Jesús, a quien atribuía un valor puramente simbólico, sosteniendo, contra Hegel, que lejos de constituir la revelación total del Espíritu divino, Cristo sólo representa un momento esencial, y que únicamente la humanidad entera da, en el curso de su desarrollo, una imagen completa de Dios.²⁷¹

Este libro de Strauss asestó un serio golpe a la filosofía hegeliana. En efecto, se había roto la armonía establecida por Hegel entre la religión y la filosofía, al demostrar que éstas tenían, cada una de ellas, su carácter particular y su dominio propio, y que no eran reducibles la una a la otra. Al sostener, de este modo, que junto a la verdad racional y lógica existía una verdad histórica, que no coincidía necesariamente con ella, destruía igualmente la identidad establecida por Hegel entre la evolución histórica y el desarrollo racional, que está en la base de su doctrina. Finalmente, por la integración total de Dios en el desarrollo de la humanidad, lo que implicaba la negación de un principio primero exterior y superior al hombre, despojaba al hegelianismo de su carácter metafísico y trascendental, y conmovía con su crítica a la religión cristiana, a la cual negaba un valor absoluto, uno de los puntos de apoyo del sistema conservador de Hegel.

Al socavar de esta manera la base del edificio laboriosamente construido por Hegel, David Strauss —a pesar de que personalmente no era un temperamento muy combativo— abrió el camino para el ataque que la izquierda hegeliana lanzaría contra el conjunto del sistema hegeliano.

El libro de Strauss suscitó ardientes polémicas y fue violentamente atacado, ante todo por los ortodoxos y los pietistas. Por un movimiento análogo al que se había producido a comienzos del siglo XIX en el catolicismo, que combatió, por medio del ultramontanismo, las tendencias racionalistas del siglo XVIII, los ortodoxos pro-

²⁷¹ Cf. A. Ruge, *Sämmtliche Werke*, t. V, pp. 42-43.

testantes, replegándose en un luteranismo intransigente y acercándose al pietismo, se elevaron contra la pretensión de la ciencia de llevar sus investigaciones al terreno de la religión y criticar los dogmas de ésta. Su jefe, Hengstenberg, profesor de teología en Berlín, partidario de un régimen autoritario para el Estado y para la Iglesia, y que combatía en el *Diario de la Iglesia evangélica* todas las tendencias racionalistas y liberales, atacó con más violencia que nunca la doctrina de Hegel, y demostró que, al reducir la fe a la razón, la doctrina hegeliana transformaba el cristianismo en un vago panteísmo que, como lo mostraba el libro de David Strauss, llevaba directamente al ateísmo. A fin de defenderse contra este ataque, los hegelianos ortodoxos, deseosos de mantener la unión establecida por Hegel entre la religión y la filosofía, se esforzaron por defender esa unión tanto contra Hengstenberg como contra David Strauss, a quien acusaron de deformar el pensamiento de Hegel. Es lo que hizo, en particular, Bruno Bauer, quien publicó entonces, en colaboración con su maestro, Marheineke, profesor de teología en Berlín, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst* [*La doctrina de la religión y el arte Hegel*] y defendió, en la *Zeitschrift für spekulative Theologie* [*Revista de la teología especulativa*], la doctrina hegeliana. Bauer defendió, en esta revista y en los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* [*Anales de crítica científica*], el punto de vista apologético contra Strauss, y negó a la crítica el derecho de atacar los dogmas, lo cual le valió una réplica agria del autor de la *Vida de Jesús*.²⁷²

En ocasión de esta polémica suscitada en torno del libro de Strauss, se formó el grupo de los hegelianos liberales, los Jóvenes Hegelianos, quienes formarían la izquierda hegeliana. Pronunciándose a la vez contra los cristianos ortodoxos, que pretendían subordinar la filosofía a la religión, y contra los hegelianos conservadores, que

²⁷² Cf. Artículos de B. Bauer en la *Revista de teología especulativa* (años 1836-1838) y en los *Anales de crítica científica*, diciembre de 1835, n.ºs 109-113, mayo de 1836, n.ºs 86-88. Respuesta de David F. Strauss, cf. D. F. Strauss, *Streitschriften*, Heft III, pp. 101-120, Tübinga, 1836. *Anales de Hall*, 5 de octubre de 1838, p. 1090, *Strauss y Bauer*.

querían asimilar la religión a la filosofía, los Jóvenes Hegelianos tomaron partido, en esta polémica, a favor de David Strauss y reivindicaron con él el derecho de la filosofía y la ciencia a someter la religión a un análisis crítico.

Después de este primer ataque de Strauss a la filosofía hegeliana, los Jóvenes Hegelianos habrían de modificar muy profundamente también la doctrina de Hegel en otro punto.

El problema fundamental que se les planteaba para adaptar la filosofía hegeliana al liberalismo consistía en suprimir la contradicción implícita en esta filosofía, entre el desarrollo dialéctico, que entraña un progreso continuo, y el sistema político conservador, para lo cual era preciso separar el método dialéctico y el sistema, y extender al futuro el movimiento dialéctico de la Idea, que Hegel había detenido en el presente.

En su doble deseo de justificar el presente y combatir el dogmatismo y la utopía, Hegel había restringido la aplicación de la dialéctica a la explicación del pasado y del presente, y vedado al filósofo la especulación sobre el porvenir:

Sólo cuando irrumpe el ocaso –dice Hegel– inicia su vuelo el búho de Minerva.²⁷³

Con esto quería decir que la filosofía debe limitarse a comprender lo que es, a registrar la obra de la Razón tal como ésta se manifiesta en la Historia, y que no debe anticipar la marcha de la Idea, subordinando el desarrollo de la Historia a un ideal imaginario.²⁷⁴

²⁷³ Cf. Hegel, *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*, p. 77.

²⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 74-77: «[...] la filosofía, por cuanto es el *desentrañar de lo racional*, es precisamente por ello el *comprender de lo presente y real* y no el estatuir de un *más allá*, el cual Dios sabe dónde debería estar [...]. Concebir *lo que es*, es la tarea de la filosofía, pues *lo que es*, es la razón [...]. Es tan insensato figurarse que una filosofía cualquiera sobrepasará su mundo actual como figurarse que un individuo saltará por encima de su tiempo [...]. Si su teoría [...] lo sobrepasa, si se construye un mundo *como éste debe ser*, ese mundo existe, pero sólo en su opinar, [...] que permite imaginar lo que se quiera».

Desplazando el campo de la dialéctica hegeliana para convertirla en un instrumento de acción, en un arma de combate contra la reacción, los Jóvenes Hegelianos pensaban que debía servir, no sólo para deducir el presente del pasado, sino también para inferir el futuro a partir del presente para determinar la marcha racional de la Historia.

Como no encontraban en la burguesía alemana, en razón de su debilidad y de sus tendencias semiconservadoras, el apoyo revolucionario que los enciclopedistas franceses del siglo XVIII hallaron en la burguesía francesa, el movimiento de la izquierda hegeliana estaba destinado a ser un movimiento esencialmente ideológico.

Impregnados de la doctrina hegeliana, y sin poner en duda el poder omnímodo del Espíritu para transformar el mundo, los Jóvenes Hegelianos, incapaces de llevar el combate al plano político y social, se mantenían, en su lucha, en el plano conceptual, y pensaban que, como el desarrollo de las ideas determinaba el de la realidad, bastaba eliminar teóricamente los elementos irracionales incluidos en lo real para dar a la marcha de la Historia un carácter racional.

Al oponer el desarrollo dialéctico de las ideas al sistema conservador hegeliano, extraían de la filosofía de Hegel una doctrina de acción adaptada a las aspiraciones liberales de la burguesía, y transformaban, por un curioso giro de los acontecimientos, una filosofía que había servido para justificar la política reaccionaria de la Santa Alianza en una doctrina revolucionaria.

Esta transformación revolucionaria de la filosofía de Hegel encuentra su primera expresión en *Prolegomena zur Historiosophie* [*Prolegómenos a la historiosofía*] (1838), de August von Cieszkowski.²⁷⁵

Él exponía en su libro la necesidad de sustituir la filosofía de Hegel, puramente especulativa, por una filosofía de la acción, y sostenía, contra Hegel, que la filosofía no debía limitarse a extraer del pasado las leyes de la historia, sino que debía apoyarse en éstas para transformar el mundo.

²⁷⁵ A. von Cieszkowski (1814-1894), *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlín, 1838. [Hay ed. castellana: *Prolegómenos a la historiosofía*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 2002.]

La Historia Universal –decía, retomando el pensamiento fundamental de Hegel– expresa el desarrollo de la Idea, del Espíritu. Hasta ahora lo ha hecho de un modo imperfecto, pues no ha sido la obra de la actividad consciente de los hombres, de su voluntad racional. Pero nos encontramos en el umbral de un nuevo período que se abre con Hegel, en el cual el hombre determinará la marcha racional de la historia.²⁷⁶

El mérito de Hegel ha consistido en extraer del pasado las leyes del desarrollo histórico, y su defecto fue el de considerar la actividad humana en forma de pensamiento y no de voluntad,²⁷⁷ y haber restringido la explicación de sus leyes a la explicación del pasado.

Para transformar el mundo es preciso apoyarse en estas leyes, deducir del pasado y del presente las líneas generales del futuro, y regular así en forma racional la actividad humana y, por ende, la marcha de la Historia.²⁷⁸ Cieszkowski pretendía así sustituir la filosofía hegeliana, sin influencia sobre los destinos humanos, por una filosofía de la acción, una filosofía de la actividad práctica, de la «praxis» (aquí aparece por primera vez este concepto, que sería retomado por Karl Marx), que permitía al hombre dirigir su destino.²⁷⁹

²⁷⁶ Cf. A. von Cieszkowski, *Prolegomena zur Historiosophie*, p. 30.

²⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 120: «Según Hegel la voluntad es sólo un modo de ser particular del pensamiento, lo cual es falso: por el contrario, el pensamiento es el que constituye no más que un momento de la voluntad, pues el pensamiento que quiere realizarse adquiere la forma de voluntad y de acción».

²⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 8-9: «En su obra, él [Hegel] nunca menciona el futuro; considera que la filosofía sólo puede aplicarse al estudio del pasado y que debe dejar el futuro completamente fuera de la especulación. Nosotros pretendemos, por el contrario, que sin el conocimiento del porvenir como momento de la historia, que constituye la realización de los fines últimos del hombre, no se puede llegar al conocimiento de la Historia Universal considerada en su totalidad espiritual y en su desarrollo orgánico racional. Por lo tanto, comprobar que se puede acceder al conocimiento del porvenir es indispensable si se quiere dar un carácter orgánico al desarrollo de la historia».

²⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 129: «Llegar a ser una filosofía práctica, o, mejor dicho, una filosofía de la actividad práctica, de la “praxis”, que ejerza una influencia

Esta filosofía de la acción, que permite al hombre colaborar a la historia universal, en lugar de ser su instrumento inconsciente, había encontrado, decía von Cieszkowski, una primera expresión en las nuevas doctrinas socialistas, en particular en la de Fourier, que tenía sin embargo, a su modo de ver, el defecto de seguir demasiado apegadas al presente, en vez de alejarse de él para determinar el futuro de modo puramente racional.²⁸⁰

Después del ataque de Strauss contra la filosofía hegeliana, la crítica de von Cieszkowski provocó, en otro plano, una transformación igualmente profunda de esta filosofía.

La filosofía de la acción, que estipulaba como tarea esencial de la filosofía la determinación del porvenir, oponiendo al Ser un Deber-Ser, al mundo presente un ideal que debe realizar, modificaba radicalmente, en efecto, la doctrina de Hegel, y la aproximaba a la de Fichte.

directa sobre la vida social; desarrollar la verdad en el dominio de la actividad concreta: ésta es la función que deberá desempeñar la filosofía en el futuro»; pp. 131-132: «La filosofía empezará a ser una filosofía aplicada [...] y a ejercer su influencia normal sobre la determinación de la vida de los hombres a fin de desarrollar la verdad objetiva, no sólo en la realidad presente, sino en la realidad más evolucionada del futuro. Esto permite entender el prurito de nuestra época, que ha llegado a ser una verdadera monomanía, de edificar sistemas sociales y construir *a priori* la sociedad, tendencia que hasta el momento había adoptado sólo la forma del sentimiento oscuro de una exigencia de los tiempos presentes, de la cual los hombres no habían tenido aún conciencia plena».

²⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 146: «Llamo la atención de los pensadores especulativos sobre el sistema de Fourier, no porque desconozcan los defectos esenciales que lo convierten en un sistema utópico, sino porque mediante él se ha dado un paso considerable en el camino de la realización concreta de la verdad orgánica»; p. 148: «El futuro no pertenece, como pensaba Fourier, a su sistema: su sistema es el que pertenece al futuro, pues si bien es un momento importante de la formación de la verdadera realidad, es sólo un momento»; p. 144: «Lo que convierte al sistema de Fourier en una utopía es que se adapta demasiado a la realidad presente; al mismo tiempo, constituye el sistema más especulativo, a pesar de no haber sido construido en una forma especulativa y con un espíritu especulativo».

Al contrario de Hegel, que había condenado el dogmatismo y el utopismo, y se había esforzado constantemente por mantener una unión estrecha entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y el mundo, uniéndolos en forma indisoluble el uno al otro, Cieszkowski quebraba —a imitación de Fichte— esta unión, y consideraba el pensamiento, bajo forma de voluntad actuante, en su oposición constante a la realidad presente.²⁸¹

Con esta concepción dogmática de la historia, cuyo desarrollo debía estar determinado por la oposición de un ideal a la realidad, von Cieszkowski procedía como Fichte y, contrariamente a Hegel, convertía la determinación del futuro en el objeto esencial de la filosofía. De este modo superaba en la concepción de esta determinación al liberalismo y, de un modo más general, al pensamiento burgués, pues proponía como fin para el desarrollo de la historia la organización de una nueva sociedad de carácter socialista. Llamaba la atención, sin duda por influencia de Saint-Simon, sobre la importancia de las relaciones de producción en este desarrollo, y concebía, antes que Marx, aunque de modo aún idealista, la filosofía como una «praxis», es decir, como una filosofía integrada en la actividad social y que prevé su fin en su forma abstracta.²⁸² Como todos los idealistas, Cieszkowski no concebía la «praxis» como una actividad revolucionaria —que se propone como meta inmediata la transformación objetiva de la sociedad— sino como una determinación *a priori* del futuro.

Esta filosofía de la acción, que se proponía regular el curso de la Historia por la actividad espiritual concebida en forma de voluntad, debía convertirse en la filosofía de los Jóvenes Hegelianos, quienes se inclinaban a creer que el devenir de la Historia podía ser determinado por la simple crítica de la realidad presente. Pero en oposición

²⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 148: «Para desarrollar una verdad no se debe proceder de manera excesivamente idealista, porque el bien, en su forma concreta, es tan sólo el otro lado, el otro aspecto de la verdad».

²⁸² Cf. *ibid.*, p. 130: «Del mismo modo que el pensamiento y la reflexión han superado a las bellas artes, la acción y la actividad sociales están llamadas ahora a superar a la verdadera filosofía».

a Cieszkowski, que, superando como Heine y Gans el liberalismo, se proponía ya un socialismo utópico como objetivo para realizar en el porvenir, los Jóvenes Hegelianos, de tendencia liberal, defendían ideológicamente las aspiraciones y los intereses de clase de la burguesía y, hasta el comienzo de la década de 1840, es decir, hasta el momento en que el proletariado empieza a desempeñar en Alemania un papel importante y el problema social adquiere para él un carácter de actualidad, las ideas socialistas que respondían a las aspiraciones y a los intereses de clase del proletariado sólo desempeñarían un papel secundario en este movimiento.

Al convertir la filosofía en un arma política, como los invitaba a hacerlo Cieszkowski, y al retomar el combate del racionalismo burgués —que había criticado, en nombre de la razón, la organización absolutista y feudal, para dar a la sociedad y al Estado un carácter racional, es decir, conforme a las aspiraciones de la burguesía— la izquierda hegeliana continuaría la obra de la Joven Alemania y se esforzaría por orientar el Estado prusiano hacia el liberalismo.

Profundamente imbuidos del pensamiento hegeliano, los Jóvenes Hegelianos idealizaban, como el mismo Hegel, al Estado, y en particular al Estado prusiano, en el cual veían la encarnación del Espíritu. Pero, en su condición de intérpretes de las aspiraciones liberales de la burguesía, consideraban que el Estado prusiano no había realizado aún, sino que debía realizar en el grado más elevado la moralidad objetiva, que es el producto de la síntesis perfecta de lo real y lo racional. Pensaban que para realizar esta elevada misión el Estado prusiano debía seguir siendo fiel a su pasado, e inspirarse en el espíritu de la Reforma y de la Era de las Luces, que habían comenzado a dar un carácter racional al desarrollo histórico.

Es este tema, que los diferencia profundamente de los escritores de la Joven Alemania, cuyo liberalismo se inspiraba en el liberalismo francés, lo que habría de convertirse en el principal de sus obras.

Para defender sus ideas encontraron un órgano en los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* [*Anales de Halle para la ciencia y el arte alemanes*], fundado en 1838 por Arnold Ruge y Theodor Ech-

termeyer²⁸³ para combatir el órgano conservador de los Viejos Hegelianos, los *Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* [*Anales berlineses de crítica científica*].

Nacido en 1802, en la isla de Rügen, Ruge, tras quien se esfumaría muy pronto Echtermeyer, había participado como estudiante de filosofía en el movimiento de la *Burschenschaft*, y en 1826 había sido condenado a catorce años de prisión en una fortaleza como «demagogo». Liberado en 1830, llegó a ser en 1832 profesor de filosofía en Halle, y en 1837 publicó un libro de estética inspirado en los principios de Hegel (*Neue Vorlesung über die Ästhetik*). No era un pensador muy original, pero su espíritu emprendedor, sus extensos conocimientos y su temperamento combativo lo convertían en un excelente director para una revista. Impulsado por él, los *Anales de Halle*, a los que insufló un carácter de oposición cada vez más marcado,²⁸⁴ se convirtió rápidamente en el centro de agrupamiento de los Jóvenes Hegelianos.

A decir verdad, en el primer momento los *Anales de Halle* no tenían un carácter político y se ocupaban casi exclusivamente de arte y de literatura.²⁸⁵ Pero como defendían los derechos de la crítica, la independencia de la ciencia y del Estado frente a la Iglesia, y apoyaban a David Strauss contra los ataques de que era objeto, fueron muy pronto atacados por todos los reaccionarios y llevados a la oposición.²⁸⁶

²⁸³ Nacido en 1805, Echtermeyer había estudiado filología en Halle y en Berlín. Fue nombrado profesor en Halle en 1831, y fundó con Ruge, en 1838, los *Anales de Halle*. Enfermó pronto, se retiró de la revista en 1841 y murió en 1844.

²⁸⁴ Sobre la tendencia de los *Anales de Halle*, cf. A. Ruge, *Zwei Jahre in Paris* Leipzig, 1856, t. II, pp. 74-85. A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, Berlín, 1867, t. IV, pp. 496-497: «Nosotros representamos una tendencia más libre, el verdadero principio de la filosofía, mientras que la antigua escuela representaba la tendencia reaccionaria en política y en religión».

²⁸⁵ Cf. *Anales de Halle*, artículos de enero de 1838. T. E. Echtermeyer, *La Universidad de Halle*; Justinus Kerner, *El doctor F. Strauss*; F. Bulau, *Características de Dahlmann*; A. Ruge, *La academia de pintura de Dusseldorf*; Gottling, *Característica de Niebuhr*; Carové. *Hermesiana*; A. Ruge, *H. Heine*.

²⁸⁶ Cf. A. Ruge, *Aus früherer Zeit*, t. IV, pp. 472 y ss.

El ataque a los *Anales de Halle* fue provocado por el conflicto entre el arzobispo de Colonia y el gobierno prusiano a causa de los matrimonios mixtos. El escritor ultramontano Görres, tras haber retomado en un folleto la defensa de los católicos renanos²⁸⁷, provocó una respuesta vehemente de H. Leo, profesor de Halle, que le acusó de retomar la antigua política güelfa y de apoyar los intereses del Papa contra los de Alemania.²⁸⁸ Tomando a la vez partido contra el ultramontanismo de Görres y el luteranismo ortodoxo de H. Leo, Ruge les reprochó a ambos, en un artículo en los *Anales de Halle*, su hostilidad hacia el racionalismo que, según él, constituía la esencia misma del Estado prusiano.²⁸⁹

Leo denunció entonces, en la *Berliner politisches Wochenblatt* [*Revista política semanal de Berlín*] y en un folleto, *Die Hegelingen* [*Los Hegelistas*], a los *Anales de Halle* y a los Jóvenes Hegelianos como enemigos de la religión y del Estado, mientras que Hengstenberg les acusaba, en el *Diario de la Iglesia evangélica*, de predicar el ateísmo y la Revolución.²⁹⁰

H. Leo atrajo una triple respuesta de Gutzkow, de E. Meyen y de A. Ruge.²⁹¹ Respondiendo a la vez en un artículo de los *Anales de Halle* a los ataques de H. Leo y al de Hengstenberg, Ruge decía que ellos

²⁸⁷ Görres, *Athanasius* (1838).

²⁸⁸ H. Leo, *Sendschreiben an Görres*, Halle (1838).

²⁸⁹ Cf. *Anales de Halle*, 21 de junio de 1838. A. Ruge, *Sendschreiben an Görres von H. Leo*, p. 1183. El espíritu hostil de la reacción se dirige: a) contra los derechos de la Razón y, por lo mismo, contra la Era de las Luces y el racionalismo; b) contra la Reforma alemana tanto en su principio como en el desarrollo que ha tenido en la Prusia actual.

²⁹⁰ Cf. *Berliner politisches Wochenblatt*, julio de 1838. H. Leo, *Die Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*. H. Leo, *Die Hegelingen*, Halle (1838). *Die evangelische Kirchenzeitung*, 1838 (n.º 69). Hengstenberg, *Wider die Hallischen Jahrbücher* [*Contra los Anales de Halle*].

²⁹¹ En su folleto *Die rote Mütze und die Kapuze*, Gutzkow tomaba la defensa del liberalismo protestante. Cf. J. E. Dresch, *Gutzkow et la Jeune Allemagne*, París, 1904, pp. 296-303. La segunda respuesta vino de E. Meyen, miembro del Club de los Doctores, donde apunta, por primera vez, la tendencia opositora. En su folleto *Heinrich Leo, der verhallerte Pietist*, acusa a Leo de hacer causa común junto a los pietistas contra los derechos de la crítica.

apuntaban al fundamento mismo del Estado prusiano, el principio de libertad que, lejos de ser un fermento de sublevación y de desorden, constituía la mejor garantía contra la Revolución, puesto que permitía, como lo demostraba el ejemplo de Prusia, el desarrollo racional y progresivo de las instituciones del Estado.²⁹²

Arnold Ruge pensaba entonces que había concordancia entre la idea de libertad, los principios de la Reforma y los del Estado prusiano, al cual consideraba todavía –con Hegel– como la encarnación misma de la razón y, lejos de mostrarse hostil a la religión protestante, creía –también con Hegel– que ésta coincidía en su principio y en su esencia con la filosofía.

A diferencia de Hegel estimaba, sin embargo, que el Estado prusiano no había realizado completamente aún la elevada misión que le había sido asignada, y pensaba que para ello sólo tenía que seguir siendo fiel al espíritu de la Reforma y de la *Aufklärung*, que habían dado el primer impulso a un desarrollo racional de la historia.

Éste fue el tema de sus primeros artículos políticos en los *Anales de Halle*, en los cuales se pronunció contra los elementos reaccionarios que se oponían al desarrollo liberal de Prusia.²⁹³ En un artículo de

²⁹² Cf. *Anales de Halle*, 27 y 28 de julio de 1838, *La denuncia a los Anales de Halle*: «Nadie puede proyectar, nadie puede hacer, nadie puede impedir una verdadera Revolución. No se la hace: ella se hace a sí misma, lo cual quiere decir que, cuando llega, la forma violenta que reviste entonces el desarrollo del mundo es históricamente necesaria. Pero si este desarrollo no es demorado ni detenido; si, por el contrario, el Estado encierra en sí, como en Prusia, un principio reformador, entonces no hay necesidad, ni siquiera posibilidad, de una Revolución».

²⁹³ Cf. A. Ruge, *Sämmtliche Werke*, t. IV, pp. 75-76: «Los *Anales de Halle* tuvieron que luchar al comienzo contra la reacción en su forma más grosera. Iizaron la bandera de la libertad protestante o filosófica, contra los jesuitas católicos y protestantes. Los jesuitas alemanes, beneficiándose de la protección más elevada, habían fundado en Berlín una revista reaccionaria, la *Berliner politisches Wochenblatt*. Los ultracatólicos Jarcke, en Viena, Görres y Philipps en Múnich, y los partidarios protestantes de la Restauración, Leo en Halle, Radowitz y otros oscurantistas en Berlín, defendían a Don Carlos, a la Iglesia y a la nobleza. Junto a ellos, el nuevo partido clerical se agitaba en el *Diario de la Iglesia Evangélica* de Hengstenberg».

octubre de 1838, dirigido nuevamente contra H. Leo y Hengstenberg, Ruge demostraba que la filosofía se limita a desarrollar el contenido esencial de la religión, y que su tarea actual consistía en realizar la idea de libertad, que constituía el fundamento común del protestantismo y del Estado prusiano.²⁹⁴

Al sostener al gobierno prusiano contra la Iglesia católica, Ruge confiaba en ganar al primero, por lo menos en cierta medida, para la lucha que llevaba a cabo contra la reacción religiosa y política. Pero esta esperanza resultaría ilusoria pronto. El gobierno prusiano, alarmado por la crítica que David Strauss había hecho de los dogmas, e inquieto por las consecuencias acarreadas por la filosofía hegeliana, acentuó su política reaccionaria y condenó, no sólo al movimiento de los Jóvenes Hegelianos, sino que llegó a rechazar también al hegelianismo, hasta entonces considerado como firme sostén del Estado, y que ahora le parecía peligroso. El ministro de Instrucción Pública y de Cultos, Altenstein, que hasta entonces había protegido a los hegelianos, ya no se atrevió a apoyarlos abiertamente, y se negó a nombrar a Ruge profesor titular de Halle, lo cual contribuyó sin duda a que éste se lanzara más abiertamente a la oposición.

Por otra parte, en el plano teórico, esta tentativa de conciliar así al protestantismo con la filosofía, proclamando que la esencia de ambos es la libertad, debía revelarse muy pronto como ambigua y vana.

Así fue denunciada en primer lugar por Ludwig Feuerbach, quien habría de representar un papel de primer plano en el desarrollo de la izquierda hegeliana.

²⁹⁴ Cf. *Anales de Halle*, 23 de octubre de 1838. A. Ruge, *Leo y el Diario de la Iglesia evangélica contra la filosofía*. 2 de octubre de 1838, p. 1888. «Ella [la filosofía] no integra directamente en sí las formas del pasado; sólo lo hace cuando éstas han pasado por su mediación. La verdad que encuentra en la Biblia, en los símbolos religiosos y, en forma general, en la historia, debe recrearla de modo independiente, es decir, en el curso de una evolución dialéctica del espíritu, que no es otra cosa que el desarrollo del contenido de la filosofía cristiana». Cf. igualmente A. Ruge, *Preussen und die Reaktion. Zur Geschichte unserer Zeit*, Leipzig, O. Wigand, 1838.

Nacido en Landshut, en 1804, Feuerbach había estudiado teología en Halle y filosofía en Berlín, donde siguió los cursos de Hegel. Profesor en Erlangen en 1830, se retiró de esta universidad en 1834 a consecuencia de las enconadas críticas que suscitó la publicación en 1832 de su libro *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* [*Reflexiones sobre la muerte y la inmortalidad*]. Renunció a la carrera universitaria, se casó en 1837 y se estableció en la aldea de Bruckberg, donde pudo llevar una existencia independiente gracias a la fortuna de su mujer. Idealista hasta 1838, sostenía en sus escritos (*Exposiciones de las filosofías de Leibniz y de Bayle*, *Crítica del Anti-Hegel de Bachmann*, *Comentario de la Crítica del idealismo de Dorguth*) el punto de vista hegeliano, es decir, que la razón constituye la esencia y el elemento regulador del mundo. Sin embargo, sus vínculos más estrechos con la naturaleza, que Hegel sólo consideraba bajo la forma de la alienación de la Idea, carente de valor propio, y, sin duda, también las reflexiones que provocó en él la crítica que Dorguth había hecho del idealismo, lo llevaron a una apreciación más exacta del mundo sensible, y de esta manera se produjo su paso del idealismo al materialismo.

Este paso se efectúa en él mediante una inversión del hegelianismo, de la cual constituyen la primera expresión los artículos de los *Anales de Halle* en los que critica la tentativa de conciliación entre la religión y la filosofía, la fe y la razón, iniciada por Hegel y renovada, en un plano algo distinto, por A. Ruge.

Retomando en un primer artículo (*Contribución a la crítica de la filosofía positiva*²⁹⁵) la oposición subrayada por Strauss entre pensamiento y fe, entre la filosofía basada en la razón y la religión basada en el dogma, mostraba que toda tentativa de conciliarlas llevaba necesariamente a una falsificación de la religión y de la filosofía.

Al querer ser a la vez religión y filosofía, la filosofía positiva no es una cosa ni la otra [...]. Los dogmas no son doctrinas filosóficas, sino artículos de fe [...]. Está en su naturaleza contradecir a la razón.

²⁹⁵ Cf. *Anales de Halle*, 3 de diciembre de 1838. L. Feuerbach, *Zur Kritik der positiven Philosophie*.

La explicación más completa del dogma que [la filosofía positiva] pretende dar constituye una verdadera mentira, tanto respecto del dogma como de la filosofía: una mentira en cuanto a la filosofía, porque mediante conceptos filosóficos, y justificándolos con ellos, construye dogmas que contradicen esos conceptos; y una mentira en cuanto al dogma, porque lo justifica por medio de conceptos que no sólo lo contradicen, sino que constituyen su propia negación.²⁹⁶

Después de haber demostrado de este modo la imposibilidad de conciliar, como lo quería Hegel, la religión y la filosofía, subrayaba en otro artículo, en el cual se ocupaba del ataque lanzado por H. Leo contra los Jóvenes Hegelianos, que ese ataque no era más que un episodio de la lucha inevitable y necesaria entre la religión y la filosofía.²⁹⁷

Por último, extendiendo su crítica al conjunto de la filosofía hegeliana, denunció, no ya la transacción entre el método dialéctico y el sistema conservador de Hegel, como lo había hecho von Cieszkowski, sino el idealismo que está en el fundamento de su doctrina; mostraba, en un tercer artículo, *Contribución a la crítica de la filosofía de Hegel*,²⁹⁸ que esta filosofía era la última forma del idealismo especulativo y que sólo llega a realizar la unidad del espíritu y de la materia, del hombre y de la naturaleza, por medio de la espiritualización de la totalidad de lo real. En esta filosofía la realidad concreta, la Naturaleza, sólo aparece como la exteriorización, la alienación del Espíritu puesto como principio primero de los seres y las cosas. Ello explica el dominio absoluto del Espíritu en la filosofía de Hegel, y la actitud altiva e irónica que adopta frente a la realidad concreta. Pero

²⁹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 2308 y 2310.

²⁹⁷ Cf. *Anales de Halle*, 4 de marzo de 1839. L. Feuerbach, *Der wahre Gesichtspunkt aus welchen der Leo-Hegelsche Streit beurteilt werden musz*. Este artículo fue censurado en parte, pero se publicó el mismo año bajo el título de *Über Philosophie und Christentum in bezug auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*.

²⁹⁸ Cf. *Anales de Halle*, agosto-septiembre de 1839. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*.

este procedimiento, que en apariencia permite a esta doctrina acceder a una concepción orgánica del mundo, en realidad la hiere de esterilidad, pues al espiritualizar lo real concreto, al vaciarlo de su sustancia propia para reducirlo a conceptos, se cierra el acceso a la Naturaleza, que es la fuente viviente del espíritu.

La filosofía hegeliana es el punto culminante de la filosofía especulativa sistemática [...]. Pero precisamente debido a que Hegel no se colocó en el plano de la conciencia sensible y a que esta conciencia no es aquí otra cosa que el objeto de la autoconciencia, la exteriorización del pensamiento en el interior de sí mismo, la *Fenomenología* y la *Lógica*, que en ese sentido son idénticas, comienzan por una petición de principio, por una contradicción no resuelta, por una ruptura absoluta con la certeza sensible, pues no empiezan con algo distinto del pensamiento, sino con el pensamiento en la forma de algo distinto de sí mismo, lo cual, en primer lugar, da al pensamiento la certeza de la victoria sobre su adversario, y ello explica también el humorismo, la ironía con que el pensamiento se burla de la experiencia sensible [...]. La filosofía es la ciencia de lo real concebido en su verdad y en su totalidad. Ahora bien, lo real está incluido en la Naturaleza. Los misterios más profundos se encuentran en los objetos naturales más simples, desdeñados por el espíritu especulativo, que planea y sueña en el más allá. El retorno a la Naturaleza es la única fuente de salvación.²⁹⁹

Con esta crítica, más general y más profunda que las de David Strauss y Cieszkowski, Feuerbach destruía la metafísica hegeliana basada en el postulado de que lo único verdaderamente real es la esencia espiritual, la Idea, y para ello realizaba una inversión de la concepción idealista de las relaciones entre el pensamiento y el ser. A partir de esta inversión, que lo llevaba a subordinar la idea a la realidad concreta, en vez de convertir a aquélla, como Hegel, en el principio creador y regulador del mundo, Feuerbach disolvía la doctrina

²⁹⁹ Cf. *ibid.*, 4 de septiembre de 1839, p. 1689; 6 de septiembre, p. 1705; 9 de septiembre, p. 1725.

hegeliana y planteaba el fundamento de una filosofía nueva, de carácter materialista, que, partiendo del mundo sensible, convertía en principio primero, no ya la Idea, sino la realidad objetiva, concreta, de la Naturaleza.

Esta filosofía materialista no podía servir de fundamento a un movimiento político de la burguesía que, comprometida en una lucha cada vez más viva contra el proletariado, y no pudiendo devenir, de este modo, en una clase verdaderamente revolucionaria, iba a orientarse, al contrario, hacia el idealismo cada vez más deliberadamente. Esta filosofía materialista separaba a Feuerbach del conjunto de los Jóvenes Hegelianos, quienes, en cuanto defensores de los intereses de clase de la burguesía, se mantenían idealistas y no podían criticar fundamentalmente la filosofía de Hegel y romper con los principios de ésta.

La influencia de Feuerbach debía ejercerse, al comienzo, de modo paralelo a la de la filosofía crítica: sólo se haría sentir plenamente después del fracaso del movimiento de la izquierda hegeliana, cuando la filosofía crítica reveló ser incapaz de transformar el mundo, y sólo en los Jóvenes Hegelianos que, dejando de defender el liberalismo y, con él, los intereses de clase de la burguesía, se orientaron hacia comunismo para defender los del proletariado.

En su creencia, aún inquebrantable, en los plenos poderes del Espíritu, y en medio de la embriaguez que les inspiraba la certeza del triunfo ineluctable de la razón, en el momento de entrar al escenario político los Jóvenes Hegelianos se sentían llenos de confianza en el arma de combate que era para ellos la filosofía con la cual creían poder transformar al mundo. Alentados por la crítica de Strauss, y en oposición a los discípulos ortodoxos de Hegel, los Viejos Hegelianos, a quienes reprochaban sus tendencias conservadoras, se proponían extender dicha crítica a todos los terrenos para establecer una armonía afectiva entre el desarrollo de la razón y el de la realidad política y social, dando a ésta un carácter cada vez más racional.

A pesar de las molestias que le había causado el gobierno prusiano, Ruge seguía convencido de que Prusia, expresión suprema de la Razón, estaba destinada a realizar el progreso racional y moral en

defensa de la libertad contra todas las potencias de la reacción. Englobando a todas éstas bajo el nombre genérico de romanticismo, Ruge mostraba, en un manifiesto publicado en octubre de 1839, en los *Anales de Halle* (*Der Protestantismus und die Romantik* [*Protestantismo y Romanticismo*]), cómo Prusia se había vuelto reaccionaria por influencia del romanticismo, y la invitaba a liberarse de la influencia de éste para convertirse en un Estado liberal y a mostrar, como ya lo había hecho en la época de la Reforma, el camino del progreso.³⁰⁰

Sin embargo, bajo la presión de hechos que probaban el carácter cada vez más reaccionario del gobierno prusiano, Ruge, que se retiró de la Universidad a principios de 1839 para tener mayor libertad de acción, no tardaría en cambiar su actitud, y el tema de sus artículos ya no sería la oposición entre Prusia y la reacción; en adelante señalaría que Prusia adquiriría un carácter cada vez más reaccionario.

En un artículo, *Karl Streckfuss y el prusianismo*,³⁰¹ que señala para la izquierda hegeliana el paso deliberado a la crítica política, Ruge se pronunciaba contra las tendencias reaccionarias de Prusia y le reprochaba, en respuesta a la apología que acababa de hacer un funcionario prusiano,³⁰² Streckfuss, el ser infiel a su misión e inclinarse hacia el catolicismo, es decir, hacia una forma de gobierno autoritario

³⁰⁰ Cf. *Anales de Halle*, 12 y 14 de octubre de 1839. A. Ruge y T. Echtermeyer, *Der Protestantismus und die Romantik. Zur Verständigung Über unsere Zeit und ihre Gegensätze*. A. Ruge, *Sämmlitche Werke*, Berlín, 1867, t. V. pp. 78-79: «La crítica de los *Anales* no se había desprendido aún de la filosofía de Hegel. Pero era justamente la envoltura filosófica que hacía posible la publicación. La crítica política directa era entonces más peligrosa que la crítica religiosa; por tanto, fue necesario evitarla al comienzo, tanto más cuanto que el medio de los escritores no estaba aún preparado ni armado para ella. Aun así, yo logré, en un artículo de los *Anales* sobre el prusianismo, criticar, aunque de manera todavía velada, el principio del gobierno, calificando a Prusia de católica y llamando protestantismo al principio de libertad, que ella había rechazado».

³⁰¹ Cf. *Anales de Halle*, noviembre de 1839. A. Ruge, *Karl Streckfusz und das Preussentum*.

³⁰² Cf. Karl Streckfusz, *Ueber die Garantien der preussischen Zustände*. Halle, 1839. El libro de Streckfusz era también una respuesta a un libro de Venedey, *Preussen und Preussentum* (1839), hostil a Prusia.

y absoluto, en lugar de continuar la obra del protestantismo y la Reforma desarrollando las instituciones liberales y favoreciendo el movimiento constitucional.

Ella [Prusia] —escribía— es actualmente, por sus tendencias profundas y su constitución, esencialmente católica. En ello reside su debilidad, y también el peligro para una Alemania libre. ¿Por qué es importante Prusia? Porque, debido a su forma de Estado, ha favorecido la libertad y la cultura alemanas. Queremos estar con Prusia, queremos participar en el movimiento mundial que debe nacer de su espíritu, pero deploramos no encontrar ahora en ella el fundamento de su grandeza [...], el protestantismo profundo, que ha impregnado en nuestro país a todo el Estado y se ha encarnado en la vida constitucional [...]. Sólo por medio del renacimiento de un movimiento libre y realmente reformador podrá este Estado convertirse para nosotros en lo que deseamos: la cabeza y el centro de una Alemania libre, que recupere su supremacía en Europa. Ésta es la tarea de Prusia como gran Estado, y ésta sería la garantía de nuestro porvenir y nuestra emancipación.³⁰³

El paso de los *Anales* de la crítica filosófico-religiosa a la crítica política marca el inicio del movimiento político propiamente dicho de la izquierda hegeliana, que adquiriría, a falta de un sistema parlamentario y de partidos políticos, un carácter filosófico y crítico.

También a partir de ese momento, el Club de los Doctores, del cual formaba parte Marx, empieza a colaborar regularmente en los *Anales de Halle* y a desempeñar un papel en la vida política alemana.

En 1838, el Club prácticamente no tenía actividad política. El único miembro que entonces colaboraba con los *Anales de Halle*, Köppen, sólo había publicado artículos de carácter literario sobre leyendas escandinavas.³⁰⁴ Fue a través del conflicto entre Strauss y H. Leo,

³⁰³ Cf. *Anales de Halle*, A. Ruge, *Karl Streckfusz und das Preussentum*, 1 de noviembre, 1839, pp. 2101-2102; 4 de noviembre, p. 2107.

³⁰⁴ *Anales de Halle*, febrero de 1838. Köppen, *Sagenforschungen von Uhland*, diciembre de 1838. Köppen, *Etimüller: Die Lieder der Edda in den Niebelungen*.

así como entre Ruge y H. Leo, que el Club de Doctores entró gradualmente en la oposición liberal, tomando cada vez más claramente partido contra las tendencias reaccionarias.³⁰⁵ El primero fue Eduard Meyen en su panfleto *H. Leo, el pietista de Halle*, donde defendía contra H. Leo y la ortodoxia los derechos de la crítica.³⁰⁶

En su esfuerzo por adaptar el hegelianismo al liberalismo, los miembros del Club de los Doctores se inspiraban en Heinrich Heine, que había mostrado, en su libro *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*³⁰⁷ que la filosofía idealista alemana traducía, en el plano ideológico, al movimiento revolucionario francés, al cual había dado un fundamento doctrinario más sólido.

Se proponían continuar esta obra revolucionaria y pensaban, con Ruge, que ella debía ser realizada primordialmente por Prusia, que estaba destinada, si seguía siendo fiel a su tradición, a terminar la obra de liberación iniciada por la *Aufklärung* y continuada por la Revolución Francesa.

Como no disponían, del mismo modo que los otros Jóvenes Hegelianos, de fuerza real alguna, y como creían, con Hegel, en el poder creador del Espíritu, de la Razón, se inclinaban naturalmente a reducir su acción, tal como lo hacía Ruge, a una actividad puramente crítica, concibiéndola bajo la forma puramente teórica de una filosofía de la acción.

³⁰⁵ Con esta ocasión E. Gans escribió desde Berlín, el 15 de julio de 1838, a Ruge: «Durante mucho tiempo quería expresarle mi sentimiento de sincero y profundo agradecimiento por el coraje viril y el talento polémico con el que atacaste a ese nido de avispas. Aquí conocemos a Leo desde hace años [...]. Lo único peligroso de él es que algunas personas estén dispuestas a atribuir un cierto valor intelectual al torrente de lugares comunes y banalidades triviales aderezadas con ocurrencias que utiliza con total falta de forma y gusto». (Cf. *Arnold Ruge Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880*, editadas por Nerrlich, Berlín, 1886, t. I, p. 140.)

³⁰⁶ Eduard Meyen (1812-1870) había aprobado su doctorado en 1835 y en 1836 se convirtió en redactor de la *Literarische Zeitung*.

³⁰⁷ Cf. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* (1834).

Eso fue lo que hizo en primer lugar Cieszkowski, sin indicar, sin embargo, qué carácter y qué forma debía adoptar esa filosofía de la acción para llegar a resultados inmediatos y concretos. Ello debía ser obra del miembro más importante del Club de los Doctores, Bruno Bauer, que ejercía en él una influencia preponderante y constituía su figura más notable. Después de haber sido, hasta entonces, un hegeliano ortodoxo y de haber defendido, contra David Strauss, en la *Revista de teología especulativa*, el punto de vista apologético, Bauer evolucionaba rápidamente hacia el liberalismo religioso y político.

Adoptando el punto de vista crítico, Bauer se pronunció en su *Crítica de la historia de la Revelación*,³⁰⁸ publicada en 1838, contra la concepción ortodoxa que asimilaba, como expresiones de una misma revelación divina, al *Nuevo* y al *Antiguo Testamento*.

Retomó la concepción de Lessing, quien había sostenido, en su opúsculo sobre *La educación del género humano*, que el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento* constituían dos grados sucesivos de la Revelación divina, y estaban adaptados, cada uno, a un distinto nivel del desarrollo de la humanidad, y mostró en su libro que el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento* representaban dos momentos diferentes de la Revelación divina. Hizo observar que el progreso realizado por el *Nuevo Testamento* en relación con el *Antiguo* constituía el defecto, el límite de éste, y subrayó la contradicción inherente a los diferentes momentos de la Revelación, que por separado sólo tienen un valor relativo y pretenden tener un valor absoluto.³⁰⁹ Dio a esta tesis un carácter polémico; subrayó la oposición entre el devenir histórico y la religión revelada, y

³⁰⁸ B. Bauer, *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, Berlín, 2 ts., 1838.

³⁰⁹ B. Bauer, *ibid.*, t. I, t. I, Introducción. p. XXIII: «Encontramos en el dominio de la Revelación una cantidad de concepciones que han aparecido sucesivamente, y que en el momento de aparecer se presentaban como exponentes de la verdad en su forma general y absoluta. Las concepciones que se revelaron más tarde, en el momento en que la conciencia humana había alcanzado un nivel superior, no estaban contenidas en la Revelación anterior y faltaban en ésta. Este defecto indica el límite de las concepciones anteriores, determinado por el hecho de que una parte, un momento de la verdad seguía estando fuera de su esfera. Este límite [...] caracteriza y determina su

se pronunció, en un folleto de abril de 1839, contra el jefe de los ortodoxos, Hengstenberg, asimilaba apologeticamente el *Nuevo Testamento* al *Antiguo*, y los Evangelios a la ley judía. Mostró que los testamentos constituían dos momentos diferentes del desarrollo del Espíritu Absoluto, y que el *Nuevo* no encerraba ya la contradicción implícita en el *Antiguo*, que consistía en afirmar la universalidad de su principio y restringir su aplicación al pueblo judío únicamente.³¹⁰

Bauer fue fuertemente atacado por los ortodoxos, como ya lo había sido Strauss. A fin de sustraerlo de estos ataques, el ministro Altesntein, que le protegía, le envió en octubre de 1839 como maestro de conferencias a la Facultad de Teología de la Universidad de Bonn, asegurándole que muy pronto sería nombrado allí profesor titular.

No sin pena tuvo Bauer que abandonar Berlín, el Club de los Doctores y, en particular, a Marx, quien se había convertido en su mejor amigo. En efecto, en diciembre de 1839 Bauer le había escrito:

Frecuento aquí un círculo de profesores que se reúne en el hotel de Tréveris, pero nada puede compararse con nuestro Club, que siempre estaba animado por su interés en problemas espirituales. ¡Ay, los tiempos pasados no vuelven!³¹¹

esencia y hace que sólo tengan un valor relativo [...]. Por la naturaleza de su contenido la Revelación adquiere así un carácter contradictorio».

³¹⁰ B. Bauer, *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums*, Berlín, 1839, pp. 13, 70, 80: «¿Qué quiere el doctor Hengstenberg? Quiere que las relaciones entre la Ley y la Revelación cristiana no aparezcan como contrarias en su naturaleza, y que la Revelación cristiana se haya producido sin modificar en nada a la Ley y sin constituir la menor negación de ésta [...]. La cuestión consiste en saber si la Ley, como tal, ha constituido un límite para la idea de universalidad. Y es menester responder afirmativamente a esta pregunta. En la ley hay unión de la universalidad de su conciencia y de la limitación de su aplicación histórica al pueblo judío únicamente. Esto ha dado a la Ley un carácter contradictorio, que se desarrolló en la conciencia profética [...]. Si se considera a la Ley en el plano conceptual, desde el punto de vista de la Crítica, se reconoce en ella una forma determinada de la Autoconciencia del Espíritu absoluto».

³¹¹ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 235. Carta de B. Bauer a K. Marx, 11 de diciembre de 1839.

Y un poco más tarde, en enero de 1840:

¿Pero dónde están las rosas de antaño? Ya no florecerán para mí hasta el momento en que vengas a verme. No me faltan aquí diversiones, y tengo oportunidad de reírme, aunque nunca me divierto como en Berlín, cuando simplemente cruzaba contigo la calle.³¹²

En efecto, en Bonn debía vivir en un medio de profesores de teología, hostiles no sólo al liberalismo religioso sino también a la filosofía hegeliana, sospechosa de heterodoxa, y la doctrina que elaboraba entonces Bauer sobre la naturaleza de los Evangelios y las relaciones entre la religión y la filosofía no estaba hecha para granjearse su simpatía.³¹³ Esta crítica iniciada por él de los Evangelios estaba concebida desde un punto de vista diferente del de Strauss, y basaba en ella una filosofía nueva, que, al profundizar la filosofía de la acción, habría de dirigir el pensamiento y la acción de los Jóvenes Hegelianos.

En esta crítica de los Evangelios, que Bauer terminó rápidamente –en 1840 publicaba la *Crítica de la historia evangélica de San Juan*, y entre 1841 y 1842 la *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos y de San Juan*–, partía de la oposición que acababa de establecer entre el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*, concebidos como dos grados sucesivos y diferentes de la Revelación divina, que él reducía al desarrollo de la Conciencia universal. En su explicación de los Evangelios rechazaba no sólo el punto de vista ortodoxo apologético, sino también la interpretación mítica que había dado Strauss, quien veía en ellos la expresión de la tradición mesiánica. Eliminó en su crítica los últimos restos de realidad histórica que Strauss reconocía aún en los Evangelios, y procuró mostrar, subrayando la oposición entre el *Antiguo* y el *Nuevo Testamento*, que la comunidad cristiana, lejos de haber encarnado en Jesús el dogmatismo mesiánico, como lo pensaba Strauss,

³¹² Cf. *ibid.*, p. 236. Carta de B. Bauer a K. Marx, comienzos de 1840.

³¹³ Sobre el medio universitario de Bonn, cf. *ibid.* Cartas de B. Bauer a K. Marx, del 1 de marzo y el 5 de abril de 1840.

había creado su propio dogmatismo y convertido a Jesús en el símbolo de sus propios pensamientos y aspiraciones: esto es lo que convertía al *Nuevo Testamento*, frente al *Antiguo*, en la expresión de un grado nuevo y más elevado de la Conciencia universal.

Cuando digo y demuestro –escribía unos años más tarde, en un libro en el cual resumía su crítica de los Evangelios– que los escritores sagrados han expresado los movimientos interiores y las luchas que agitaron a la comunidad cristiana, cuando pretendo que la conciencia que esta comunidad tenía de sí misma era su verdadera esencia, y cuando pruebo que estos escritores sagrados han tomado la sustancia para sus obras de su propia naturaleza, que era tan grande y tan rica que traducía en sus movimientos la vida profunda de sus tiempos [...] no me estoy refiriendo a la tradición en el sentido de Strauss, sino la sustancia histórica que han modelado los Escritos sagrados, a la sustancia verdadera de que están hechos, y no a la sustancia quimérica que reflejaría –si creemos en la hipótesis de la tradición– la copia que de ella nos han dado los escritores sagrados.³¹⁴

Estudiando los Evangelios menos en sus relaciones con el judaísmo que en sus relaciones con el pensamiento general de la época, mostraba que la religión cristiana era, como las doctrinas filosóficas de entonces, una expresión nueva de la Conciencia Universal.³¹⁵

³¹⁴ Cf. B. Bauer, *Die theologische Erklärung der Evangelien*, Berlín, 1852, pp. 143-144. Cf. igualmente: B. Bauer, *Kritik der Evangelien*, 1850, t. I, Prefacio. pp. VI y IX; t. II, pp. 33, 39, 42; t. III, p. 312.

³¹⁵ Cf. *Anales alemanes*, 1 de noviembre de 1841: *Observaciones sobre la crítica de la historia evangélica de B. Bauer*. Un berlinés, p. 418: «¿Qué distingue la obra de B. Bauer de Strauss? El hecho de que, a diferencia de Strauss, que sigue atribuyendo una verdad histórica a múltiples elementos, a acontecimientos importantes de la vida de Jesús, Bauer procura demostrar que los Evangelios no contienen un átomo de realidad histórica, que son una creación espontánea de los evangelistas [...]. Pronunciándose contra la concepción de Strauss, que presupone una realidad histórica, Bauer hace de la Autoconciencia de la humanidad el elemento creador de la Historia Sagrada, así como Feuerbach se esfuerza por demostrar que ésta es la creadora de los dogmas».

Se inspiraba para ello en Hegel, que al acercar la religión cristiana al pensamiento griego consideraba que las filosofías contemporáneas de los Evangelios –el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo– eran el producto de la Conciencia desdichada, del Espíritu oprimido, que, en la miseria espiritual y moral nacida de la decadencia del Mundo Antiguo y de la opresión que sobre él ejercía el Imperio romano, se había replegado sobre sí mismo para proteger su libertad.³¹⁶ Pero mientras que Hegel condenaba estas doctrinas, como todas las que ponen dogmáticamente frente a lo real un ideal arbitrario y abstracto, y les oponía la religión cristiana –que, a su modo de ver, representaba, por medio de la persona de Cristo, la reconciliación del hombre con Dios, la unión de la Conciencia y del Mundo, de lo racional y de lo real– Bruno Bauer, asimilando los Evangelios a estas doctrinas, veía en aquéllos, tanto como en éstas, por la oposición planteada entre el hombre y el mundo, la expresión de un momento esencial del desarrollo de la Conciencia universal.

En vez de atribuir, como Hegel, un valor absoluto a la religión cristiana, Bauer sólo le reconocía, como a los otros momentos del desarrollo de la Conciencia universal, una importancia relativa, limitada en el tiempo. Consideraba los Evangelios y con ellos la religión cristiana como una forma momentánea de la Conciencia universal y pensaba que la religión cristiana, después de haber tenido el mérito de transformar el Mundo antiguo, al dar un valor eminente a la personalidad humana, se había convertido en un obstáculo para el desarrollo de la Conciencia universal, pues sometió al hombre a Dios y le

³¹⁶ Cf. J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929; pp. 158 y 193. Cf. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (ed. Michelet), trad. de W. Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1955, t. II, p. 339: «Dentro del funesto mundo romano, se borra con mano áspera todo lo que había de bello y de noble en la individualidad espiritual. En este estado de divorcio del mundo, en que el hombre se ve empujado a su interior, esfuerzase en buscar por la vía de lo abstracto la unidad y la satisfacción que ya no acierta a encontrar en el mundo [...]. En tal estado de desintegración, hacíase necesario refugiarse en esta abstracción como el pensamiento de un sujeto existente, es decir, en esta libertad interior del sujeto como tal».

hizo adorar en Él a su propia sustancia representada como una potencia extraña y superior al hombre.³¹⁷ Bauer opinaba que la tarea que se planteaba entonces a la humanidad era la de liberarse, por medio de la crítica —que él consideraba el instrumento esencial del progreso—, del poder de la religión y suprimir de tal modo los obstáculos que la religión ponía al progreso de la Conciencia universal.

De esta crítica de los Evangelios, Bruno Bauer extraía una doctrina de acción, la filosofía crítica, que reforzaba la que acababa de ser establecida por Cieszkowski.

A partir de esta crítica, demostraba que la Historia era la creación de la Conciencia universal, la cual realiza su esencia de modo cada vez más perfecto en la sucesión de las formas religiosas por medio de las cuales se manifiesta. Lo que importa, por lo tanto, en la evolución general del Mundo, es la Conciencia, es decir, el Espíritu que llega al conocimiento de sí mismo, y no la sustancia, o sea, la realidad concreta, la forma definida y particular que adquiere en el curso de su desarrollo y que sólo es, como el No-Yo de Fichte, el instrumento del cual se sirve el Espíritu para elevarse sin cesar, mediante una constante superación de sí mismo. En este desarrollo infinito la Conciencia progresa, como el Yo de Fichte, destruyendo sin cesar la realidad que crea.

Este desarrollo dialéctico de la Conciencia es la obra de la Crítica, que, al confrontar continuamente lo racional con lo real, y al eliminar de este último los elementos irracionales, determina una progresión infinita de la Conciencia Universal y, junto con ella, del Mundo.

La acción actual de la crítica debía tender, según Bruno Bauer, a liberar al espíritu y su encarnación más elevada, el Estado, del poder

³¹⁷ B. Bauer, *Hegels Lehre von der Religion und Kunst vom Standpunkt des Glaubens aus betrachtet* (anonym erschienen), Leipzig, 1842. «Él [Bauer] considera, a fin de cuentas, que los Evangelios no son otra cosa que libres productos literarios, cuya esencia está constituida por los conceptos religiosos elementales. Lo que hay de particular en estos conceptos es su derrocamiento de las leyes del mundo real y racional, el hecho de que despojan de su universalidad a la Autoconciencia y la presentan bajo la forma de un poder celestial o de un desarrollo histórico limitado, que le son igualmente extraños».

de la religión cristiana. Esta liberación, que él se proponía precisamente emprender con su crítica de los Evangelios, tendía en lo esencial a una liberación espiritual, la única que tenía para él un valor real, y pensaba al principio, como Ruge, que para realizarla había que contar al comienzo con el apoyo del Estado prusiano. Éste, basado en la razón, no podía dejar de defender, pensaba él, los derechos de la Crítica y la Ciencia contra la Iglesia.³¹⁸

Esta doctrina, que traducía en el plano ideológico la lucha de la burguesía contra las potencias reaccionarias, y que completaba así la filosofía de la acción de Cieszkowski, demostrando no sólo que el deber de la filosofía era determinar el futuro, sino cómo debía realizarse esta determinación mediante la crítica, modificaba la filosofía hegeliana más profundamente que la crítica de Strauss y de Cieszkowski y la convertía en el arma de combate del liberalismo.

Así, al reducir revelación divina al desarrollo de la Conciencia universal y al integrar completamente este desarrollo en el devenir histórico, despojaba a la filosofía hegeliana de su carácter trascendental mediante la generalización de la noción de immanencia.

Por otra parte, al plantear en principio el desarrollo infinito de esta Conciencia universal, y al negar por tanto toda sustancia, toda forma religiosa o política determinada, el derecho de encarnarla de modo absoluto, destruía definitivamente el sistema conservador de Hegel y sólo conservaba de él la concepción del desarrollo dialéctico infinito de la historia. Pero al reducir el movimiento de la Historia a

³¹⁸ Cf. *Wigands Vierteljahrsschrift*, 1845, B. III: *Bauer und die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Charakteristik*, p. 57: «Bauer considera que la ciencia encarna la razón del Estado, de tal modo que, al entregar la libertad científica al odio de la Iglesia, el Estado es infiel a su propio principio. La Iglesia vuelve sospechosa la ciencia a los ojos del Estado, es decir, vuelve sospechosas su propia verdad y su propia razón. Por el contrario, la ciencia lo invita a que no desempeñe un papel de verdugo en beneficio de la Iglesia. De esta manera, encontramos en Bauer, desde el instante mismo en que se pone al servicio de la ciencia, una clara noción de la importancia de ésta, frente a la teología y a la religión, para el desarrollo general histórico y político».

un desarrollo esencialmente espiritual, y al separar el espíritu de la realidad concreta por la oposición constante entre Conciencia y Sustancia, quebraba la unión establecida por Hegel³¹⁹ entre el pensamiento y el ser en la idea concreta, y tendía a dar, mediante un regreso a Fichte, un carácter subjetivo, dogmático y abstracto a la actividad espiritual. En efecto, al retener de Hegel nada más que la noción de la actividad creadora del espíritu y al considerar secundaria la expresión concreta de esta actividad, la sustancia en la que ésta adquiere forma, esta doctrina reducía la realidad concreta a ser solo— como en Fichte— la expresión pasajera, siempre cambiante, del Espíritu, el instrumento del que él se sirve para afirmarse y desarrollarse.

La reducción de la Idea a la Autoconciencia y la oposición constante establecida entre Conciencia y Sustancia hacían renacer el antagonismo fichteano entre Ser y Deber-Ser, que Hegel había combatido ásperamente,³²⁰ y marcaba la vuelta a un idealismo subjetivo.

Al orientar en forma más decidida que Cieszkowski la filosofía hacia la transformación radical del estado de cosas existente, Bauer abría, con Ruge, el camino que llevaba del liberalismo religioso al liberalismo político. En efecto, al proclamar el derecho de la crítica a rechazar toda realidad positiva que, por el solo hecho de su existencia, tiende a volverse irracional, Bauer justificaba, en el plano teórico, la crítica revolucionaria más audaz y proporcionaba el arma que serviría a la izquierda hegeliana para minar los fundamentos, no ya sólo de la religión cristiana, sino también del Estado prusiano.

³¹⁹ Hegel, *Rasgos fundamentales*, §24, p. 105: «Se trata de la universalidad que es concreta en sí (*in sich*) y, por tanto, para sí, la cual es la sustancia, el género immanente o la idea de la autoconciencia inmanente». En Bauer, en cambio, la autoconciencia se convierte en un pensamiento abstracto que se mueve fuera de la realidad concreta, y sólo es capaz de acceder a la universalidad abstracta; y no a la concreta, que comprende en sí la totalidad de lo real.

³²⁰ Cf. Hegel, *Enciclopedia*, p. 129: «Pero a quien le es especialmente querida la separación entre realidad efectiva e idea es al entendimiento que tiene por verdaderos los sueños de su abstracción y se envanece con el *deber* que él receta muy a gusto especialmente en el terreno político, como si el mundo hubiese tenido que aguardarle a él para saber cómo debe ser, sin serlo».

El mismo Bauer no había tenido hasta ese momento ideas políticas muy definidas. En ese sentido sus concepciones estaban determinadas esencialmente por sus convicciones religiosas. Pensaba que si la religión cristiana –que en su origen representó un elemento de progreso como nueva expresión de la Conciencia universal– había podido triunfar sobre el Mundo Antiguo, más fácil aún le sería a la conciencia moderna triunfar sobre la religión cristiana, convertida en un elemento reaccionario.

Esta doctrina, que, al reducir el movimiento de la Historia a un progreso esencialmente espiritual, y al afirmar el poder del Espíritu para transformar lo real por sus propias fuerzas,³²¹ reducía la actividad práctica a una crítica de los dogmas y las instituciones del Estado, fue recibida con entusiasmo por los Jóvenes Hegelianos. Tan impotentes en la práctica como ávidos de acción, estos jóvenes tenían una natural inclinación a exagerar la influencia de las ideas sobre el desarrollo de la Historia y a creer que el solo poder del pensamiento podía transformar radicalmente el mundo.

Su crítica, que al comienzo estuvo dirigida principalmente contra la religión cristiana, adquirió un carácter político más marcado con Ruge. Éste acentuó cada vez más su oposición frente al Estado prusiano, lo cual llevaría a una separación definitiva entre la derecha hegeliana, que seguía vinculada al sistema político reaccionario de Hegel, y la izquierda hegeliana, que acusaba a la primera de traicionar el espíritu mismo de la doctrina de Hegel.

³²¹ Por lo demás, los Jóvenes Hegelianos habían tomado del propio Hegel esta exagerada estimación del poder del espíritu. Cf. *Briefe von und an Hegel*, t. I, p. 194. Hegel a Niethammer, 28 de octubre de 1808: «Cada vez me convenzo más de que el trabajo teórico realiza más cosas en el mundo que el trabajo práctico; cuando las concepciones de los hombres se transforman, la realidad no puede dejar de plegarse a esta transformación». Cf. *Mega*, I, t. I², p. 250. Carta de B. Bauer a K. Marx, 31 de marzo de 1841: «Sería una locura por tu parte elegir una carrera práctica. La teoría es hoy la actividad práctica más fuerte, y todavía no podemos prever en todo su alcance este carácter práctico».

En el primer número de los *Anales de Halle*, de 1840, y con el propósito de subrayar la nueva orientación de la revista, Ruge criticó la actitud conservadora de los Viejos Hegelianos:

Es desafortunadamente cierto —escribía—, que los *Anales de Berlín* [la revista de los viejos hegelianos] han sido, en los últimos tiempos, infieles al espíritu que los inspiró originalmente y que, durante varios años, les hizo ejercer una influencia tan poderosa y vigorizante en la conciencia alemana. La erudición pura, la ciencia empírica aislada de la Idea, se ha desarrollado cada vez más, mientras que las disciplinas filosóficas han quedado relegadas a un segundo plano; cuando se les permitió hablar, se preocuparon únicamente de mantener estrictamente el contenido positivo que Hegel había dado a la filosofía y perpetuarlo en frases estereotipadas, en lugar de tratar de desarrollar el principio inmortal de la libertad que introdujo en la Conciencia de su tiempo, extrayendo de él nuevas consecuencias y dándole una forma cada vez más pura.³²²

Al denunciar las consecuencias de la reacción y los peligros que ésta representaba para el desarrollo del espíritu libre y la filosofía,³²³ Ruge proclamaba, en la continuación del manifiesto *Protestantismo y Romanticismo* e inspirándose en la filosofía de la acción de Cieszkowski, que la acentuación de la reacción en Prusia no permitía continuar ya la lucha en el plano especulativo y abstracto, y que era menester pasar en adelante al plano de la acción. Para luchar con energía y eficacia contra las tendencias reaccionarias era necesario, decía, que la filosofía perdiera el carácter abstracto y extraño a la vida que le daban los Viejos Hegelianos, y saliera de un aislamiento que la mantenía apartada del mundo y de los problemas de la época, para convertirse en una filosofía activa, en una filosofía de la acción práctica (praxis), la única capaz de asegurar el triunfo de la razón.³²⁴

³²² Cf. *Anales de Halle*, 1 de enero de 1840, n.º 1, pp. 4-5, *Vorwort der Redaktion*.

³²³ Cf. *ibid.*, 10 de febrero de 1840. A. Ruge, *Consequenz der Reaktion*.

³²⁴ Cf. *ibid.*, marzo de 1840. Ruge y Echtermeyer, *Die Protestantismus und der Romantik*, 2 de marzo de 1840, pp. 417-418: «La pereza teórica de los Viejos

Esta afirmación de voluntad activa y combativa fue calificada de tendencia destructiva, y Echtermeyer, adhiriéndose a las tesis de la filosofía crítica de Bruno Bauer, respondió en un artículo, publicado en abril de 1840, que toda filosofía verdadera es crítica y negativa por su esencia, y que su función consiste en denunciar lo que está muerto y pertenece al pasado, y acelerar de tal modo el proceso histórico. En consecuencia, la filosofía sólo es negativa en relación con lo que está muerto: es negación de la negación, y su efecto es eminentemente positivo, puesto que favorece el triunfo de la Razón.³²⁵

Por su parte, Ruge acentuaba su oposición a los Viejos Hegelianos, a quienes reprochaba el hecho de atribuir al sistema de Hegel un valor absoluto y de querer detener en él la marcha de la Historia. A la vez que denunciaba las debilidades del hegelianismo, demostraba también el progreso que representaba su concepción del desarrollo histórico y dialéctico de la libertad en relación con las declamaciones sobre la libertad con que hasta ese momento se habían consolado, y exponía a la manera de Bruno Bauer cómo se desprendía de la filosofía de Hegel una doctrina de progreso.³²⁶

Hegelianos ha acabado, y la acción práctica que enfrenta implacablemente toda realidad con su esencia verdadera y que, poniéndose al duro servicio de la verdad, la introduce por todas partes en el mundo, constituye un sistema nuevo; el deseo y la alegría de obrar, propios del espíritu libre y el entusiasmo reformador que se apodera del mundo no se contentan ya con el espíritu contemplativo hegeliano, que, satisfecho de sí mismo, se limita a observar el curso de la Historia [...] sino que quieren, por el contrario, obrar para transformar el Mundo. El desarrollo de la Historia es el de la Razón, y esta Razón es la que la ciencia de la Razón, la Filosofía, debe hacer triunfar en las cosas. Cuanto más verdadera es la filosofía, tanto más deliberadamente debe ponerse en oposición al Espíritu muerto, superado por la Historia. La Filosofía toma partido contra el pasado en favor del verdadero presente».

³²⁵ Cf. *ibid.*, abril de 1840. T. Echtermeyer, *Der Vorwurf destruktiver Tendenzen*.

³²⁶ Cf. *ibid.*, A. Ruge, *E. M. Arndt: Erinnerungen aus dem äusseren Leben*, 8 de octubre de 1840, p. 1931: «Es verdad que Hegel no ha seguido siendo fiel al principio del desarrollo propio del verdadero idealismo y a la dialéctica que anima a su *Filosofía del Espíritu*, ni en el dominio de la religión, ni en el de la política, ni, en términos más generales, en la historia, y que su polémica contra el “Deber Ser” –dirigida no contra el dogmatismo sino contra la crítica,

Al mismo tiempo que criticaba a los Viejos Hegelianos, Ruge se pronunciaba contra el Romanticismo, y a su estéril ironía oponía la acción negativa y fecunda de la dialéctica, retomando contra él los ataques que habían sido dirigidos a Heine, a quien oponía a Börne, celebrando a éste como un valeroso defensor de la libertad.³²⁷

Como Bauer, Ruge concebía el combate por el progreso y la libertad como una lucha intelectual esencialmente constituida por una crítica incesante de la realidad presente, lo que daba a su concepción general del mundo un carácter idealista.³²⁸ A diferencia de Bauer,

que es el elemento determinante del proceso histórico—, y su sabiduría contemplativa y especulativa de brahmán constituyen la negación de todo idealismo práctico [...]». Cf. *ibid.*, A. Ruge, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrecht*, 25 de junio 1810, p. 1209: «La historia es el devenir de la libertad, su objetivación; el Derecho y el Estado constituyen su existencia concreta su forma objetiva y determinada. Por lo tanto, hay que considerar al Estado y el Derecho, en su forma última, como el resultado del último desarrollo de la historia. Como la historia y el Estado se comportan la una frente al otro del mismo modo que el desarrollo general frente a la forma particular manifestada [...] ni falta hace decir que, así como el Estado es el resultado de la historia, el desarrollo de la historia está determinado por el Estado [...]»; p. 1211: «Considerar el sistema de Hegel como el término de la, historia, como la realización de lo Absoluto, es conocerlo mal [...]».

³²⁷ Cf. *ibid.*, 29 de enero de 1838. A. Ruge, *H. Heine*, p. 207: «Hay que adoptar la misma actitud hacia la poesía de Heine que hacia las escapadas de carnaval o la vida estudiantil. Los chistes, las ocurrencias, constituyen un fin en sí mismos y el único fin»; p. 215: «La poesía de Heine, compuesta de ocurrencias, es poesía coqueta; su principio es el deseo subjetivo de agradar, que se manifiesta a expensas de la esencia misma de la poesía». Cf. A. Ruge, *Sämmlitche Werke*, Berlín, 1867, t. V, págs. 70-71: «Börne es todo lo contrario de la falta de carácter de aquellos escritores [de la Joven Alemania]; es una figura noble y clásica, cuyas obras magistrales han dejado una profunda huella en Alemania [...]. Representa tanto la cumbre como la expresión más vivaz del liberalismo político en nuestra lengua [...]. Heine carece de carácter y no es un líder de partido en la literatura [...]».

³²⁸ Cf. *ibid.*, A. Ruge, *E. M. Arndt: Erinnerungen...*, 8 de octubre de 1840, p. 1932: «La comprensión filosófica es el resultado esencial de la historia; permite captar la realidad histórica en su forma más característica, más rica en consecuencias, así como sus verdaderas finalidades: nadie estaba más imbuido de ello que Hegel, cuyo principio dialéctico afirma que es menester

Ruge pensaba, sin embargo, que la actividad de la crítica no debía limitarse a la religión, sino que debía aplicarse especialmente a la política, y consideraba que el conflicto entre las tendencias liberales y reaccionarias, que hasta entonces había concebido bajo la forma semirreligiosa de la oposición entre protestantismo y catolicismo, debía ser ahora concebido de un modo más deliberadamente político.

Mientras los Jóvenes Hegelianos se lanzaban, llenos de ardor y fe, al combate que, gracias a la filosofía crítica, debía convertir a Prusia en un Estado racional y liberal, se produjo un acontecimiento que ejercería una profunda influencia en el movimiento. En la primavera de 1840 murió el rey Federico Guillermo III, y los liberales saludaron alborozados el advenimiento de Federico Guillermo IV, esperando que se iniciara con él una era de libertad.

Bauer evocó en términos ditirámicos el acceso al trono de este rey en su libro sobre el radicalismo político alemán del año 1842:

La conciencia humana se había ensombrecido cada vez más, había perdido la fe en sí misma, en los tiempos presentes y en su destino: había renunciado a la esperanza de la libertad y a una felicidad digna de los seres humanos [...]. Pero he aquí que la primavera reverdece en los corazones, se reavivan los deseos sofocados desde hace mucho tiempo, las esperanzas casi apagadas; los hombres, levantando la cabeza, se miran más abiertamente, más francamente, y vuelven a tener contacto los unos con los otros. Todo parece transformado. Los que encontramos ya no son los mismos hombres; todos caminan con más impulso y alegría. Un albor de esperanza se refleja en los rostros e ilumina las miradas, y de todos los corazones parece querer surgir, en todo momento, una inmensa alegría.³²⁹

captar en todas partes, y por tanto también en el dominio de la historia, la realidad en su verdad profunda; el conocimiento verdadero de un grado de la historia está siempre dado por el grado siguiente, que responde a una nueva forma del Espíritu. La dialéctica es idealidad, y el comportamiento tanto teórico como práctico que responde a su ser es el idealismo».

³²⁹ Cf. B. Bauer, *Der Aufstand und Fall de deutschen Radikalismus von Jahre 1842*, Berlín, 1850, p. 5.

Esto era abandonarse a ilusiones engañosas. En realidad ese rey era más reaccionario que su padre. Educado por su preceptor Ancillon en el odio a la Revolución Francesa y las ideas liberales, imbuido de los principios de Haller sobre el Estado patrimonial y viviendo en medio de nobles reaccionarios y pietistas, como el conde von Stolberg, el general von Thile y los hermanos von Gerlach, soñaba con el retorno a un régimen político y social medieval, en el que la autoridad del príncipe era absoluta; convencido de su misión divina, quería convertir su reino en un Estado absolutista, patriarcal y cristiano.

Sin embargo, al principio el rey disimuló sus tendencias reaccionarias bajo vestiduras de monarca liberal y con el misticismo romántico con que aureoló, al subir al trono, su concepción de la monarquía, y cubrió su política reaccionaria con un aire falso y momentáneo de liberalismo. Como su espíritu versátil detestaba el orden y el método, se entregaba de buena gana a críticas de la burocracia, cuya autoridad pesaba sobre el pueblo. Por otro lado, le gustaba darse aires de monarca liberal, a quien nada puede separar de su pueblo.³³⁰ Algunas medidas suyas, como la reintegración a sus funciones del general Boyen y de E. M. Arndt, que habían caído en desgracia desde 1819, y una amnistía concedida a las víctimas de las persecuciones contra los «demagogos», parecieron confirmar al comienzo este seudoliberalismo, y alimentaron durante cierto tiempo las ilusiones de los liberales sobre sus tendencias reales y sus esperanzas de que con él cambiara el curso de los acontecimientos.³³¹

³³⁰ La gente difundió rápidamente esta observación, que supuestamente le hizo a Wilhelm von Humboldt: «Cuando era el heredero presunto al trono, me consideraba el primer caballero de mi país; pero desde que soy rey, ahora soy simplemente su primer ciudadano». Cf. R. Prutz, *Zehn Jahre Geschichte der neuesten Zeit (1840-1850)*, Leipzig, 1850, t. I, p. 196.

³³¹ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 245. Carta de B. Bauer a K. Marx, 25 de julio de 1840. Cf. *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839-1842 aus Bonn und Berlin*. Charlottenburg, 1844. Carta de E. Bauer a B. Bauer, 13 de junio 1840.

Estas ilusiones tendrían una vida muy breve. El primer conflicto surgió, en efecto, entre los liberales y el rey respecto de la cuestión constitucional. La Dieta de Prusia oriental, reunida en Königsberg para rendir homenaje al rey, había solicitado, el 7 de septiembre de 1840, que se otorgara una Constitución, de acuerdo con la promesa real hecha en 1815 y renovada en 1819, así como la convocatoria de un Parlamento nacional. A esta demanda el rey respondió con un discurso grandilocuente, en el cual proclamó su amor al pueblo y prometió a los diputados cumplir fielmente con su deber.³³² Pero a su regreso a Berlín el rey expresó con claridad su resolución de mantener las Dietas provinciales y no convocar el Parlamento nacional reclamado por los liberales.³³³

Pero ya habían pasado los tiempos en que el rey de Prusia podía gobernar a su gusto, sin encontrar una resistencia seria. La burguesía, cada vez más consciente de su creciente fuerza, reclamaba su participación en el poder. En un folleto que tendría gran resonancia, un médico de Königsberg, el doctor J. Jacoby, traduciendo las aspiraciones de esa burguesía, protestaba contra un régimen que pretendía mantener al pueblo bajo su tutela. En el folleto, que llevaba el título de *Respuesta a cuatro preguntas por un prusiano del Este*, el doctor Jacoby atacaba la censura, que sofocaba todo pensamiento libre, y las Dietas provinciales, que eran tan sólo una caricatura de Parlamento, y reclamaba, junto con la libertad de prensa, un Parlamento nacional que permitiera al pueblo expresar su voluntad y participar en el poder.³³⁴

³³² Cf. R. Prutz, *Zehn Jahre*, t. I, p. 243.

³³³ Cf. *ibid.*, p. 256. Discurso del rey, del 6 de octubre 1840.

³³⁴ *Vier Fragen beantwortet von einem Ostspreussen*, Leipzig, Wigand, enero de 1841; 2ª ed., Estrasburgo, 1841, p. 5: «¿Qué desea el pueblo? La participación legal de la burguesía independiente en los asuntos del Estado»; p. 7: «El pueblo puede participar efectivamente en los asuntos públicos, es decir, en sus propios asuntos, de dos formas: por la prensa y por la representación parlamentaria. Pero en Prusia dominan los dos peores enemigos de esta participación: la censura y un régimen seudoparlamentario. Desde hace 30 años la historia y la legislación de Prusia demuestran la necesidad absoluta de un régimen

En el medio que rodeaba al rey se oían voces que le aconsejaban hacer las necesarias concesiones a la burguesía. En un escrito también anónimo, *Woher und Wohin?* [*¿De dónde venimos y a dónde vamos?*], el presidente de Prusia oriental, von Schön, expresaba ideas análogas a las de Jacoby.³³⁵

Sólo mediante una Dieta nacional –escribía– podrá nuestro pueblo nacer a la vida política. No es posible volver a la época del régimen patriarcal, en la que el pueblo era tratado como una masa de individuos menores de edad a los cuales se puede dirigir a voluntad. Si se decide no tomar su época tal como es, y a desarrollar lo que ella encierra de bueno, será castigado por ella.³³⁶

No era casual que el primer movimiento de oposición proviniera de Königsberg, que era el centro de un comercio activo con los países del norte, en particular con Inglaterra, y en el cual se había desarrollado una burguesía poderosa, cuyo liberalismo se inspiraba en las ideas de la *Aufklärung* y en la filosofía de Kant. Estas exigencias de los liberales irritaron al rey, que, imbuido de poder absoluto, reaccionó con prontitud y brutalidad. Hizo acusar a J. Jacoby del delito de alta traición y lesa majestad, y en 1842 el doctor fue condenado a dos años y medio de prisión en una fortaleza;³³⁷ y respondió ásperamente a von Schön, a quien dejaría cesante un año después, en una carta en la que proclama su vanidad y su presunción:

parlamentario. Sólo por medio de éste se podrá poner fin a la arbitrariedad de la burocracia y permitir que la voz del pueblo llegue hasta el trono, restableciendo entre el gobierno y el pueblo la confianza, único elemento que podrá preservar al país, en caso de futuras tormentas, de la suerte corrida en 1807».

³³⁵ Theodor von Schön (1773-1856) era un espíritu liberal y había colaborado en la reforma de Prusia con Stein y Hardenberg.

³³⁶ *Woher und Wohin?*, citado por R. Prutz, *op. cit.*, t. II, p. 13.

³³⁷ Cf. J. Jacoby, *Meine Rechtfertigung*, 1841. *Meine weitere Verteidigung*, 1842.

Me siento rey por la gracia de Dios, y con la ayuda de Él lo seguiré siendo hasta el fin. Os aseguro, y podéis confiar en mi regia palabra, que durante mi reinado ningún príncipe, ni servidor, ni Dieta, ni camarilla intelectual judía obtendrá, sin mi consentimiento, los bienes y los derechos justa o injustamente adquiridos por la Corona [...]. Los príncipes alemanes tienen la costumbre de gobernar de modo patriarcal. He recibido el poder como herencia de mi padre, como patrimonio; estoy profundamente vinculado a mi pueblo y por ello quiero dirigir a aquellos de mis súbditos que, como niños menores, tienen necesidad de ser dirigidos, castigar a quienes se dejan corromper, hacer que participen en la administración de mis bienes los que son dignos de ello, constituir su patrimonio personal y protegerlos contra la presuntuosa insolencia de los servidores.³³⁸

A la vez que se negaba a conceder una Constitución liberal y un régimen parlamentario, Federico Guillermo IV acentuaba el carácter reaccionario del gobierno prusiano favoreciendo el pietismo y persiguiendo al liberalismo en todas sus formas. Los Jóvenes Hegelianos serían las primeras víctimas de esta política. Al final de su reinado Federico Guillermo III se había apartado de los hegelianos, y su ministro Altenstein, que seguía siendo amigo de ellos, tenía muchas dificultades para defenderlos de los ataques de ortodoxos y pietistas. Tras la muerte de este ministro, que sucedió casi al mismo tiempo que la de Federico Guillermo III, en la primavera de 1840, el hegelianismo conoció la hostilidad y la izquierda hegeliana fue perseguida. Federico Guillermo IV, que sentía aversión por los Jóvenes Hegelianos a causa de sus tendencias liberales y antirreligiosas, nombró como sucesor de Altenstein al ortodoxo Eichhorn, quien combatió al hegelianismo con tanto celo como el que puso su predecesor en defenderlo. Los hegelianos fueron apartados sistemáticamente de las cátedras universitarias; el jurista reaccionario Stahl, teórico del absolutismo, sucedió a Gans y el viejo Schelling fue llamado a Berlín y se le encomendó la misión de combatir y refutar al hegelianismo.

³³⁸ Cf. Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, t. IV, pp. 57-58.

Todas las manifestaciones liberales eran, por otra parte, severamente reprimidas. Los estudiantes de Halle, que solicitaron al rey, en su condición de rector, que reinstalara a Strauss en esa Universidad como profesor de teología, recibieron un agrio sermón en respuesta; el poeta Hoffmann von Fallersleben, profesor en Breslau, fue perseguido por haber publicado una selección de poesías políticas, por otra parte muy aburrida [*Unpolitische Lieder*], y Rutenberg, miembro del Club de los Doctores, profesor de la Escuela de Cadetes, fue exonerado porque se le sospechaba de colaborar en diarios liberales tales como el *Telégrafo de Hamburgo* de Gutzkow y la *Gaceta general de Leipzig*.

Por obra de esta reacción los Jóvenes Hegelianos se vieron llevados cada vez más a la oposición, a pesar de su culto por el Estado prusiano. Si habían tenido pocas simpatías por el régimen conservador y burocrático de Federico Guillermo III, mucho más detestaban las tendencias pietistas y reaccionarias de Federico Guillermo IV, que apartaba definitivamente a Prusia de su elevada misión al despojar al Estado prusiano de todo carácter racional y transformarlo en un Estado cristiano. Lejos de desalentarlos y abatirlos, este conflicto, que les oponía al gobierno, exaltaba, por el contrario, su ardor combativo, pues estaban imbuidos de la creencia de que del desarrollo racional del Estado prusiano dependía, en gran medida, el futuro de la humanidad y de la fe en el triunfo final y necesario de la Razón.

Así fue que Bauer escribía a Marx, el 1 de marzo de 1840:

Nuestra época se vuelve cada vez más terrible y más bella. Si bien el interés político es mayor en otros países, los problemas que se refieren al conjunto de la vida no han alcanzado en parte alguna el elevado grado de complejidad y madurez que tienen en Prusia.³³⁹

En una carta que le envía un mes más tarde, el 5 de abril de 1840, compara la lucha que la izquierda hegeliana debía llevar a cabo con la desarrollada por el cristianismo contra el Mundo Antiguo, y proclamaba su fe en el triunfo próximo y total de la Razón:

³³⁹ Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 236-237.

La catástrofe –le escribía– será terrible, grandiosa, más grandiosa aún que la que señaló el nacimiento del cristianismo [...]. El futuro aparece tan cierto que no es posible dudar un solo instante. Si la oposición ha triunfado en Francia, y si su victoria ya no es disputada después de un largo período de reacción, el triunfo será más seguro y más rápido aún en un dominio en el cual sólo hay que combatir contra una tonta apologética. Las fuerzas enemigas se han aproximado actualmente tanto las unas a las otras que un solo golpe decidirá la victoria.³⁴⁰

Toda la cohorte de los Jóvenes Hegelianos se lanzó a la lucha abierta por la libertad y el progreso, y participaría en este combate por el triunfo de la Razón. Renunciando a toda transacción, reivindicaban ahora la emancipación en todos los terrenos y criticaban todo lo que parecía oponerse al progreso de la Conciencia humana. Fueron embriagándose gradualmente por el juego destructor de la filosofía crítica, y rechazaron no sólo el protestantismo, que evolucionaba cada vez más hacia una ortodoxia intransigente o un pietismo místico, sino también al Estado cristiano que el rey quería instaurar. Después de haber declarado la guerra al cristianismo se precipitarían a la lucha contra el absolutismo.

En sus ataques contra él, los Jóvenes Hegelianos se distinguían de los liberales de Alemania del Norte –en particular de los de Königsberg, que inspiraban sus críticas en los principios de la moral kantiana– y de los de Alemania del Sur –influidos por la Revolución

³⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 241-242. Al mismo tiempo, B. Bauer también expresó estas ideas en sus cartas a su hermano. Cf. *Briefwechsel*, 10 de junio de 1840: «Si la catástrofe inminente hubiera ocurrido hace tres años, la filosofía se habría encontrado en una situación precaria debido a la imprecisión y la falta de claridad que prevalecían entonces. Pero desde entonces hemos reflexionado, nos hemos orientado mejor y hemos comprendido el propósito de la lucha. Desde entonces, el adversario, por el contrario, se ha vuelto insensible, pues no ha aprendido nada; atacará con mayor ferocidad aún, pero se sorprenderá mucho cuando se encuentre con un enemigo completamente diferente de lo que había imaginado».

Francesa–, y seguían fieles a los principios fundamentales de la filosofía de Hegel, a la concepción del desarrollo racional del mundo, que querían acelerar por la realización de la filosofía crítica.

Strauss, que se mantenía apartado de la lucha dentro del grupo de los Jóvenes Hegelianos, fue arrastrado también por la corriente. Nombrado en otoño de 1839 profesor de teología en Zúrich, fue casi inmediatamente expulsado por un movimiento reaccionario. Se retractó entonces de las concesiones que acababa de hacer en sus *Zwei friedliche Blätter* [Dos hojas pacifistas] (1839), donde admitía la realidad histórica de la persona de Cristo, y retomó nuevamente, en la cuarta edición de *La vida de Jesús*, su tesis primitiva, que negaba esta realidad. Por otra parte, en su libro *La doctrina cristiana considerada en su desarrollo histórico y en su conflicto con la ciencia moderna* (1840-1841), se adhirió a las tesis de Bauer, y proclamó que el desarrollo histórico debía necesariamente provocar un conflicto entre la religión y la ciencia.³⁴¹

En lucha abierta contra la Facultad de Teología de Bonn que, a instigación del ministro Eichhorn, se negaba a nombrarlo profesor titular a pesar de las promesas que se le habían hecho, Bruno Bauer rechazó la propuesta de abandonar la Universidad y dedicarse únicamente a investigaciones sobre la historia del cristianismo, y se regocijó ante la agravación de la lucha entre la religión y la filosofía, que debía liberar definitivamente a ésta del doble control del dogma y el Estado reaccionario:

Ella [la filosofía] –escribió a su hermano–, hasta ahora ha estado ligada al Estado y, por lo tanto, obstaculizada, a pesar de una apariencia de libertad, por esta unión que, al favorecerla (es decir, al hacerla partícipe de las ventajas del gobierno), también le impone

³⁴¹ Cf. D. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im kampf mit der modernen Wissenschaft* (Tubinga y Stuttgart, 2 ts., 1840-1841). Strauss dice en su Prefacio que el desarrollo del Mundo nace de la crítica objetiva, que el presente, es decir, lo que existe, no se justifica por el solo hecho de existir y no tiene derecho a la eternidad, y muestra, por otra parte, que la fe es incompatible con la ciencia y que los dogmas, que no son más que restos de creencias superadas, deben ser eliminados.

sus límites. Al estar ahora brutalmente encadenada, se ve obligada a rechazar sus ataduras y sus límites. Encadenado, Prometeo era más libre que cuando se movía libremente entre los hombres, enseñándoles a ofrecer sacrificios a los dioses [...]. Condenada y rechazada, la ciencia queda abandonada a su suerte. Ya no se la necesita. Tanto mejor. Así se emancipa, y yo mismo soy libre, en la medida en que sirvo a esta cosa condenada. Nunca me he sentido tan feliz y libre.³⁴²

Pensaba que el conflicto entre religión y filosofía, más importante en su opinión que el que enfrentó al cristianismo y el Mundo Antiguo, sólo podía acabar rápidamente con el triunfo de la filosofía.³⁴³

Por su parte, inspirándose en la idea del conflicto necesario entre el progreso de la Conciencia universal y el Estado cristiano reaccionario, Ruge mostraba que la lucha pasaría del plano teórico, al cual se habían limitado en mayor o menor medida en los *Anales de Halle* y los Jóvenes Hegelianos, al plano político; y que esta lucha debía librarse no ya como él había pensado al principio, con el apoyo del Estado prusiano, sino contra sus tendencias reaccionarias. Le parecía que esas tendencias reaccionarias se convertían en un peligro cada vez más grande para la libertad y el progreso, y que para hacer frente a ese peligro había que entrar más resueltamente en la lucha política.

En el Prefacio que publicó en el primer número de los *Anales de Halle* de 1841, escribía:

El principio fundamental es la autonomía del espíritu que, en el dominio científico, se expresa por el progreso del racionalismo, y en el terreno del Estado por el del liberalismo [...]. En el terreno político el racionalismo adquiere un carácter práctico. Todos los Estados se ven más o menos vivificados por las oposiciones políticas que surgen, o, por lo menos, animados por el espíritu del liberalismo y su desarrollo. La teoría ha perdido su carácter inofensivo, la ciencia sin libertad política aparece como un contrasentido; los dos partidos,

³⁴² Cf. *Briefwechsel*, Charlottenburg, 1814, p. 36. Carta de B. Bauer a E. Bauer, Bonn, 4 de febrero de 1840.

³⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 79-80. Carta de B. Bauer a E. Bauer, 2 de junio de 1840.

tanto los adversarios como los partidarios del Estado libre, han reconocido que la historia del Estado y la historia política no constituyen más que un mismo movimiento, y son la obra de la libertad.³⁴⁴

El conflicto entre las tendencias liberales y las reaccionarias, que Ruge había concebido hasta entonces bajo la forma de una oposición entre el Protestantismo y el Romanticismo, adquirió entonces a sus ojos un aspecto más claramente político. La lucha no se circunscribía ya, en efecto, a los partidarios y los adversarios de la Reforma, sino que implicaba a los partidarios y adversarios del liberalismo y el constitucionalismo.

El conflicto de Colonia ha pasado ahora a segundo plano, y el objetivo del futuro se ha vuelto más importante, a pesar de que está constituido por el mismo conflicto jurídico. La diferencia consiste en que la división entre partidarios y adversarios de la Constitución agita mucho más profundamente a los espíritus en Alemania que la oposición, ya inactual, entre protestantismo y catolicismo, que no interesa más ni a la vida religiosa, ni a la vida interior, pero que revive, en sus consecuencias, en el dominio político, bajo la forma de la lucha entre el Constitucionalismo y el Absolutismo [...]. Nuestra época sólo es comprendida por la filosofía, y nuestra tarea consiste en ayudar a nuestro tiempo a que comprenda la filosofía y la realice [...]. La filosofía se transforma en convicción política, la convicción política en fuerza de carácter, la fuerza de carácter en acción.³⁴⁵

Esta misma evolución hacia la crítica política se manifestó en el Club de los Doctores. Entre sus miembros, F. Köppen, que se había convertido en el amigo más íntimo de Karl Marx después de la partida de Bauer, fue el primero en participar en el combate político con un folleto publicado en 1840: *Federico el Grande y sus adversarios*.³⁴⁶

³⁴⁴ Cf. *Anales de Halle*, 1 de enero de 1841, pp. 2-3. A. Ruge, *Vorwort*.

³⁴⁵ Cf. *ibid.*, noviembre 1840. A. Ruge, *Freiherr von Florencourt und die Kategorien der politischen Praxis*, 24 de noviembre, pp. 2250 y 2254.

³⁴⁶ Cf. C. F. Köppen, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher*, Leipzig, 1840.

En este rey celebraba al héroe de la libertad de pensamiento y al representante más ilustre de la Filosofía de las Luces. Vinculaba este panegírico con las doctrinas griegas en las cuales basaba Bauer su filosofía crítica, y utilizaba tales doctrinas para elogiar al rey, mostrando que su grandeza provenía de haberse inspirado a la vez en el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo. Consideraba que, al afirmar el valor eminente de la Conciencia humana y su independencia frente a un mundo irracional, dichas filosofías expresaban los principios esenciales del racionalismo, y elogiaba a Federico II por haber reunido en sí las cualidades propias de cada uno de estos sistemas: por haber sido un epicúreo en su amor a la literatura y las artes, un estoico en su devoción al bien público y finalmente un escéptico por su espíritu de tolerancia y su alejamiento de todo dogma.³⁴⁷

En esta apología de Federico II había mucha exageración, pero en aquella época, en que el recuerdo de este rey filósofo era execrado por todos los espíritus reaccionarios, la celebración de su memoria era una manera de afirmar su fe en la razón y el progreso.³⁴⁸

Köppen repetía el procedimiento de Ruge, que había opuesto a la reacción el Protestantismo o, mejor dicho, el espíritu del protestantismo desprendido de todo dogma y reducido a la idea de libertad; y remplazaba el Protestantismo, que empezaba a ser utilizado como

³⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 39-40: «El epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo constituyen la carne y los nervios del organismo antiguo, cuya unidad natural ha engendrado la belleza y la moral de la Antigüedad, desaparecidas con ella. Federico II ha sabido, con maravilloso poder, reunirías en él, y se han convertido en los elementos esenciales de su concepción del mundo, de su carácter y de su vida». Cf., igualmente, pp. 60 y 116.

³⁴⁸ Cf. R. Proutz, *Zehn Jahre*, t. I, p. 106: «En las tristes décadas transcurridas desde 1818, cuando la reacción se manifestaba año tras años con más brutalidad en Prusia, el recuerdo de Federico II fue en cierto modo el escudo detrás del cual se refugió la libertad de pensamiento. Para luchar contra la reacción se oponían, a la gloriosa figura del gran rey, los pequeños espíritus limitados, miserables y pusilánimes de los tiempos actuales, y se citaba su historia a fin de mostrar la forma en que nuestra historia había tomado un camino falso; detrás del elogio al rey se ocultaba una condena al gobierno, condena que no podía expresarse abiertamente».

máquina de guerra por la reacción, por la Filosofía de las Luces, por la *Aufklärung*, considerada como símbolo de la libertad y del progreso.

En su glorificación del rey filósofo, Köppen defendía la *Aufklärung* no sólo contra los reaccionarios, sino también contra los Viejos Hegelianos, que le reprochaban, siguiendo a Hegel, el que subordinase el mundo a abstracciones. Los defectos de la *Aufklärung*, como los de toda filosofía racionalista del siglo XVIII, provenían, decía, de que no era nada más que una primera etapa en la liberación de la Razón y del hombre, e invitaba a los Viejos Hegelianos a proseguir su obra, en vez de hacer el juego de la reacción con sus críticas:

Ella [la *Aufklärung*] ha sido el Prometeo que trajo a la tierra el fuego celeste para alumbrar a los ciegos, al pueblo, y liberarlos de sus prejuicios y sus errores. Que los filósofos que predicán un nuevo camino de salvación y se lanzan de tan buena gana a la guerra contra el Racionalismo abstracto del siglo XVIII tengan a bien reflexionar y tener en cuenta que, al proceder así, se dañan a sí mismos.³⁴⁹

Su folleto, en el cual proclamaba —de acuerdo con Ruge— que Prusia debía su grandeza al Racionalismo y no podría desarrollarse si no se inspiraba en los principios de éste, terminaba con un vibrante llamado a la lucha, que dirigía a todos los que querían el triunfo de la Razón, de la Libertad y del Progreso.

Federico [II] ha sido nuestro Moisés. Sus debilidades, sus errores, sus imperfecciones humanas, pertenecen al pasado. Lo que no puede perecer es su espíritu inmortal, el espíritu de la *Aufklärung*, de la libertad de pensamiento y de creencias, el espíritu de equidad, de la elevada conciencia de la misión del Estado: sólo ellos pueden guiar a Prusia por el sendero de la verdad. Prusia no puede olvidar que su cuna ha sido la *Aufklärung* y que ha sido educada por los grandes discípulos de ésta.

³⁴⁹ Cf. Köppen, *Friedrich der Grosse*, pp. 30, 32, 35.

El cielo no descansa con más seguridad sobre las espaldas de Atlas de lo que lo hace Prusia al descansar sobre el desarrollo, adaptado a las exigencias de nuestra época, de los principios de Federico el Grande.

Una vieja creencia popular quiere que los héroes renazcan al cabo de cien años. Ese momento ha llegado. Que su espíritu revivificado nos inspire y que aniquile con su llameante espada a los adversarios que pretenden vedarnos el acceso a la Tierra Prometida. En cuanto a nosotros, juramos vivir y morir en su espíritu.³⁵⁰

Este folleto, que había dedicado a su amigo Karl Marx, fue atacado por los reaccionarios y por los Viejos Hegelianos, y defendido sólo por las personas que él llamaba los 300 espartanos, es decir, los lectores de los *Anales de Halle*, que formaban entonces la izquierda hegeliana.³⁵¹

En ese ambiente de combate que reina entre los Jóvenes Hegelianos empieza Marx a desarrollar su actividad filosófica y política. Es bastante difícil, dada la falta de documentos, precisar el papel que desempeñó en este movimiento y en la elaboración de la filosofía crítica. Dicho papel, sin duda, no fue pequeño, a juzgar por las cartas que le enviaba Bruno Bauer —que, aislado en Bonn, echaba de menos el estímulo que había sido para él la compañía de Marx³⁵²— y por la que le dirige un año más tarde su amigo Köppen, que le escribe:

Desde que mi honorable *alter ego* se encuentra en las riberas del Rin [Marx había abandonado Berlín a la sazón, y estaba en Bonn], vuelvo a ser un poco yo mismo y a tener ideas personales, concebidas por mí, por así decirlo, mientras que mis ideas anteriores no venían de muy lejos, de la *Schützenstraße* [calle de Berlín donde vivía Marx].

³⁵⁰ Cf. *ibid.*, pp. 171-172.

³⁵¹ Cf. *Jarhbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1840, p. 824. Varnhagen, *Kapuzinerpredigt zugunsten der Aufklärung*.

³⁵² Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 235-236. Cartas de B. Bauer a K. Marx, del 11 diciembre de 1839 y comienzos de 1840.

Para volver a tus ideas de la *Schützenstraße*, nuestro amigo Bruno Bauer acaba de publicar en los *Anales de Halle* un artículo magnífico y un tanto pérfido. Nuestro venerable amigo desarrolla al principio la idea de que el verdadero estado bizantino es el Estado cristiano.³⁵³ Al verificar el origen de esta idea, al exigirle, por así decirlo, su visado, me encontré con que también provenía de la *Schützenstrasse*. Como ves, eres un verdadero arsenal de pensamientos, una verdadera fábrica de ideas.³⁵⁴

Marx había abandonado completamente el derecho por la filosofía, sin duda con la esperanza de ser profesor de filosofía en Bonn, donde estaba Bruno Bauer. Sus notas de lecturas de 1839 a 1841 muestran que éstas versaban principalmente en torno a la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel, el *Tratado del alma* de Aristóteles, las *Cartas* de Spinoza, la filosofía de Leibniz, la de Hume y la escuela kantiana.³⁵⁵

Como todos los Jóvenes Hegelianos, Marx se interesaba en la filosofía menos por razones especulativas que por motivos políticos. En la medida en que es posible juzgarlo, por las indicaciones fragmentarias contenidas en las cartas que le escribía Bruno Bauer, y que son casi los únicos documentos que se posee sobre esa época de su vida —las cartas escritas por él se han perdido—, se interesaba menos por la acción directamente política que por la actividad filosófica y crítica de la izquierda hegeliana, y se encontraba por ello más cerca de Bruno Bauer que de Ruge. De estas cartas se desprende, asimismo, que el objeto final de sus estudios coincidía con el de Bauer, y consistía en la nueva interpretación que era preciso dar a la filosofía de Hegel y a la elaboración de la filosofía crítica.

Es interesante notar que, al principio, y fiel en ello al pensamiento fundamental de Hegel, Marx discrepaba con los otros Jóvenes Hegelianos en un punto capital. En efecto, si bien participaba de la fe de

³⁵³ Se trata del artículo de B. Bauer *Der christliche Staat und unsere Zeit*, aparecido en junio de 1841 en los *Anales de Halle*.

³⁵⁴ Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 235-236. Carta de Köppen a K. Marx, 3 de junio de 1841.

³⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 98-105.

éstos en la necesidad de determinar por medio de la filosofía crítica la marcha de la Historia, a fin de darle un carácter y un contenido racionales, se negaba sin embargo, ya en esa época, a disociar la idea de lo real, el Pensamiento del Ser, la Conciencia de la Sustancia, y rechazaba la concepción de los otros sobre el poder absoluto del Espíritu para transformar el Mundo a su gusto.

Mientras que Bauer, por una interpretación fichteana de la doctrina de Hegel, reducía la evolución histórica al desarrollo de la Conciencia universal, Marx mantenía el carácter objetivo de esta evolución conservando dos nociones esenciales de Hegel: que el espíritu no tiene existencia verdadera fuera de la realidad que crea y a la cual está ligado, y que el movimiento dialéctico engendrado por las contradicciones inherentes a toda realidad no puede ser determinado arbitrariamente por un pensamiento apartado de lo real.

Esta divergencia provenía de que, contrariamente a los otros Jóvenes Hegelianos, que en su esfuerzo por orientarse hacia la acción no alcanzaban una unión real de la teoría y la actividad práctica y se conformaban con una crítica teórica, Karl Marx, llevado por sus sentimientos —ya no liberales, sino hondamente democráticos—, quería actuar en forma real, eficaz, sobre el mundo para transformarlo, y esto hizo que modificara en profundidad el carácter de la filosofía crítica que servía de base a la acción de la izquierda hegeliana.

Esta divergencia, en la cual se puede ver el germen de sus futuros desencuentros con Bruno Bauer y de sus discrepancias con toda tendencias utópica y anarquizante, aparece por primera vez en ocasión de una crítica del libro de Trendelenburg: *Investigaciones lógicas*.³⁵⁶

Trendelenburg se pronunciaba contra Hegel y sostenía que la idea no puede desarrollarse por una dialéctica puramente interna, y que su proceso de desarrollo nace del hecho de que el Espíritu se integra sin cesar en nuevos elementos extraídos de la realidad concreta.³⁵⁷ Para ello se apoyaba en Aristóteles, pero consideraba a éste

³⁵⁶ Cf. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 1839.

³⁵⁷ Cf. *ibid.*, t. I, pp. 25 y 41; cf. Meyerson, *De l'explication de les ciences*, París, 1921, t. II, p. 62 y apéndice XIV, pp. 426-427.

como un lógico puro, mientras que Marx veía en él a un pensador ya dialéctico. En una observación sobre Aristóteles, hecha sin duda en ocasión de su crítica de Trendelenburg, Marx lo vincula con Hegel, para quien la síntesis resulta de la unión orgánica del pensamiento y el ser, y critica con Aristóteles las falsas concepciones que provienen de síntesis arbitrarias entre estos dos elementos.³⁵⁸

Así se sintió Marx confirmado, por estos dos grandes pensadores, en su concepción, determinada por su deseo y su necesidad de dar a la acción un carácter efectivo y práctico, de considerar al mundo como una unión orgánica del espíritu y la realidad concreta. Él seguía creyendo, junto con Bauer y los demás jóvenes hegelianos, en la determinante actividad creadora del Espíritu en el desarrollo de la Historia, pero en lugar de atribuir, como Bauer, este poder creador a la Esencia, es decir, a la forma subjetiva del Espíritu, en el que llega a la Autoconciencia a través de un acto de reflexión que lo opone a la realidad concreta, se lo atribuye, como Hegel, al Espíritu objetivo, a la Idea donde el pensamiento y el ser, el sujeto creador y el objeto creado por él se confunden.³⁵⁹

³⁵⁸ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 107: «Aristóteles tiene razón cuando dice que la síntesis es la causa de todos los errores. El pensamiento bajo la forma de representación y de reflexión está constituido por una síntesis del pensamiento y del ser, de lo general y de lo particular, de la apariencia y la esencia. El pensamiento falso, la falsa concepción, nace de la síntesis de determinaciones extrañas la una a la otra, de las relaciones no immanentes, sino puramente exteriores, de determinaciones objetivas y subjetivas».

³⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 239. Carta de B. Bauer a K. Marx, 11 de diciembre de 1839: «En cuanto al vigoroso desarrollo de la Lógica, que se manifiesta en forma de oposición, me parece que Hegel lo analizó con certeza y acierto en el capítulo sobre el Método. En la Esencia, toma la forma de reflexión y se presenta como tal; del Ser dice Hegel en alguna parte —él lo expone con sus propias palabras— que la dialéctica de la forma y el movimiento de la determinación aparecen allí sólo esporádicamente, que todavía no pueden elevarse al nivel de la reflexión, que sólo es posible en la Esencia». (Al hablar de «Ser», Karl Marx no entendía, sin duda, el mundo de la conciencia sensible, donde el Espíritu aún no se ha separado de la realidad concreta y donde el movimiento de la Lógica, de la Idea, es irrealizable, sino el mundo del Espíritu objetivo, donde el Espíritu domina y determina esta realidad.)

Así, mientras Bauer y los otros Jóvenes Hegelianos se apartaban de Hegel y volvían a Fichte, Marx consideraba que el movimiento dialéctico era inmanente a la realidad, pero, superando a Hegel, sustituiría cada vez más el punto de vista especulativo por el histórico, planteando todos los problemas en el plano de la Historia.

Por influencia de Bauer y de Feuerbach –que habían denunciado el carácter falaz de todo intento de transacción entre la religión y la filosofía– junto a sus investigaciones teóricas, Marx participaría de forma directa en el combate político-religioso llevado a cabo por los Jóvenes Hegelianos contra la reacción, e iniciaría una crítica de las tentativas realizadas por católicos y protestantes para conciliar la fe y la razón. Al principio tuvo la intención de atacar a los Viejos Hegelianos, en particular a Marheineke, profesor de teología en Berlín, que era el maestro de Bruno Bauer. Cediendo a las peticiones de Bauer, que deseaba guardar miramientos con la derecha hegeliana, y en especial con Marheineke³⁶⁰ renunció a este proyecto y dirigió sus ataques contra Georg Hermes (1775-1831), profesor de teología en Münster y en Bonn que, inspirándose en Kant y en los racionalistas del siglo XVIII, había intentado conciliar la filosofía y el dogma, lo que había llevado a que su doctrina fuera condenada como herética por el Papa en 1835.³⁶¹

³⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 239. Carta de B. Bauer a K. Marx, 30 de marzo de 1840: «No tardes demasiado en anunciar tu trabajo sobre la *Filosofía de la religión*, y, sobre todo, no lo abandones [...]. Debes, ante todo, ser considerado con Marheineke, de lo contrario podrías causarme mucho daño».

³⁶¹ Cf. *ibid.*, de la misma carta: «Si no te hubieras propuesto seguir un curso sobre hermesianismo el invierno venidero, lo habría hecho yo mismo [...]. Debes seguir este curso, aunque no sea más que por el hecho de que te ocupas desde hace tiempo de ese problema». Sobre el hermesianismo, cf. *Briefwechsel*, p. 35. Carta de B. Bauer a E. Bauer, Bonn, 4 de febrero 1840: «De aquí nace la idea de utilizar a los hermesianos en la lucha contra las supuestas pretensiones del arzobispo. El catolicismo de los hermesianos se acomoda a una justificación de los dogmas por la filosofía kantiana, y sus representantes son suficientemente racionalistas y prudentes para apelar al Estado en las cuestiones esenciales de la fe en el Papa, y seguir siendo al

Como todas las críticas religiosas de la época, esta crítica tenía un carácter político y estaba dirigida, en realidad, contra el gobierno, que en su lucha contra el ultramontanismo había buscado el apoyo de los partidarios del hermesianismo.

En el verano de 1840 el libro de Marx sobre el hermesianismo quedó terminado, y pidió a Bauer que le encontrara un editor en Bonn. A ese efecto le envió una carta, redactada con tal desprecio de las formas usuales, que Bruno Bauer le respondió el 25 de julio: «Acaso puedas escribirle a tu lavandera en esos términos, pero no a un editor a quien le estás pidiendo algo».³⁶² El libro no fue editado.

A la vez que se dedicaba a estas críticas, proyectaba escribir una farsa, *Fischer vapulans* [*Fischer vapuleado*], inspirada en un libro de K. P. Fischer, *La idea de la divinidad*, que constituía un ensayo de justificación del teísmo desde el punto de vista filosófico, y que Bruno Bauer juzgaba miserable.³⁶³

Estos estudios y estas críticas no eran más que una parte de sus trabajos. Lo esencial de ellos consistía en el estudio de la filosofía posaristotélica, el escepticismo, el epicureísmo y el estoicismo.

Marx inició sus investigaciones sobre estas doctrinas, de las cuales tenía la intención de hacer un estudio de conjunto a comienzos de 1839, inspirándose al principio en el estudio hecho por Hegel en su *Filosofía de la religión*.³⁶⁴

El propósito común de estas escuelas, nacidas en la época de la decadencia griega, era asegurar —en el momento en que se derrumba el Mundo Antiguo— la felicidad del ser humano, enseñándole a buscarla en la calma inmovible del alma y haciéndolo independiente del mundo exterior.

mismo tiempo lo bastante romanos para concederle la infalibilidad en puntos secundarios, así como en los diferendos que oponen la Iglesia al Mundo».

³⁶² Cf. *Mega*, I, t. I², p. 244. Carta de B. Bauer a K. Marx, Bonn, 25 de junio de 1840.

³⁶³ Cf. *ibid.*, p. 237. Carta de B. Bauer a K. Marx, Bonn, 1 de marzo de 1840.

³⁶⁴ Cf. *ibid.*, t. I¹, p. 15: «Me reservo la exposición, en un estudio más detallado, del conjunto de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica, y de sus relaciones con las doctrinas griegas que las han precedido y sucedido».

El escepticismo, enemigo de todo dogmatismo y la primera de estas doctrinas en el tiempo, trataba de encontrar la paz del espíritu haciendo dudar al hombre de la realidad del mundo sensible y lo exhortaba a apartarse de un saber incierto y una actividad ilusoria para aislarse en su propio pensamiento.

Al escepticismo se le habían opuesto, bajo la forma de dogmatismos, el epicureísmo, doctrina de la conciencia humana considerada en su individualidad, y el estoicismo, doctrina de la conciencia humana considerada en su generalidad.

A partir de la concepción de la conciencia humana considerada en su individualidad y aislamiento, el epicureísmo, basándose en la noción del átomo tomada de Demócrito, convertía al hombre, concebido como individualidad abstracta, en el elemento esencial, el centro del mundo, y hacía de la búsqueda del placer la ley de su vida, reduciendo a veces esta búsqueda, para salvaguardar la paz y la serenidad del alma, a la del verdadero bien, es decir, de la virtud.

Al considerar al hombre no en su individualidad sino en su universalidad abstracta, el estoicismo convertía el dominio de sí mismo, mediante la subordinación a la razón, en la ley de la vida humana, lo que le llevaba, por un camino distinto que el del epicureísmo, a asegurar la paz del alma por el ejercicio de la virtud. Aunque tenían un mismo objetivo, estas dos escuelas se oponían no obstante en todos los planos. Los estoicos eran deterministas en el plano filosófico, republicanos desde el punto de vista político y místicos y supersticiosos desde el punto de vista religioso, mientras que los epicúreos eran indeterministas en el plano filosófico, indiferentes políticamente y ateos en religión.

En su *Historia de la filosofía* Hegel había juzgado sin indulgencia estas doctrinas que oponían el hombre al mundo en lugar de mostrar la unión necesaria y fecunda entre ambos.

Contrariamente a Hegel, Bauer veía en ellas un momento esencial del desarrollo de la Conciencia humana. Pensaba que estas doctrinas –en el momento del derrumbe del Mundo Antiguo, sacudido hasta sus cimientos– habían quebrado los marcos nacionales, demasiado estrechos, del helenismo, y los marcos sociales del esclavismo,

fecundando al cristianismo primitivo y dándole un carácter universal; habían encontrado en la creencia en el valor eminente de la Conciencia humana la fuerza y la fe necesarias para defender la autonomía del hombre y aún podían, en la forma más general de la Filosofía de la Autoconciencia, desempeñar un gran papel revolucionario.

Después de Bauer, que traducía en forma ideológica, adaptada a la situación sociopolítica de entonces, las aspiraciones de la burguesía liberal, y que había extraído de estas doctrinas una filosofía de la acción, la filosofía crítica, Marx quería hacer un estudio de conjunto para rehabilitarlas contra los críticos que las habían desacreditado³⁶⁵ y, con el análisis al que quería someterlas en este estudio, dar a las relaciones entre pensamiento y ser, entre espíritu y mundo, entre el hombre y su medio, una base sólida para su pensamiento y su acción.

Así como cuando llegó a Berlín, en el momento en que su personalidad empezaba a afirmarse, Marx se había liberado del romanticismo —que se le apareció como una evasión de la vida al realizar una crítica profunda inspirada en la filosofía de Hegel—, así también, cuando se lanzó a la vida política e inició la lucha revolucionaria, realizó una crítica paralela de la filosofía hegeliana y de la filosofía crítica, que no podían satisfacer, ni una ni otra, su sed de acción.

En su estudio, Marx parte de un análisis general de estas doctrinas, y procura comprenderlas, como Hegel, en relación con su época, en vez de considerarlas, como hasta entonces se había hecho, un retorno a los sistemas prearistotélicos.

A diferencia de Hegel consideraba que estos sistemas, los que mejor expresaban el carácter subjetivo de la filosofía griega, constituían la clave de dicha filosofía³⁶⁶ y deducía, como lo había hecho Bauer,

³⁶⁵ Cf. *ibid.*, p. 9.

³⁶⁶ Cf. *ibid.*, t. I², p. 9: «Estos sistemas constituyen la clave de la verdadera historia de la filosofía griega»; p. 15: «Me parece que mientras los antiguos sistemas son más importantes y más interesantes desde el punto de vista del contenido de la filosofía, los sistemas posaristotélicos, en particular el ciclo de las doctrinas epicúreas, estoica y escéptica, tienen, por el contrario, más importancia e interés por la forma subjetiva del carácter de esta filosofía».

aunque en un sentido diferente, una filosofía de la acción, que tendería menos a oponer el espíritu al mundo que a integrarse en él para transformarlo. Dado que vivía con los Jóvenes Hegelianos un poco al margen de la sociedad, y aislado por lo tanto del mundo sobre el cual quería actuar, Marx tenía una natural inclinación a admitir, como ellos, el poder –si no absoluto, por lo menos determinante– del espíritu para transformar el mundo.³⁶⁷

Sin embargo, ya hemos visto que a partir de 1837, en el examen que hizo de sus primeras obras, criticó el idealismo abstracto que las inspiró y que impedía comprender el desarrollo orgánico de la realidad viviente; y que, en su discusión con Bruno Bauer sobre la actividad creadora del Espíritu, la situó no en el grado de desarrollo del Espíritu en que se opone al mundo, sino en el grado en que se integra en él.

Esta concepción de las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el espíritu y el mundo, determinada en él por consideraciones más prácticas que teóricas, y en esencia porque, dadas sus tendencias básicamente democráticas, tenía el propósito –a diferencia de los otros Jóvenes Hegelianos– de transformar el mundo en forma efectiva y profunda, debía inspirar su análisis de las doctrinas griegas y ser, al mismo tiempo, precisada y reforzada por dicho análisis.

En el prefacio de su trabajo Marx observa que Hegel había analizado bien estos sistemas, pero que su concepción especulativa le impidió reconocer la importancia que tuvieron en el desarrollo de la filosofía griega³⁶⁸, y pensaba que había llegado la hora de mostrar su

³⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 250. Carta de B. Bauer a Marx, 31 de marzo de 1841: «La teoría es en la actualidad la forma más poderosa de la actividad práctica».

³⁶⁸ Cf. *ibid.*, t. I¹, p. 9: «Hegel ha definido bien el carácter general de estos sistemas; pero, por una parte, la amplitud admirable de su grandiosa historia de la filosofía [...] no le permitía entrar en los detalles, y por la otra su concepción de lo que él llamaba la filosofía especulativa por excelencia le impedía a este gigantesco pensador reconocer la gran importancia que estos sistemas tienen para la historia de la filosofía griega y, de un modo más general, para la del espíritu griego».

importancia y su papel como expresión de la Filosofía de la Autoconciencia.³⁶⁹

Marx no realizó el estudio de conjunto que se había propuesto, y ni siquiera lo llevó muy lejos, al parecer, pues la mayor parte de sus citas de lecturas contenidas en sus cuadernos de notas se refieren a la polémica de Plutarco contra Epicuro, y a la *Filosofía de la naturaleza* de Demócrito y de Epicuro, cuya diferencia debía constituir el tema de su tesis de doctorado.³⁷⁰

En sus estudios preliminares y en su misma tesis se distinguen dos tendencias, estrechamente vinculadas entre sí: por una parte, quiere participar directamente en el combate político de los Jóvenes Hegelianos mediante la crítica de la religión; por otra, desea precisar, mediante sus análisis de la filosofía griega, concebida como Filosofía de la Autoconciencia, su propia concepción del mundo.

La primera tendencia se expresa principalmente en las notas en que analiza la crítica que Plutarco hace de Epicuro y las relaciones entre el espíritu teológico y la filosofía; la segunda domina a la vez el análisis que efectúa de la esencia de la filosofía —que estudia en sus relaciones con el devenir histórico— y su tesis de doctorado.

³⁶⁹ Cf. *ibid.*, t. I², p. 327 (Proyecto de prefacio): «Ha llegado ya el momento en que se podrá comprender los sistemas de los epicúreos, los estoicos y los escépticos. Son ellos los filósofos de la Autoconciencia».

³⁷⁰ Cf. *ibid.*, t. I¹, pp. 58-144. Resúmenes de lecturas: A) Trabajos preparatorios para una exposición de conjunto de la filosofía griega: 1) Exposición de la construcción epicúrea del mundo (94-96). 2) Estudio de las relaciones entre el epicureísmo y el escepticismo (96-99). 3) Historia del concepto del «Sábio» en la filosofía griega (100-106). 4) Crítica de las ideas de Plutarco sobre Platón (118-120). 5) Paralelo entre Plutarco y Lucrecio (121-122). 6) Investigaciones sobre los elementos cristianos del platonismo, basados en los estudios de C. Baur (134-138). 6) Las tareas de la historia consideradas desde el punto de vista filosófico (1431-44). B) Sobre las tendencias filosóficas y teológicas: 1) Combate de la filosofía moderna contra la filosofía cristiana (99). 2) Diferencia entre la filosofía griega y la filosofía hegeliana respecto de las relaciones con la vida (140). 3) Sobre los pietistas y los supranaturalistas (127). 4) Sobre la posición histórica de la filosofía hegeliana y la integración de la filosofía en el mundo (33-66, 131-133).

En las notas sobre Plutarco y en su crítica de Epicuro, Marx rechaza las concepciones religiosas y morales de Plutarco, y defiende contra él a Epicuro, del que elogia la justificación del ateísmo y la lucha llevada a cabo por él contra las concepciones religiosas de su tiempo.³⁷¹

Plutarco había reprochado a Epicuro el haber establecido relaciones de dependencia estrecha entre la libertad humana y la felicidad considerada en la forma de placer, y el haber puesto en peligro de tal modo, debido a que el placer se ve turbado por el dolor, la serenidad inquebrantable del alma, que es el sello del hombre libre. A este temor vulgar al dolor Marx opone la actitud viril de Epicuro frente a la enfermedad, a la cual considera un estado pasajero de diferenciación consigo mismo, que no debe perturbar la serenidad de un hombre de carácter.³⁷²

Esta misma chatura, dice Marx, caracteriza los argumentos con que Plutarco intenta justificar la fe en Dios, combatida por Epicuro.

Como primer argumento, Plutarco observa que el temor a Dios preserva del mal, a lo que Marx responde que el verdadero mal para el hombre consiste en la alineación en Dios de su propia esencia, de su naturaleza eterna. Es así que el temor a Dios, que Plutarco convierte en el fundamento de la creencia religiosa, constituye en realidad el verdadero mal, puesto que supone la alineación en Dios de la esencia humana.³⁷³ El temor a Dios no es, en realidad, otra cosa que el temor a las consecuencias de una mala acción que perturban la paz del alma; pero, mientras que este temor surge, para Epicuro, de las relaciones inmediatas, inmanentes, del hombre con su alma, para Plutarco surge de la relación del hombre con un Dios que le es extraño.³⁷⁴

³⁷¹ Cf. sobre estas notas el estudio de Baumgarten, *Ueber den verloren geglaubten Anhang zu Marxens Doktordissertation*, aparecido en los *Gegenwartsprobleme der Soziologie*. Akademische Verlagsgesellschaft, Potsdam, 1949, pp. 101-115.

³⁷² Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 100 y 108.

³⁷³ Cf. *ibid.*, p. 111.

³⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 111.

Esta misma observación vale para el culto, que según Plutarco libera al hombre del temor, la tristeza y la angustia. Esta liberación de los males humanos por el culto no es otra cosa, dice Marx, que la forma religiosa, mistificada, de la verdadera liberación, que la calma inmovible del alma procura al sabio.³⁷⁵

Esta reducción de lo divino a lo humano permite explicar igualmente la naturaleza de Dios. El verdadero sujeto de Dios está constituido por las cualidades humanas eminentes: el Bien, la Belleza, etc.; en relación con ellas, lo divino sólo tiene el valor de un atributo.³⁷⁶

Esto explica la nulidad de las pruebas de la existencia de Dios, que, o bien son puras tautologías, o bien se refieren en realidad a la existencia de la Conciencia que la humanidad tiene de su propia esencia.³⁷⁷

La creencia en la inmortalidad, tal como la concibe Plutarco, quien la basa en el temor a la muerte, no está justificada.³⁷⁸ A esta creencia nacida de una aspiración egoísta a una eternidad individual, Marx opone la concepción más elevada que tiene Epicuro de la eternidad, a la cual concibe como una supervivencia del individuo en la humanidad, y que encuentra su símbolo en la eternidad de los átomos, cuya existencia se perpetúa en la infinidad de sus combinaciones.³⁷⁹

En esta crítica de la religión, que le llevaba a considerar a Dios como el producto de la alineación de la esencia humana, Marx se inspiraba en las concepciones que Feuerbach desarrollaba entonces en su libro *La esencia del cristianismo*, en donde se presenta la religión como un fenómeno de alineación que vuelve al hombre extraño a sí mismo por la exteriorización de su propia esencia en Dios.

³⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 112.

³⁷⁶ Cf. *ibid.*, p. 113.

³⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 80-81.

³⁷⁸ Cf. *ibid.*, pp. 55-56, 114, 115, 116.

³⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 116.

Junto a este ataque contra la religión, con el cual participó directamente en la lucha política de los Jóvenes Hegelianos, se encuentra en las notas referentes a sus estudios de filosofía un análisis profundo de la tendencia del desarrollo histórico y de las relaciones entre la filosofía y el mundo que, al mismo tiempo que modificaba sus propias concepciones, debía alejarlo de los demás Jóvenes Hegelianos.

Como ellos, Marx seguía siendo idealista y concebía la actividad humana esencialmente como una actividad espiritual, lo cual le hacía sobrestimar la influencia de las ideas y de la crítica sobre el desarrollo histórico; pero, en lugar de reducir como ellos este desarrollo al de la Conciencia y oponer, mediante un regreso a Fichte, la Conciencia a la Sustancia, y el Deber-Ser al Ser, consideraba, con Hegel, que el devenir de la Historia sólo puede ser determinado por la integración cada vez más profunda del Espíritu en el mundo, y no por su constante oposición a este último.

Esta concepción domina los dos importantes fragmentos en los cuales Marx expuso sus ideas sobre la naturaleza y la función de la filosofía.³⁸⁰

Por medio de una crítica paralela de Hegel y de los Jóvenes Hegelianos, Marx se elevaba en dichos fragmentos a una nueva concepción del mundo que, después del paso del romanticismo al hegelianismo, señalaba una nueva etapa en su evolución progresiva del idealismo al materialismo.

Como los otros Jóvenes Hegelianos, criticaba la posición conciliadora de Hegel, que le había llevado a establecer un compromiso con la reacción y hacer a la misma concesiones cada vez mayores. Pero en vez de explicarla, como los otros Jóvenes Hegelianos, mediante la oposición entre un Hegel esotérico, de temperamento y tendencias revolucionarias, y un Hegel exotérico, infiel a sus propios principios y conciliador con la reacción, se esforzó por demostrar que la actitud doble e inconsecuente de Hegel era el resultado de sus propios principios.

³⁸⁰ Cf. *ibid.*, t. I^a, pp. 63-66, 131-133.

Como aún era idealista, y por ello no podía criticar, como había empezado a hacerlo Feuerbach, el fundamento mismo de la filosofía hegeliana, su idealismo especulativo, en su crítica se ubicaba en el mismo plano de la doctrina de Hegel, y mostraba que, en éste, como en los otros grandes filósofos, se encuentran conciliaciones y compromisos que a veces se hacen conscientemente. Pero ellos no tienen conciencia de que la posibilidad de estas conciliaciones depende de la insuficiencia de sus principios. Si un filósofo recurre a transacciones, dice Marx, el deber de sus discípulos consiste en explicar, por la propia posición de aquél, por sus principios, lo que podría aparecerse como algo exotérico. Esta nueva explicación implica un progreso de la Conciencia universal. En lugar de responsabilizar al filósofo por tal transacción y de sospechar, por lo tanto, de su conciencia, se considera a ésta un grado necesario del desarrollo de la conciencia humana, lo cual permite al mismo tiempo superarla.

Esto fue lo que no hicieron los Jóvenes Hegelianos, quienes conservaron los defectos de Hegel, y en realidad, no lo superaron, pues no supieron liberarse suficientemente de él y no adoptaron ante él una actitud de reflexión y de crítica.³⁸¹

³⁸¹ Cf. *ibid.*, pp. 63-64: «Igualmente, en lo que se refiere a Hegel, por pura ignorancia, sus discípulos han explicado tal o cual carácter de su sistema por un deseo de adaptación, o por razones análogas, atribuyéndole así una explicación moral. Al proceder de este modo olvidan que hace poco eran, como podría probarse a través de sus propios escritos, ardientes defensores de lo que ahora combaten como errores. Es concebible que un filósofo pueda, por conciliación, cometer, en relación con su sistema, tal o cual inconsecuencia aparente y que sea consciente de ello. Pero no tiene conciencia de que la posibilidad de esta conciliación tiene su fuente y su razón profunda en la insuficiencia de su principio o en la insuficiente noción de éste. Si un filósofo se adapta en la práctica, sus discípulos deben explicar, a través de su conciencia profunda, lo que tenía para él la forma de conciencia exotérica. Así, lo que aparece como un progreso de la conciencia constituye a la vez un progreso de la ciencia. No se sospecha de la conciencia particular del filósofo: se define el carácter esencial de ésta, se precisa su forma y su sentido, lo que permite al mismo tiempo superarla. Por otra parte, considero esta evolución no filosófica de una parte de la escuela hegeliana como una manifestación que acompaña y acompañará siempre el paso de la disciplina a la libertad».

Con este análisis crítico, Karl Marx llegaba, al mismo tiempo, a una comprensión más justa de Hegel y a una exacta apreciación del movimiento de la izquierda hegeliana, lo que le permitía superar a la vez a Hegel y a los Jóvenes Hegelianos en la concepción del papel de la filosofía en el desarrollo de la historia humana.

En este esfuerzo de superación Marx partía de la idea de que en la historia del mundo hay momentos esenciales, en los cuales el mundo adquiere un carácter racional, y la filosofía, confundándose con él, llega a tener el carácter de una totalidad concreta.

Estos momentos encuentran su expresión en los sistemas filosóficos más grandes, como los de Aristóteles y Hegel. En el curso del desarrollo histórico, esta unión de lo racional y lo real se ve destruida por el hecho de que el mundo se vuelve irracional. Entonces se produce una ruptura entre lo real y lo racional, entre el mundo y la filosofía, que, separada de aquél, adquiere el carácter de una totalidad abstracta.³⁸²

Esta oposición entre la filosofía y el mundo, que caracterizó el período posaristotélico, en el que nacieron las doctrinas de la Autoconciencia, caracterizaba igualmente –en opinión de Marx– al período poshegeliano, en el que la filosofía de la izquierda hegeliana se oponía de nuevo al mundo como filosofía de la Autoconciencia.

La separación de la filosofía y del mundo le planteaba a Marx el problema de su unión, de su reconciliación, que debía tener como resultado el poner el desarrollo histórico concreto en armonía con

³⁸² Cf. *ibid.*, pp. 131-132: «Del mismo modo que hay en la filosofía momentos esenciales en que sus principios abstractos adquieren el carácter de una totalidad concreta, y en que por lo tanto interrumpe el desarrollo lineal, también hay momentos en que la filosofía, oponiéndose al mundo, ya no se esfuerza por comprenderlo, sino por obrar prácticamente sobre él, armando, por así decirlo, intrigas contra él [...]. La filosofía, al convertirse ella misma en un mundo independiente, se vuelve contra el mundo objetivo. Es lo que ocurre actualmente a la filosofía hegeliana [...]. El mundo se convierte entonces en un mundo desgarrado, que se levanta contra una filosofía convertida en una totalidad en sí; esta filosofía presenta en sí misma un carácter de desgarramiento y de contradicción, dado que su generalidad objetiva adquiere la forma de conciencia subjetiva, en las cuales se encarna».

desarrollo racional. Esto no podía realizarse, pensaba Marx, mediante un compromiso, una adaptación, pues todo intento de compromiso o conciliación de los contrarios no puede ser otra cosa que un obstáculo para el desarrollo dialéctico de la historia. La oposición entre la filosofía y el mundo, por lo contrario, debe acentuarse para hacerse fecunda, pues sólo de esta acentuación puede nacer la revolución, la transformación profunda de la filosofía y del mundo, que restablecerá entre ellos una síntesis armoniosa.

Cualquier mano —escribe— es capaz de hacer vibrar un arpa ordinaria, pero sólo la tempestad puede hacer vibrar las arpas cólicas. Por otra parte, no debemos dejarnos inducir a error por esta tempestad, que sucede a una gran filosofía, a una filosofía mundial.

El que no comprende esta necesidad histórica [...] tiende, naturalmente, a creer que la dialéctica moderada, mesurada, constituye la categoría más elevada del Espíritu que tiene conciencia de sí mismo, y a pretender, con algunos hegelianos que no han entendido a Hegel, que la medida, la mediocridad, es la forma normal en que se manifiesta el Espíritu Absoluto; pero una mediocridad que se presenta como la expresión normal de lo Absoluto cae a su vez en desmesura, en una presunción sin límites. Sin esta necesidad histórica no se puede comprender que Aristóteles haya sido sucedido por un Zenón, un Epicuro y hasta un Sexto Empírico, y que después de Hegel hayan visto la luz los ensayos, por lo general tan pobres, de los filósofos recientes.

En tales épocas revolucionarias los espíritus mediocres tienen concepciones opuestas a las de los grandes capitanes. Creen poder atemperar el peligro mediante una disminución y una dispersión de las fuerzas combativas, por un compromiso con las necesidades reales, mientras que Temístocles, en el momento en que Atenas estaba amenazada de destrucción, congregó a los atenienses y los invitó a abandonar la ciudad y fundar una nueva Atenas sobre un nuevo elemento: el mar.³⁸³

³⁸³ Cf. *ibid.*, p. 132.

En estas épocas el hombre puede adoptar dos actitudes diferentes frente al mundo: retirarse de éste y buscar la felicidad en sí mismo, en el ámbito de la conciencia, renunciando así a obrar sobre el mundo, o esforzarse por actuar sobre el mundo para transformarlo.³⁸⁴ La filosofía se convierte entonces en una filosofía de la acción, que se opone al mundo en forma de energía activa, de voluntad; su comportamiento es, por otra parte, esencialmente teórico y adquiere el aspecto de una crítica que hace frente a toda existencia, a toda realidad particular, con su esencia espiritual.³⁸⁵

En su lucha contra el mundo, la filosofía crítica toma posición, no sólo contra éste, sino también contra la filosofía que hasta ese momento predominó. Inmersa en la lucha, la filosofía crítica, incapaz de superar teóricamente a la filosofía que reinó hasta ese momento, no ve que ella misma es la realización de esta última.³⁸⁶ Eso, por ejemplo, fue lo que hicieron los Jóvenes Hegelianos frente al hegelianismo, al cual, en realidad, no entendieron y del que –por no haberlo

³⁸⁴ Cf. *ibid.*, pp. 132-133: «No debemos tampoco olvidar que los tiempos que suceden a estas catástrofes son tiempos duros, y que se los puede considerar felices cuando están caracterizados por las luchas de los titanes, y lamentables cuando se asemejan a esos siglos cojos que advienen, como traídos a rastras, después de los grandes períodos artísticos y que se conforman con repetir en la cera, el yeso o el cobre los moldes de que había surgido antes del mármol de Carrara, como Pallas Atenea de la cabeza de Zeus, el padre de los dioses».

³⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 64: «Una ley psicológica quiere que el espíritu teórico liberado se transforme en energía práctica y, al surgir del reino de las sombras, en forma de voluntad, se enfrente con el mundo concreto existente fuera de él y sin él [...]. Pero esta actividad práctica de la filosofía tiene ella misma un carácter teórico. Está constituida por la crítica, que mide toda existencia individual por su esencia y toda realidad particular por la Idea».

³⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 65: «Al liberar al mundo de su carácter no filosófico, ellos mismos se liberan de la filosofía que los mantenía encadenados en un sistema determinado. Sin embargo, como aún siguen inmediatamente comprometidos por un proceso de desarrollo al que todavía no han podido superar teóricamente, sienten tan sólo su oposición a ese sistema que forma un todo orgánico, y no ven que, al oponerse a él, no hacen más que llevar a cabo la realización de sus diferentes momentos».

superado— conservan todas las insuficiencias.³⁸⁷ Sin embargo, su crítica de Hegel abrió el camino a un nuevo progreso de la filosofía, que Marx procura definir.

En su deseo de transformar el mundo, la filosofía deja de ser una luz serena y se convierte en llama devoradora, y adquiere, como voluntad que se opone al mundo, un carácter de totalidad abstracta, que por otra parte pierde al transformar el mundo. En efecto, en la medida en que el mundo se vuelve racional y adquiere un carácter filosófico, la filosofía, integrándose de nuevo en él, deja de ser una totalidad abstracta para convertirse en una totalidad concreta, de modo que su realización significa su supresión como filosofía en sí.³⁸⁸

Esta filosofía, representada esencialmente por el partido liberal, que en su deseo de transformar el mundo considera que la tarea primordial de la filosofía es realizarse, exteriorizarse, se opone a otra tendencia de la filosofía, la de la filosofía «positiva», que, esforzándose, por el contrario, por justificar la realidad presente, considera que ésta es su esencia. Como no tiene que realizarse, no tiende a exteriorizarse, sino a interiorizarse.³⁸⁹

³⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 64.

³⁸⁸ Cf. *ibid.*, pp. 64-65: «Oponiéndose al mundo concreto bajo la forma de la voluntad, el sistema filosófico se convierte en una totalidad abstracta, en el sentido de que no es más que una parte del mundo a la cual se opone otra parte [...]. Impulsado por el deseo de realizarse, se opone a lo que es otra cosa que él mismo [...]. De luz interior que era, deviene llama devoradora que apunta al exterior. De ello resulta que, en la medida en que el mundo adquiere un carácter filosófico, la filosofía adquiere un carácter concreto, y que su realización en él constituye al mismo tiempo su abolición».

³⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 65: «Por último, el desdoblamiento de la conciencia filosófica se manifiesta a través de dos tendencias diametralmente opuestas: una de ellas, que podemos designar de modo general como partido liberal, considera como su esencia el principio mismo de la filosofía, mientras que la otra considera que lo contrario del concepto, la realidad como tal, constituye su determinación esencial. Esta segunda tendencia está representada por la filosofía “positiva”. La actividad de la primera se expresa mediante la crítica, y por tanto [...] a través de la exteriorización de la filosofía; la actividad de la segunda se manifiesta en el intento de filosofar, por la interiorización de

En lo que se refiere al contenido, sólo la filosofía liberal tiene un carácter progresista, pues contribuye al desarrollo de la historia, mientras que la filosofía «positiva», al pretender filosofar, se pone en contradicción con sus propios principios.³⁹⁰

De estos fragmentos se desprende la concepción general que Karl Marx tenía entonces del mundo y de la historia, así como su actitud frente a los problemas esenciales de su tiempo. Su concepción del mundo seguía siendo esencialmente idealista; a la manera de Hegel, continuaba pensando que el desarrollo del mundo radicaba en la realización progresiva de la filosofía³⁹¹, que adopta alternativamente el carácter de totalidad abstracta, cuando se opone al mundo, y de totalidad concreta, cuando se integra en él. Aun cuando ya caracterizaba al mundo como una realidad que existe fuera del Espíritu e independientemente de él,³⁹² y aunque se inclinaba, por lo tanto, al materialismo, no había llegado a concebir la filosofía y el desarrollo del espíritu en sus verdaderas relaciones con el mundo y por consiguiente se veía llevado a definir estas relaciones de manera todavía idealista.

Marx consideraba el desarrollo de la historia como una sucesión de grandes períodos en los cuales existe unión orgánica y armonía entre el desarrollo del Espíritu y del Mundo, y que se caracterizan por los grandes sistemas filosóficos, como los de Aristóteles y Hegel. Por medio de una especie de alternancia de sístole y diástole, estos períodos y estos sistemas de unión orgánica entre el Espíritu y el Mundo se disocian por obra del desarrollo irracional del mundo. La filosofía, que, a consecuencia de su unión con el mundo, tenía un

la filosofía, pues considera que el defecto esencial reside en la filosofía, mientras que para la primera tendencia este defecto es inherente al mundo, al que se trata de transformar, dándole un carácter filosófico».

³⁹⁰ Cf. *ibid.*, p. 65: «En lo que se refiere al contenido, sólo el partido liberal, por ser el partido del espíritu, es verdaderamente progresivo, mientras que la filosofía “positiva” sólo llega a formular exigencias y a expresar tendencias que están en oposición con su propio carácter».

³⁹¹ Cf. Lenin, *Karl Marx*.

³⁹² Cf. *Mega*, I, t. I², p. 64.

carácter de totalidad concreta, adquiere, al separarse de él, un carácter de totalidad abstracta. Entonces se opone al mundo en forma de voluntad de transformarlo, le confiere un carácter racional, y uniéndose por ende al mundo, que vuelve a ser racional, adquiere de nuevo el carácter de totalidad concreta.

De este análisis de las relaciones dialécticas entre la filosofía y el mundo, Marx deducía una primera concepción de la acción recíproca del pensamiento y el ser, del espíritu y la realidad concreta, con la cual superaba a la vez a Hegel y a los Jóvenes Hegelianos. Lo que en primera instancia parece una oposición absoluta entre la filosofía y el mundo, entre la Conciencia y la Sustancia, se revela, ante el análisis, como una acción recíproca. En efecto, los dos elementos antitéticos, filosofía y mundo, Conciencia y Sustancia, no deben ser considerados metafísicamente, en sí mismos, como entidades aisladas, absolutas, sino concebidas en sus relaciones y su unidad dialéctica. Después de haberse separado del mundo y de oponerse a él para transformarlo, la filosofía se integra de nuevo en él y determina así, mediante esta alternancia de integración y oposición, el infinito desarrollo racional del mundo.

Marx ya superaba con ello a Hegel, no sólo porque no ponía límites al desarrollo de la historia, sino también porque atribuía al mundo una realidad independiente del espíritu, con lo cual accedía a una concepción más profunda de sus relaciones dialécticas. Igualmente superaba a los Jóvenes Hegelianos, puesto que no oponía constantemente, como ellos, el espíritu en la forma de Autoconciencia a la sustancia, es decir, al mundo, y subrayaba el carácter dialéctico de sus relaciones, que, en lugar de adoptar, como ocurría en Hegel, la forma de un movimiento que se realiza esencialmente en el interior del Espíritu, o, como en los Jóvenes Hegelianos, que adoptaba la forma de constante oposición entre el espíritu y el mundo, adquieren en Marx el carácter de una acción y reacción recíprocas del espíritu sobre el mundo y del mundo sobre el espíritu, que determinan una alternancia de integración del espíritu en el mundo y de oposición a éste.

Marx parte de esta nueva concepción del mundo en su análisis crítico de las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro, que sería el tema de su tesis.³⁹³ Para ello se dedica a estudios profundos, utiliza fuentes antiguas, los comentarios antiguos y modernos, y redacta tres resúmenes distintos de la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel.³⁹⁴

Aunque una parte de la obra se haya perdido, es posible tener una idea clara del conjunto.³⁹⁵ Al refutar a Hegel, que había opinado que la teoría del átomo de Epicuro no se distinguía en esencia de la de Demócrito, y había negado que el primero hubiera hecho avanzar dicha teoría, Marx se dedicó en su tesis a subrayar, no sólo las modificaciones profundas que Epicuro había introducido en la filosofía de la naturaleza de Demócrito, en especial en su teoría del átomo, sino también las razones de estas modificaciones, que, a su modo de ver, provenían, no de consideraciones de orden puramente científico, sino de la posición y el papel que Epicuro atribuía al hombre en el mundo, y mostró, en su crítica de esta filosofía, las consecuencias que entraña para el hombre su aislamiento respecto del mundo.

³⁹³ Es sabido que se había propuesto realizar un estudio de conjunto de la filosofía de la Autoconciencia griega, y que su tesis de doctorado no es más que una parte de este proyecto. Cf. *Mega*, I, t. I^a, XXXIV. Prefacio para una publicación de su tesis proyectada entre 1841 y 1842: «La disertación que publico aquí es un viejo trabajo que al principio debía formar parte de una exposición de conjunto de las doctrinas epicúreas, estoica y escéptica, exposición que ocupaciones políticas y filosóficas de un orden muy diferente me impiden actualmente realizar».

³⁹⁴ Karl Marx leyó las obras de Aristóteles, de Sexto Empírico, de Diógenes Laercio, de Eusebio, de Clemente de Alejandría, y utilizó los comentarios de Simplicius, de J. Stobaios, de J. Philoponos, así como los estudios críticos contemporáneos en relación a Epicuro, y al mismo tiempo estudió las doctrinas de Gassendi, de Spinoza, de Bayle, de Leibniz, de Holbach y de Schelling.

³⁹⁵ La tesis de doctorado se compone de dos partes. En la primera Marx expone el carácter general de las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro. En la segunda estudia en detalle estas diferencias. Faltan los capítulos IV y V de la primera parte. El primero llevaba el título de «Diferencia general y de principio entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro»; el segundo se llamaba «Resultado».

La filosofía de la naturaleza de Demócrito, dice Marx, es una teoría materialista y determinista del mundo. Para Demócrito el universo está hecho de espacio vacío y de una cantidad infinita de átomos que caen en este espacio. En esa caída continua, los átomos más grandes caen más rápidamente y chocan contra los más pequeños. En consecuencia, se producen movimientos laterales y torbellinos, que determinan combinaciones y separaciones de átomos, en el curso de los cuales los átomos más livianos son empujados hacia el exterior, mientras que los más pesados se agrupan en el centro. No hay en estos movimientos —que están en el origen de la formación y el desarrollo del universo, y que provocan el nacimiento y la desaparición de todas las cosas— nada que sea producto del azar o de la libertad: todo sucede aquí necesariamente en virtud de causas definidas. Al convertir así el determinismo en la ley universal, y al reducirlo todo a combinaciones de átomos, Demócrito establece entre éstos nada más que diferencias cuantitativas: de tamaño, de forma, de peso; y a las cualidades que se les asigna —color, calor, olor y sabor— les atribuye sólo un valor subjetivo, pues dichas cualidades dependen de nuestras sensaciones, y no de nuestro juicio. Escéptico respecto de los sentidos, que sólo nos dan un conocimiento incierto de las cosas, Demócrito cree de todos modos en la realidad objetiva del mundo y en la posibilidad, para el hombre, de conocerla gracias a la razón, que nos permite llegar al conocimiento de las leyes generales del mundo y, por ende, al conocimiento verdadero de las cosas.

A partir de los principios fundamentales de la filosofía de la naturaleza de Demócrito, Epicuro la modifica —siendo el más importante de los cambios la declinación de los átomos—, lo que le valió las críticas de todos los filósofos antiguos y modernos, de Cicerón a Hegel. Rechazando la concepción determinista de Demócrito, Epicuro afirma la existencia de la libertad en el mundo, y aunque, contra Demócrito, cree que los sentidos dan una imagen objetiva real del mundo, rechaza la ciencia y no cree que pueda llevar a un conocimiento exacto y verdadero del mundo, donde domina el azar.³⁹⁶

³⁹⁶ Cf. *Mega*, I, t. I¹, p. 64: «Vemos así que los dos hombres se oponen en

Después de haber subrayado de este modo las diferencias fundamentales entre Demócrito y Epicuro, Marx se propone demostrar que las modificaciones aportadas por Epicuro a la filosofía de la naturaleza de Demócrito no fueron introducidas arbitrariamente, y que eran las consecuencias de las distintas concepciones que los dos filósofos tenían del hombre y del mundo.

Para Demócrito, cuya teoría tiene un carácter materialista y determinista a la vez que científico y filosófico, la gran ley del mundo es la necesidad, que domina tanto a la Naturaleza como a la humanidad. De aquí se desprende que, aunque reduce el mundo sensible a su apariencia subjetiva, cree aun así en la realidad del mundo exterior y trata de comprender las leyes que explican su existencia.

Epicuro, por el contrario, deseoso ante todo de salvaguardar la libertad humana y la autonomía del alma, tiende a rechazar el determinismo. A pesar de que cree en la realidad del mundo sensible, desprecia el empirismo y se desinteresa de la ciencia, que, por culpa del determinismo en el cual desemboca, constituye un peligro para la libertad humana y una amenaza para la serenidad del espíritu y la paz del alma. Para él la filosofía de la naturaleza no es, como para Demócrito, un fin en sí, sino el fundamento de una Ética, y sólo usa la filosofía de la naturaleza de Demócrito para apoyar, mediante las

todo. Uno es escéptico y el otro dogmático; uno considera el mundo sensible como una simple apariencia subjetiva, mientras que el otro le atribuye una realidad objetiva. Aquél para quien el mundo sensible es tan sólo una simple apariencia subjetiva se dedica al estudio de las ciencias empíricas y a la adquisición de conocimientos positivos, y encarna la agitación del sabio siempre en búsqueda de experimentación y observación. El otro, que considera real el mundo fenoménico, desprecia el empirismo y encarna la serenidad del pensamiento que encuentra satisfacción en sí mismo, la independencia de espíritu que extrae de sí su propia ciencia. La oposición va más lejos aún. El escéptico y empírico, para quien la naturaleza sensible no es más que apariencia subjetiva, considera a ésta desde el punto de vista de la necesidad, y trata de comprender y explicar la existencia real de las cosas. Por el contrario, el filósofo y dogmático, que considera real el mundo fenoménico, no ve en todas partes otra cosa que el azar, y su modo de explicación tiende a despojar a la Naturaleza de toda realidad objetiva».

transformaciones profundas que introduce en ella, una doctrina de libertad. Esta divergencia en la concepción general del mundo exterior, y en la concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo exterior, explica los cambios efectuados por Epicuro a la filosofía de la naturaleza de Demócrito, y en particular su manera de concebir el átomo, que constituye el elemento fundamental de sus doctrinas.

En tanto que Demócrito no se había interesado más que en la naturaleza material del átomo, Epicuro considera también su esencia espiritual, y ve en él no sólo la sustancia del mundo sensible, sino también el símbolo de la conciencia individual humana. Así se explican, dice Marx, las modificaciones que trae Epicuro a la teoría atómica de Demócrito, y, en particular, la más importante y característica de ellas: la declinación del átomo.

A los dos movimientos que Demócrito atribuye a los átomos, la caída en línea recta y la repulsión, Epicuro añade un tercero: la declinación de la línea recta, en la cual se expresa la esencia espiritual del átomo.³⁹⁷ A la caída en línea recta, en la cual el átomo que se mueve sin autonomía se confunde con la línea que sigue necesariamente, opone él la declinación de la línea recta, expresión de la naturaleza espiritual, inmaterial, del átomo. Mediante la declinación, el átomo afirma su individualidad y su autonomía, moviéndose fuera de la línea recta y oponiéndose, por lo tanto, a un modo de ser que está determinado por algo que no es él mismo.³⁹⁸

³⁹⁷ Cf. *ibid.*, p. 27: «Del mismo modo que el punto es absorbido por la línea, todo cuerpo se confunde en su caída con la línea recta que traza. En esta caída no se tienen en cuenta para nada sus cualidades específicas; en la medida en que se mueve en línea recta, el átomo está determinado por el espacio, que le impone un modo de ser de carácter relativo, y su existencia es puramente material».

³⁹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 27, 28, 29: «La existencia de carácter relativo que se opone al átomo, el modo de ser que debe negar, es la línea recta. La negación inmediata de este movimiento es otro movimiento que, considerado en el espacio, está constituido por la declinación de la línea recta. Los átomos son cuerpos absolutamente independientes, o, mejor dicho, cuerpos concebidos en una independencia total, como los cuerpos celestes. Debido a ello, se mue-

Esta declinación del átomo de la línea recta, que aparece como el rasgo fundamental de la filosofía de la naturaleza de Epicuro, es el símbolo de la Conciencia individual que, frente a un mundo hostil, sólo puede afirmar su libertad y su independencia apartándose de él.

Para realizar la negación de toda relación con todo lo que no sea él mismo y llegar al mismo tiempo a la autoconciencia, el átomo sólo puede vincularse a un ser que le sea idéntico, es decir, a otro átomo o a una pluralidad de átomos. De aquí nace, para Epicuro, la repulsión, en la cual el átomo se relaciona consigo mismo como con otra cosa. La repulsión, consecuencia necesaria de la declinación, es la expresión sintética tanto de la esencia del átomo, de su forma pura realizada en la declinación, como de su materialidad, pues al relacionarse consigo mismo como con un otro, el átomo alcanza el máximo grado de exterioridad concebible.³⁹⁹ De esta distinción entre la materia y la forma del átomo nacen para Epicuro, en la determinación de su naturaleza, contradicciones aparentemente irresolubles.

ven como éstos, no en línea recta, sino en línea oblicua. El movimiento constituido por la caída es la negación de la independencia. Si Epicuro representó la materialidad del átomo por el movimiento en línea recta, representó en cambio la naturaleza formal, la forma, por la declinación de la línea recta, simbolizando así, por medio de movimientos opuestos, las determinaciones opuestas del átomo, su materia y su forma [...]. La declinación del átomo no es un rasgo particular y accesorio le la física de Epicuro. La ley que ella expresa domina toda su filosofía [...]. En efecto, la individualidad abstracta no puede realizar su concepto, su forma particular, su esencia pura, su independencia respecto de toda existencia inmediata, la supresión de toda relatividad, si no hace abstracción del modo de ser que se opone a ella, pues a fin de dominarlo verdaderamente debería idealizarlo, cosa que sólo puede hacer el Espíritu concebido en su universalidad. Así como el átomo se libera de su existencia puramente relativa, representada por la línea recta, cuando se desvía y se aparta de ésta, del mismo modo la filosofía epicúrea hace abstracción de la existencia que limita al individuo, siempre que se trata de representar la individualidad abstracta concebida en su independencia, por medio de la negación de toda relación con lo que no es ella misma».

³⁹⁹ Cf. *ibid.*, p. 31: «En la repulsión se encuentran pues realizados el concepto del átomo, según el cual éste es forma pura, al mismo tiempo que el contrario

Estas contradicciones se manifiestan del modo más conspicuo en el paso del átomo, de la forma en sí, del ser puro, a la existencia fenoménica. Considerado en su esencia, en su forma pura, el átomo no puede tener cualidades, pues éstas varían, mientras que él es inmutable. Sin embargo, es necesario atribuir cualidades a los átomos cuando se los considera en su realidad fenoménica, pues si fueran indistintos no habría repulsión. De esta contradicción resulta que el átomo adquiere, por sus cualidades, una existencia contraria a su esencia. Para resolver esta contradicción Epicuro opone a cada una de las cualidades del átomo, que responden a su naturaleza material, determinaciones que lo suprimen, lo cual da a su filosofía de la naturaleza un carácter fantástico que contrasta con el rigor científico que Demócrito se esfuerza por alcanzar.⁴⁰⁰

de este concepto, según el cual es materia abstracta, pues el átomo tiene justamente relación con átomos, pero con otros átomos. Ahora bien, si yo me relaciono conmigo mismo como con algo que es inmediatamente otro, mi comportamiento tiene un carácter material. Ésta es la máxima forma de exterioridad que se puede concebir. En la repulsión los átomos se reúnen así de modo sintético, su materialidad está supuesta por la línea recta, y su carácter formal está supuesto por la declinación».

⁴⁰⁰ Cf. *ibid.*, pp. 32-33: «El hecho de poseer cualidades es incompatible con la noción de átomo, pues, como dice Epicuro, toda cualidad es cambiante, mientras que los átomos son inmutables. Sin embargo, no es menos necesario atribuirles cualidades: los numerosos átomos, implicados por la repulsión, que están separados por el espacio concreto, deben ser, en efecto, inmediatamente diferentes unos de otros, y también distintos a su esencia pura, lo que significa que deben poseer cualidades [...]. Por las cualidades el átomo adquiere una existencia contraria a su concepto y se muestra como un ser separado y diferente de su esencia. Esta contradicción interesa en alto grado a Epicuro. Así, en cuanto supone una cualidad, que es la consecuencia de la naturaleza material del átomo, opone a esta cualidad determinaciones que lo suprimen en la esfera que le es propia y que, por el contrario, hace valer el concepto de átomo. Por ello determina las cualidades de tal modo que estas se suprimen a sí mismas. Así, al mismo tiempo que afirma el tamaño del átomo, también lo niega, pues le atribuye una pequeñez infinita. Igualmente niega la figura del átomo en el mismo momento en que la afirma. El número de los átomos es, en efecto, infinitamente más grande que las diferencias de figura entre ellos; de ello resulta que hay una cantidad infinita de

Esta misma contradicción entre la naturaleza material del átomo y su esencia determina la interpretación diferente que Demócrito y Epicuro hacen del tiempo. La noción de átomo, elemento eterno, excluye la noción de tiempo. Para apartar de la noción de átomo el elemento temporal, el nacimiento y la muerte, Demócrito excluye al tiempo del mundo del ser, y lo transfiere a la conciencia del sujeto pensante. Epicuro también excluye el tiempo del mundo del ser, pero lo traslada al mundo fenoménico. El tiempo representa para él la forma absoluta de los fenómenos, de los cuales constituye la esencia y a los cuales confiere un carácter objetivo. Como por otra parte constituye la forma abstracta de la percepción sensible, se desprende de ello una conexión necesaria entre ésta y la realidad fenoménica, conexión que permite a Epicuro afirmar la concordancia exacta entre el objeto y la percepción que se tiene de él.⁴⁰¹

La contradicción entre la existencia y la esencia, entre la materia y la forma propia del átomo, explica que, al perder su esencia, su forma pura en el mundo fenoménico, sobre el que es proyectado por

átomos de figura igual, lo que implica la negación de la diferencia de forma de los átomos, pues una figura que no se distingue de otra no existe. Lo mismo rige para el peso. Epicuro sólo atribuye peso a los átomos diferenciados, concebidos como individualidades distintas, de modo que el peso que interviene en la repulsión no aparece en la caída en línea recta». (Cf. *ibid.*, pp. 33-36.)

⁴⁰¹ Cf. *ibid.*, pp. 41-44: «Como en el átomo la materia se relaciona únicamente consigo misma y no conoce el cambio ni la relatividad, resulta que el tiempo debe ser excluido del concepto de átomo y del mundo del Ser [...]. Excluido del mundo del Ser, el tiempo es para él [Epicuro] la forma absoluta del fenómeno. Éste es definido por él como el cambio de lo finito considerado en sí. En este cambio reside, en su forma absoluta, la transformación de la sustancia. Este cambio de lo finito, considerado, en su forma abstracta, como el cambio en sí, y que es la forma pura del mundo fenoménico, constituye el tiempo [...]. Como de acuerdo con Epicuro el tiempo, considerado como cambio en sí, es la forma absoluta de los fenómenos, la naturaleza fenoménica se considera, a justo título, como dotada de un valor objetivo, y es acertado convertir así la percepción sensible en el criterio de la naturaleza concreta, aunque el fundamento de ésta, el átomo, sólo sea accesible al hombre a través de la razón».

la repulsión y en el que se convierte en el sustrato material de ese mundo, sólo pueda conservar su forma pura y su esencia fuera de la realidad fenoménica, del mundo concreto, en la naturaleza suprimida, en el vacío.⁴⁰²

Esta contradicción entre la forma y la materia, que obliga al átomo, para no perder su esencia, su forma pura, a aislarse del mundo concreto, explica la teoría epicúrea de los meteoros, que constituye la clave de todo su sistema.

Los meteoros, los cuerpos celestes, representan la realización perfecta del átomo, considerado a la vez como elemento material y esencia espiritual. En efecto, son, al mismo tiempo que materia, forma pura: se mueven como seres libres, no en línea recta, sino fuera de ella, según un sistema de atracción y repulsión dentro del cual conservan su autonomía. En los meteoros la contradicción entre materia y forma parece estar suprimida, pues –a pesar de ser realidades materiales– se mueven libremente. Al parecer, Epicuro debió considerar a estos cuerpos como la perfecta realización de su concepción del átomo, y ver en ellas la culminación de su sistema. Pero no hay nada de esto. Al considerar los cuerpos celestes como elementos eternos e inmutables, los convertimos en dioses que son para nosotros una causa de turbación e inquietud, que amenazan la paz y la serenidad del alma. Así, se esfuerza por despojarlos de su eternidad e inmutabilidad, mostrando que en ellos todo se produce de modo irregular,

⁴⁰² Cf. *ibid.*, p. 40: «En este tránsito del mundo de la esencia al inundo fenoménico se manifiesta con mayor acuidad la contradicción inherente al concepto de átomo. Según su concepto, el átomo constituye, en efecto, la forma absoluta, esencial, de la naturaleza. Esta forma absoluta se transforma ahora en materia absoluta, en informe sustrato del mundo fenoménico. Los átomos constituyen la sustancia de la Naturaleza, sustancia de la cual todo nace y en la cual todo se disocia: la destrucción constante del mundo fenoménico no lleva a ningún resultado duradero. Constantemente se crean nuevas formas de existencia, de las cuales el átomo es el sustrato. En la medida en que el átomo es considerado de acuerdo con su concepto puro, su existencia se sitúa en el espacio vacío, en la naturaleza aniquilada; en la medida en que se convierte en realidad concreta, se transforma en base material de ella».

en virtud de causas múltiples y que, lejos de ser libres, están regidos por el azar.⁴⁰³

Esta concepción, en apariencia extraña y contradictoria, resulta, dice Marx, de la oposición entre la individualidad abstracta que constituye el átomo, considerado por Epicuro como símbolo de la conciencia individual, y la individualidad concreta, realizada por los cuerpos celestes. La materia tiene en éstos autonomía y adquiere, por lo tanto, un carácter de universalidad concreta que se opone a la universalidad abstracta, que constituye el átomo. Por lo tanto, éste debe considerar a un cuerpo celeste, síntesis del elemento material y el elemento espiritual, como un enemigo irreductible, cuya existencia es incompatible con la suya. De ahí proviene la acritud con que Epicuro —que convierte la individualidad abstracta de la conciencia que se aísla del mundo en el principio de su filosofía— critica los cuerpos celestes, refutación viviente de su principio.

El átomo es la materia considerada en su autonomía y en su existencia particular; es en cierto modo la representación concreta de la gravedad. Ahora bien, ésta alcanza su grado máximo de realización en los cuerpos celestes. En efecto, en ellos están suprimidas todas las antinomias entre forma y materia, entre concepto y existencia, que nacen del desarrollo del átomo: en ellos se realizan todas las determinaciones exigidas por la realización integral del átomo. Los cuerpos celestes son eternos e inmutables; tienen su centro de gravedad en sí mismos, y no fuera; se manifiestan por el movimiento; separados por el espacio vacío, declinan de la línea recta: constituyen un sistema de repulsión y de atracción en el cual conservan su independencia y engendran finalmente el tiempo como la forma en la cual se manifiesta su ser. Los cuerpos celestes son, pues, los átomos convertidos en una realidad efectiva. En ellos la materia ha adquirido el carácter de individualidad. Epicuro hubiera debido, en atención a esto, considerarlos como la realización suprema de su principio, ver en ellos a la vez el punto culminante y terminal de su sistema [...].

⁴⁰³ Cf. *ibid.*, p. 48: «Como la eternidad de los cuerpos celestes turbaría la serenidad del alma, hay que deducir necesariamente que no son eternos».

Pero en el momento en que se encuentra con la naturaleza tal como la ha concebido, efectivamente realizada [...] en que ve la materia autónoma e indestructible encarnada en los cuerpos celestes [...] su única preocupación consiste en rebajarla al nivel de las cosas terrestres perecederas, y vituperar a los admiradores de la naturaleza que ha adquirido la autonomía y la individualidad [...].

En el sistema celeste la materia adquiere la independencia al sumarse la forma y la individualidad. A partir de entonces deja de ser la expresión de la conciencia individual abstracta. En el mundo de los átomos, como en el mundo fenoménico, la forma se opone a la materia: la una suprime a la otra y en esta contradicción la conciencia individual abstracta siente realizada su naturaleza. Ella misma era la forma abstracta que lucha contra la materia abstracta [...]. Pero ahora, cuando la materia se ha reconciliado con la forma y se ha vuelto autónoma, la conciencia individual [...] se proclama como el principio verdadero y combate a la Naturaleza, que se ha hecho independiente. Es posible decir, situándose en otro punto de vista, que cuando a la materia se le agrega la forma y la individualidad, como es el caso de los cuerpos celestes, deja de ser una individualidad abstracta. Se convierte en una individualidad concreta y adquiere el carácter de universalidad. En los meteoros la conciencia individual abstracta encuentra así su refutación concreta bajo la forma de lo Universal que ha llegado a la existencia concreta [...]. En la teoría de los meteoros –concluye Marx– se encuentra así expresada la esencia de la filosofía de la naturaleza de Epicuro, cuyo principio es que lo que suprime la serenidad de la conciencia individual no puede ser eterno.⁴⁰⁴

Ésta es, en grandes líneas, las tesis de doctorado de Marx sobre la diferencia entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, que estudió en todos sus detalles, pero de la cual se da aquí nada más que lo esencial, que permite comprender y explicar la nueva orientación del pensamiento de Marx.

⁴⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp. 49-50.

Karl Marx había iniciado esta tesis en el momento en que, lanzándose a la lucha política, sentía la necesidad de hacerse una idea más clara de las relaciones entre el hombre y el mundo y de las posibilidades para el hombre de actuar sobre el segundo. Esto explica que, en su tesis, como en todos sus primeros escritos, el tránsito de una concepción filosófica a otra constituya el tránsito a una nueva forma de verdad, no sólo teórica, sino también práctica, y que los conceptos filosóficos tengan desde el comienzo en él un contenido social.

Juzga la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro desde el punto de vista de la posibilidad, para el hombre, de obrar sobre el mundo, y ello explica su intento de rehabilitación de Epicuro, que tomaba en cuenta a la vez el elemento espiritual y el elemento material del átomo, mientras que Demócrito, teniendo en cuenta tan sólo el elemento material, se limitaba a estudiar su naturaleza empírica. A pesar de la insuficiencia y la debilidad de sus explicaciones físicas, Marx prefería la filosofía de la naturaleza de Epicuro a la de Demócrito, pues al rechazar el determinismo de Demócrito mostraba la posibilidad para el hombre de obrar libremente.

Al partir, en su análisis crítico de Demócrito y Epicuro, de la *Historia de la filosofía* de Hegel, y al tomar de él en especial la noción de la oposición entre la forma y la materia, basándose en la cual deducía las principales peculiaridades de la filosofía de la naturaleza de Epicuro, Marx rechazaba el juicio desfavorable que Hegel, por aversión al materialismo, había presentado sobre la filosofía de Epicuro,⁴⁰⁵ y se pronunciaba en términos más generales contra la interpretación que Hegel y los historiadores de la filosofía habían hecho de la filosofía de la Autoconciencia, en la cual sólo habían visto una deslucida y mediocre culminación de la filosofía antigua, cuando en realidad señalaba, según Marx, un gran progreso en la historia de la filosofía y del mundo.

⁴⁰⁵ Cf. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, en *Obras Completas*, t. 29, Editorial Progreso, Moscú, p. ej. p. 262 y ss.

El principio de libertad, necesario para la acción e incluido en la filosofía de Epicuro, fue el que atrajo a Marx hacia este filósofo y lo hizo mostrarse indulgente respecto de las explicaciones un poco fantásticas que daba de los fenómenos físicos, que, por lo demás, no eran más extrañas que las dadas por Hegel y, sobre todo, Schelling.

Al oponer Epicuro a Demócrito, Marx comenzaba por alabar en él al filósofo lúcido, al ateo que había librado al hombre del temor a los dioses. Lo elogiaba ante todo por haber analizado los fenómenos físicos en sus relaciones con el hombre, y por haber hecho de la filosofía de la naturaleza el fundamento de una ética cuyo fin era asegurar y justificar la libertad humana.⁴⁰⁶ El idealismo, cuyo principio es la autonomía absoluta del espíritu, constituía para él hasta tal punto el verdadero fundamento de la ciencia, que consideraba un mérito de Epicuro el haber dado la verdadera teoría del átomo, distinguiendo la esencia de la sustancia y subordinando el elemento material al espiritual, superando así el materialismo determinista de Demócrito.

Su defensa de Epicuro no le impedía, por otra parte, criticarle, y le reprochaba en especial no haber dado una solución satisfactoria del problema del comportamiento del hombre respecto del medio en que vive. En efecto, si la filosofía de Demócrito llevaba al determinismo, es decir, a la negación de la libertad humana, la filosofía de Epicuro llevaba a una falsa noción de la libertad, que él concebía bajo su forma absoluta y no en su relación dialéctica con la necesidad, es decir, en el marco de las relaciones del hombre con su medio.

⁴⁰⁶ Cf. *Mega*, I, t. I¹, p. 52. «En Epicuro la teoría del átomo, con todas sus contradicciones, es la ciencia natural de la filosofía de la autoconciencia, planteada, bajo la forma de individualidad abstracta, como principio absoluto, y es desarrollada hasta su consecuencia extrema, que es su propia destrucción por su oposición consciente a lo Universal. En Demócrito, por el contrario, el átomo es sólo la expresión general y objetiva de su concepción empírica de la naturaleza. El átomo sigue siendo para él una pura categoría abstracta, una simple hipótesis, que es el resultado de la experiencia y no un principio de acción, que no busca por ello realizarse y que no tiene influencia sobre el desarrollo concreto de las ciencias de la naturaleza».

Impulsado por el deseo de asegurar la libertad del hombre en un mundo que no puede dominar y que le oprime, Epicuro sólo lo lograba apartando al hombre del mundo, lo cual le imposibilitaba actuar sobre éste y confería a la libertad un carácter abstracto, puesto que no existía en el mundo sino fuera de él.⁴⁰⁷

A diferencia de Epicuro, Marx consideraba que el problema de la libertad no puede ser solucionado si no se lo concibe, como Hegel, en sus relaciones con la necesidad, es decir, si se considera al hombre, no en sí, en su aislamiento, en su oposición al mundo, en una absoluta autonomía, sino en sus relaciones con el mundo, lo que implica la limitación de esta autonomía.

El reconocimiento de la necesidad concebida como determinación objetiva racional suprime, en efecto, la oposición aparentemente absoluta entre ella y la libertad, y permite al hombre afirmar su libertad por la comprensión de la racionalidad del mundo y por el uso consciente de la necesidad, es decir, de las leyes que lo rigen.⁴⁰⁸

Al no concebir las relaciones del hombre con el mundo exterior bajo la forma de la actividad concreta, sino –idealístamente– como la racionalización cada vez más profunda del mundo por efecto de la actividad espiritual, Marx tendía a reducir las relaciones entre el hombre y el mundo a las relaciones entre el hombre y la filosofía. Veía en la historia del mundo un desarrollo dialéctico en el curso del cual el pensamiento filosófico, al inicio unido al mundo, se opone a él cuando se vuelve irracional, se suprime al dar al mundo un carácter racional e integrarse en él para renacer, como tal, en forma de voluntad, cuando el mundo vuelve a adquirir un carácter irracional.

⁴⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 40.

⁴⁰⁸ Marx daba esta solución al problema de las relaciones entre libertad y necesidad no en su tesis, sino en una observación colateral; mostraba que la necesidad concebida como determinación objetiva racional permite al hombre obrar conscientemente sobre la naturaleza. Cf. *ibid.*, p. 144: «Al reconocer el carácter racional de la Naturaleza dejamos de depender de ella y ya no constituye una causa de temor para nuestra conciencia. Sólo cuando la Naturaleza, desprendida de la Razón abstracta, es considerada como dotada de un carácter racional, llega a ser enteramente la posesión de la Razón».

Esta concepción dialéctica, a pesar de ser todavía idealista en su visión de las relaciones recíprocas entre la filosofía y el mundo, constituía la primera forma de la concepción de las relaciones recíprocas de acción y reacción del hombre sobre su medio y del medio sobre el hombre, y habría de conducir a Karl Marx al materialismo histórico y dialéctico.

Esta concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo lo llevaba a superar, a la vez, al materialismo mecanicista —que no tenía en cuenta la acción del hombre sobre el mundo— y al idealismo hegeliano; y lo hacía mediante la atribución a la naturaleza de una existencia y una realidad independientes de las del espíritu y por la supresión de la existencia en sí de la filosofía, que se suprime al mismo tiempo que se realiza.

La concepción central de Hegel, la unión de lo racional y lo real, de la esencia y la existencia, seguía siendo el principio de Marx; pensaba, sin embargo, que esta unión no podía ser el resultado del simple desarrollo dialéctico del espíritu, y que debía realizarse por la crítica, que prepara a la teoría el camino de la transformación práctica. Consideraba, por ello, que la superación de la filosofía hegeliana debía realizarse mediante la transformación de la filosofía especulativa en una filosofía de acción, no de naturaleza subjetiva, como tendía a ser la de los Jóvenes Hegelianos, sino objetiva, por su integración en el mundo.

Esta concepción más realista del mundo, determinada por su voluntad de transformarlo efectivamente, voluntad que se expresaba entonces, en él, por la evocación de la figura simbólica de Prometeo, lo separaba de los otros Jóvenes Hegelianos.

Rechazó en primer término su concepción de la historia de la filosofía. En vez de atenerse, como ellos —en la concepción de las diferentes doctrinas filosóficas, en particular la de Hegel—, a la interpretación que de ellas habían dado sus autores, era preciso extraer, decía, de cada doctrina sus determinaciones esenciales, las únicas que permiten comprender su sentido y su alcance.

Ella [la historia de la filosofía] debe separar en cada sistema los caracteres esenciales de las pruebas, justificaciones y exposiciones que, en la medida en que nos son conocidas, han podido dar los filósofos de sus sistemas; debe separar el saber filosófico real, que progresa lentamente, como un topo, de la conciencia exotérica multiforme del sujeto, que es tan sólo el elemento motor de ese progreso y la forma pasajera que reviste. [...]. Es esencial subrayar esta diferencia en la exposición de una filosofía, para mostrar las relaciones entre su existencia histórica y su existencia científica, relaciones que conviene sacar a la luz, pues esta filosofía, que tiene un carácter histórico, pero pretende tener un valor filosófico, ha sido desarrollada, no en virtud de una exigencia pasajera, sino de acuerdo con su esencia. [...] La prueba de su valor sólo puede ser dada por medio de la exposición de su esencia. Distinguir lo esencial de lo inesencial, la forma exterior del contenido: ésta es la finalidad que debe proponerse todo historiador de la filosofía, que, sin este requisito, se rebaja al nivel de un copista.⁴⁰⁹

Pero Marx se diferenciaba de los otros Jóvenes Hegelianos principalmente en el plano de la acción. Aunque seguía siendo un partidario convencido de la filosofía crítica, pensaba –contrariamente a ellos– que la filosofía no debía conformarse con racionalizar teóricamente el mundo, sino que debía tender esencialmente a transformarlo de manera efectiva. Al denunciar, mediante el ejemplo de la filosofía de Epicuro, las consecuencias del aislamiento del hombre respecto del mundo, que lo torna incapaz de actuar sobre éste, criticaba implícitamente la filosofía jovenhegeliana, pues el estudio de Epicuro le había permitido discernir el defecto capital de aquélla. Pensaba que la acción, para ser fecunda, debía ser el resultado de la unión del pensamiento y la realidad concreta, de la integración de la filosofía en el mundo, y que el aislamiento y la abstracción la condenaban necesariamente a la impotencia y a la esterilidad. A la conciencia subjetiva, a la cual Bauer y los Jóvenes Hegelianos tendían a

⁴⁰⁹ Cf. *ibid.*, pp. 143-144.

reducir la Idea hegeliana, oponía Marx, manteniéndose fiel en ese sentido al pensamiento de Hegel, el espíritu unido al mundo, que adquiere, debido a ello, el carácter de universalidad concreta, lo único capaz, en su opinión, de transformar lo real elevándolo sobre el plano de la Idea, y demostraba que, en su impotencia para transformar lo real, la conciencia individual abstracta, para salvaguardar su autonomía y su libertad, se veía llevada a aislarse del mundo, lo que la condenaba a no poder actuar sobre él.

Al respecto hacía notar, en tres formas diferentes, que Epicuro no había sabido realizar en su concepción del átomo la síntesis de la forma y de la materia, de la esencia y de la existencia, de la realidad espiritual y de la realidad material, pues había convertido el átomo en el símbolo de la conciencia individual abstracta, que sólo puede existir y proteger su libertad aislándose.⁴¹⁰ Dado el aislamiento de la conciencia individual abstracta y de su impotencia para actuar, Epicuro había tenido que construir un mundo hecho a semejanza de ésta, confiriendo realidad a las creaciones del pensamiento. En una nota sobre Plutarco, relativa a las pruebas de la existencia de Dios, Marx subrayaba, siguiendo a Kant, la debilidad de esta posición ideológica; refutaba el argumento ontológico, que asimila una pura representación del espíritu a un ser real deduciendo de la idea que se puede tener de un ser la existencia efectiva de éste.⁴¹¹ Apoyándose

⁴¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 29: «La individualidad aislada y abstracta no puede afirmar su concepto, su esencia, su existencia en sí, su independencia respecto de la realidad inmediata, la supresión de todo modo relativo de existencia, salvo mediante la abstracción del mundo que se opone a ella, pues para dominarlo tendría que idealizarlo, y esto sólo puede hacerse con lo que tiene carácter universal». Cf. *ibid.*, p. 40: «En la medida en que el átomo es concebido de acuerdo con su concepto, su existencia se sitúa en el espacio vacío, en la Naturaleza aniquilada; en efecto, en la medida en que se realiza, se convierte en la base puramente material de ésta [...]. Esto es una consecuencia necesaria, pues el átomo concebido como individualidad aislada y abstracta no puede afirmarse como poder idealizante capaz de dominar al mundo [...]. La individualidad abstracta representa la libertad aislada del mundo, no la libertad integrada en el mundo». Cf. *ibid.*, pp. 50-51.

⁴¹¹ Cf. *ibid.*, p. 80.

en Hegel,⁴¹² mostraba, en su comparación de Demócrito y Epicuro, que este modo falaz de razonar se basaba en la posibilidad formal que se opone a la posibilidad real.⁴¹³

El uso de estos dos modos de posibilidades explicaba en gran parte, pensaba Marx, las profundas diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito, basada en la posibilidad real que supone la existencia efectiva del objeto, y la de Epicuro, que apoyándose en la posibilidad formal, atribuye existencia real a un mero concepto y se mueve así en el mundo de la imaginación y la fantasía.

La necesidad se manifiesta en la Naturaleza bajo la forma de necesidad relativa, de determinismo. La necesidad relativa sólo puede deducirse de la posibilidad real: en efecto, sólo se manifiesta por un conjunto de condiciones, causas y motivos. La posibilidad real explica la necesidad relativa y es la que utiliza Demócrito [...]. Aquí también Epicuro se opone directamente a Demócrito. El azar es una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad, pero esa posibilidad abstracta es exactamente lo contrario de la posibilidad real. La última está, como la razón, encerrada dentro de límites estrechos, mientras que la otra, como la imaginación, no conoce límites. La posibilidad real trata de justificar la necesidad y la realidad de su objeto; la posibilidad abstracta se desinteresa del objeto explicado, y sólo se interesa en el sujeto que lo explica. Su única meta es hacer posible el objeto en el plano del pensamiento. Lo que es abstractamente posible, lo que puede ser pensado, no constituye un límite, un obstáculo para el sujeto pensante. Poco importa saber si esta posibi-

⁴¹² Cf. Hegel, *Ciencia de la Lógica* [Índice]: A) Contingencia; o formal realidad efectiva, posibilidad y necesidad formales; B) Necesidad relativa, o real realidad efectiva, posibilidad y necesidad reales.

⁴¹³ Cf. *Mega*, I, t. I^o, p. 88: «Epicuro tiende a establecer la posibilidad del mundo y del pensamiento. Su modo de prueba, el principio de acuerdo con el cual debe realizarse la prueba y al cual es llevado es, una vez más, la posibilidad abstracta, existente en sí, que encuentra su expresión concreta en el átomo y su expresión espiritual en el azar y lo arbitrario».

lidad es también real, pues el interés no va hacia el objeto considerado en cuanto objeto. De aquí la infinita negligencia con que Epicuro procede a explicar los diferentes fenómenos físicos.⁴¹⁴

Marx tocaba aquí el punto sensible de la filosofía crítica, que, como toda filosofía idealista, y como el romanticismo antes de ella,⁴¹⁵ se basaba –para afirmar la omnipotencia del Espíritu para transformar al mundo– en la posibilidad abstracta, formal, que admite la existencia de una realidad cuando ésta no es contraria a las leyes de la Lógica, y, con Hegel, oponía a esta posibilidad formal la posibilidad real que implica la existencia efectiva, y no sólo teórica, de una realidad dada.

Esta crítica de Epicuro y de los Jóvenes Hegelianos no constituía, como lo hemos visto, un regreso a Hegel, sino una superación simultánea de la filosofía crítica y de la filosofía hegeliana. Si bien Marx seguía apegado –contrariamente a Bauer– a la idea hegeliana de que la Historia Universal no está determinada por el Espíritu subjetivo, sino por Espíritu objetivo, íntimamente unido a la realidad, consideraba a éste en sus relaciones con el mundo, no como una simple exteriorización del Espíritu, sino como dotado de una realidad y de una existencia en sí, independientes, por lo menos en cierta medida, de las del Espíritu. No concebía la conciencia en su oposición absoluta a la sustancia, es decir, al mundo, sino en la alternancia de su oposición al mundo y su integración en él, y consideraba que su papel consistía en comprender el mundo para que el ser humano pudiera transformarlo; con ello llegaba, así, a una concepción nueva de la libertad, pensada, no en forma absoluta, sino en sus relaciones con la necesidad, es decir, con la realidad objetiva que constituye el mundo.

Aun cuando seguía siendo idealista y concebía el desarrollo del mundo en función de la filosofía, es decir, del Espíritu, y aunque a su

⁴¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 22-23.

⁴¹⁵ Cf. la crítica del idealismo absoluto hecha por Marx en la carta a su padre, del 10 de noviembre de 1837. Cf. *ibid.*, t. I², p. 215.

solución del problema de la libertad le faltaba el criterio de la actividad práctica, Marx se desprendía ya del idealismo, pues no consideraba a la filosofía como una pura expresión del Espíritu, sino que veía en ella la forma ideológica que adopta el proceso histórico, al considerar que su desarrollo está determinado dialécticamente, en forma de acción y reacción por el desarrollo mismo del mundo, y al concebir ya que se suprime en la misma medida en que se realiza, cuando da al mundo un carácter racional.

Esta nueva concepción de las relaciones entre el Espíritu y el mundo, entre el hombre y su medio, lo alejaba de Bruno Bauer y de los otros Jóvenes Hegelianos.

Esta divergencia fundamental, esencialmente determinada por su deseo de actuar con mayor eficacia sobre la sociedad de su tiempo para transformarla, existía aún en forma latente, y no alteraba la cordialidad de las relaciones de Marx con Bruno Bauer y los Jóvenes Hegelianos, que seguían siendo buenos compañeros en la lucha que llevaban a cabo contra el Estado reaccionario prusiano.

Tras la carta a su padre, en la cual le exponía la forma en que había llegado —a través del romanticismo— a una nueva concepción del mundo (la filosofía hegeliana), esta tesis constituía, en el momento en que iba a tomar parte activa en la acción política de la izquierda hegeliana, un nuevo intento de esclarecimiento de su pensamiento a través de la crítica de las concepciones que dominaron hasta entonces su espíritu, e iniciaría este esclarecimiento de su espíritu por la autocrítica, en cada etapa importante de su vida, en el momento en que emprendía un nuevo camino de pensamiento y acción.

Marx pasaba entonces por un período crítico. Su madre le reprochaba el hecho de que se estaba convirtiendo en un extraño para los suyos, y también se lamentaba de que no hiciera nada para llegar con más rapidez a una situación lucrativa.

Además, desde la muerte de su marido, sus relaciones con la familia von Westphalen se habían enfriado, y se quejaba a su hijo de la actitud desdeñosa de ésta.⁴¹⁶ Jenny también sufría mucho por esta

⁴¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 242-244. Carta de la madre de Marx, 29 de mayo de 1840.

situación y la hostilidad que sentía crecer en los suyos contra su prometido. Sólo lograba encontrar consuelo en los sentimientos de éste, quien seguía muy enamorado y reunió en 1839 una colección de poesías populares —en su mayoría poemas de amor— por medio de los cuales le expresaba indirectamente sus sentimientos hacia ella.⁴¹⁷

Marx sentía cada vez más vivamente la necesidad de lograr una situación que le permitiera casarse con Jenny y sustraerla a la influencia deprimente y a las humillaciones que recibía de una parte de su familia. Su deseo era llegar a ser profesor de filosofía en la Universidad de Bonn, donde enseñaba Bruno Bauer, pero los ataques cada vez más fuertes de que éste era blanco tornaban muy azarosas sus posibilidades de obtener una cátedra.

Por otro lado, ello estaba supeditado a que acabara su tesis, que postergaba incesantemente. Al revés que Bauer, que redactaba sus obras con facilidad y rapidez, Marx trabajaba con lentitud y, por naturaleza, tendía a ahondar incesantemente en el tema que trataba y a someter el resultado de sus reflexiones e investigaciones a una severa autocrítica.

En espera del combate inminente y decisivo contra la reacción, Bauer anhelaba cada vez más tener a su lado a Marx. Exaltado por la certeza de un triunfo inevitable y próximo,⁴¹⁸ le apremiaba en cada una de sus cartas para que terminara rápidamente la tesis para consagrarse por entero al combate. Así, le escribía el 1 de marzo de 1840:

Termina de una vez con tus dudas y deja de consagrarte a esa estupidez y a esa farsa que constituye el examen.⁴¹⁹

⁴¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 91-96. Esta recopilación de poesías populares enviadas a Jenny lleva el título de *Poesías populares alemanas, españolas, griegas, letonas, estonias, laponas, albanesas, tomadas de varias recopilaciones*, y contiene 80 poemas; 42 de los 46 poemas alemanes estaban tomados del libro de Erlach, *Selección de las mejores poesías populares alemanas, desde mediados del siglo XV hasta la primera mitad del siglo XIX* (1834-1836). La mayoría de los poemas extranjeros estaban tomados del libro de Herder, *Voz de los pueblos*.

⁴¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 241. Carta de B. Bauer a K. Marx, 5 de abril de 1841.

⁴¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 237.

Un año más tarde, cuando la situación se había agravado, volvía a la carga y le escribía, el 31 de marzo de 1841:

Creo que la decisión, en la medida en que se expresará por una ruptura exterior, es inminente. [...] Estos pillastres serán vencidos de todos modos, aunque los gobiernos los sostengan eternamente.⁴²⁰

A pesar de estas exhortaciones, sólo a principios de 1841 se decidió Marx a terminar y a presentar su tesis. Bauer, que lo había incitado al combate hasta ese momento, le aconsejó ser prudente en la exposición de sus ideas, tener miramientos con el gobierno, y llegó a sugerirle que solicitara el apoyo del ministro Eichhorn.⁴²¹

Pero la naturaleza de Marx le impedía rebajarse a hacer pedidos que, por otra parte, habrían sido inútiles. De todos modos, estos prudentes consejos llegaban un poco tarde, pues en el momento en que los recibía, Marx obtenía su título de doctor en la Universidad de Jena. Dado el espíritu que reinaba en Berlín, donde su tesis debía ser leída por Stahl, el teórico del absolutismo, Marx prefirió examinarse en una universidad extranjera. Tampoco se presentó a sostener su tesis en la Facultad de Filosofía de Jena, la cual le otorgó el título de doctor el 15 de abril de 1841, basándose en un informe particularmente elogioso del lector.⁴²²

Como si presintiera las luchas que lo aguardaban, Marx celebraba en su prefacio a Prometeo, el héroe y el mártir de la libertad, y hacía suya a antigua respuesta del Prometeo a Hermes, el siervo de los dioses:

⁴²⁰ Cf. *ibid.*, p. 249.

⁴²¹ Cf. *ibid.*, pp. 246 y 253. Cartas de B. Bauer a K. Marx, del 28 de marzo y el 12 de abril de 1841.

⁴²² Cf. *ibid.*, p. 254. Informe del decano Bachman: «Le presento, en la persona de Karl Heinrich Marx, de Tréveris, a un candidato muy meritorio [...]. Su trabajo revela tanta penetración de espíritu como erudición, por lo cual lo considero muy digno de ser admitido».

Jamás, puedes estar seguro, habré de cambiar mi suerte miserable por tu servidumbre, pues prefiero seguir encadenado a esta roca antes que convertirme en el mediocre servidor de Zeus.⁴²³

Esta tesis, que dedicaba a su futuro suegro, el barón von Westphalen, y en la que se afirmaba su voluntad de combate, debía señalar para Karl Marx el fin de sus primeras obras filosóficas. Después de este trabajo de esclarecimiento de su propio pensamiento —que le llevó, a través de la superación simultánea del hegelianismo y de la filosofía crítica, a una concepción nueva del mundo, más adaptada a su deseo de acción— quedó pertrechado para los duros combates que le esperaban.

FRIEDRICH ENGELS

Mientras Marx seguía esta trayectoria dentro de los marcos del movimiento de la izquierda hegeliana, Engels, a la sazón en Bremen, se apartaba cada vez más de las concepciones religiosas, políticas y sociales de su familia, y de los medios burgueses de Barmen y de Bremen, hostiles a toda tendencia liberal y democrática.

Impulsado por el entusiasmo que le inspiraban las ideas progresivas, a las que celebraba como a las grandes ideas del siglo,⁴²⁴ y por su deseo de luchar contra todas las potencias reaccionarias, entra entonces en relaciones, cuando sólo tenía diecinueve años, con la prensa liberal, y se convierte en un activo colaborador del *Telégrafo para Alemania*, publicado por Karl Gutzkow en Hamburgo, y del *Diario de la mañana para las clases cultivadas*, que se publicaba en Stuttgart. Para no entrar en conflicto con su familia reaccionaria y pietista, firmaba sus artículos en estos periódicos con el seudónimo de Friedrich Oswald.

⁴²³ Cf. *ibid.*, p. 11.

⁴²⁴ Cf. *ibid.*, t. II, pp. 502-504. Carta a F. Gräber, del 8 de abril de 1839.

Gutzkow había sabido hacer del *Telégrafo para Alemania*, que fundó en Hamburgo, en 1837, un excelente diario, reuniendo un buen grupo de colaboradores. Él mismo se había dejado superar por la joven generación, que adoptaba una actitud de oposición política cada vez más franca y, después de haber sido, a principios de la década de 1830, el vocero de la literatura avanzada, se inclinaba entonces a soluciones de compromiso y hacia una política del justo medio. Las *Cartas de París*, que publicó en 1842, serían en ese sentido muy criticadas, y cuando estalló la Revolución de 1848 se había alejado hasta tal punto del liberalismo que llegó a ser el dramaturgo oficial de la corte de Sajonia.

Por oposición al *Telégrafo para Alemania*, que conservaba un marcado carácter liberal, el *Diario de la mañana para las clases cultivadas*, fundado en 1807 por Cotta, era un órgano burgués moderado, cerrado a toda tendencia extremista. Ello explica la diferencia de tono y de contenido de los artículos que Engels enviaba a los dos diarios. Los del *Telégrafo* trataban cuestiones generales, en particular sobre luchas literarias y políticas, mientras que los del *Diario de la mañana* se ocupaban en general de la vida y los acontecimientos locales de Bremen.

Los artículos del *Telégrafo*, en los cuales criticaba las tendencias reaccionarias políticas y religiosas, eran testimonio de una posición liberal y democrática cada vez más firme.

En las *Cartas del valle del Wupper*, publicadas en el *Telégrafo* en marzo y abril de 1839, dirige Engels sus primeros ataques públicos contra la sociedad de su tiempo.⁴²⁵ Estas cartas, en las que describe el medio en que había crecido, son muy interesantes tanto desde el punto de vista biográfico como en el aspecto político y social. El joven se encaraba de entrada con el pietismo, cuya atmósfera sofocante había pesado sobre su infancia y su adolescencia, y trataba sin miramientos a su principal representante en el valle de Wupper, el pastor Friedrich Wilhelm Krummacher, que se había convertido en el intolerante defensor de la doctrina de la predestinación.⁴²⁶

⁴²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 23 y ss., 34 y ss.

⁴²⁶ Cf. F. W. Krummacher, *Autobiographie*, Berlín, 1864.

Por otra parte, Engels no se conformaba con denunciar el pietismo desde el punto de vista religioso, sino que subrayaba además sus funestos efectos sociales, mostrando en particular la forma en que embrutecía al hombre, en especial a los obreros, embrutecimiento que los patrones aprovechaban para intensificar su explotación.

Es un hecho –escribe– que entre los fabricantes son los pietistas quienes peor tratan a los obreros y quienes disminuyen sus salarios en todas las formas posibles con el pretexto de quitarles la posibilidad de beber [...].

En las clases bajas de la sociedad, el misticismo predomina ante todo entre los artesanos (no incluyo aquí a los fabricantes). Es un espectáculo afligente ver a uno de estos hombres avanzar por la calle con la espalda agobiada, enfundado en una larga hopalanda y con una raya en el medio de los cabellos, según la moda pietista [...].

Allí [en el taller] está sentado el maestro con una Biblia a la derecha y, a la izquierda, por lo menos muy a menudo, el aguardiente. Aquí no se trabaja mucho: por lo general el maestro hace una lectura de la Biblia, y a veces entona con sus compañeros un cántico, que representa esencialmente una condena del prójimo [...].⁴²⁷

De esta crítica de los efectos sociales del pietismo pasó a una crítica más general de la situación social en el valle del Wupper, y mostró en particular cómo la explotación inhumana de los proletarios, que en 1829 los llevó a la revuelta de Elberfeld, no sólo los condenaba a la miseria, sino que hacía pesar sobre ellos, como una doble maldición, el misticismo que los embrutecía y la borrachera que terminaba de degradarlos.

Todas las tabernas están repletas de gente, particularmente los sábados y los domingos, y cuando cierran de noche, a eso de las once, se ve salir a los borrachos, que duermen la mona en las cunetas del camino. Los más abyectos [...], completamente desmoralizados, sin

⁴²⁷ Cf. *Mega*, I, t. II, p. 26: *Cartas del valle del Wupper* (II).

techo, sin trabajo regular, surgen al amanecer de sus refugios en graneros y establos, cuando no han pasado la noche sobre un montón de estiércol o en los peldaños de entrada de alguna casa [...]. Las razones de este estado de cosas son claras. En primer lugar, el trabajo en las fábricas contribuye en mucho. Este trabajo en habitaciones bajas, donde los obreros respiran más vapor de carbón y polvo que oxígeno, y en la mayoría de los casos desde los seis años, está hecho para quitarles la fuerza y la alegría de vivir. Los tejedores que trabajan en sus casas están doblados desde la mañana hasta muy tarde por la noche, mientras el calor de la caldera les reseca la médula espinal. Los que escapan al misticismo caen en las garras del alcoholismo. El misticismo, en la forma insolente y repugnante que ha adquirido en esta región, engendra necesariamente su contrapartida extrema, y ello explica que el pueblo se divida entre los místicos, a quienes llaman “los refinados”, y el populacho [...]. Por cada cinco hombres hay tres que mueren de tuberculosis a causa del alcoholismo. Esto no se haría sentir tan terriblemente si los propietarios de las fábricas no las dirigieran de un modo tan insensato, y si el misticismo no floreciera como lo hace y no amenazara con desarrollarse aún más. En las clases bajas reina una miseria atroz, sobre todo entre los obreros fabriles del valle del Wupper; la sífilis y la tuberculosis hacen estragos increíbles entre ellos: de 2.500 niños en edad escolar, 1.500 son sustraídos a la escuela y crecen en las fábricas, nada más que para que el fabricante no tenga que pagar a un adulto el doble del salario que paga al niño que lo remplaza. Pero los fabricantes adinerados tienen gran amplitud de conciencia, y la muerte de un niño más o menos no llega a perturbar el alma de un pietista, especialmente si el domingo va dos veces a la iglesia.⁴²⁸

Esta crítica de la indignante explotación de la clase obrera no abrió todavía a Engels el camino hacia el socialismo, pero reforzó su oposición contra la sociedad burguesa y confirió a sus ideas, desde el primer momento, un tinte democrático.

⁴²⁸ Cf. *ibid.*, pp. 25-26.

Como todavía no existía en Alemania un movimiento político y social organizado, al comienzo Engels se vería llevado, como sucedía por lo general en los primeros años que siguieron a la Revolución de 1830, a trasladar el combate político al plano literario, y satirizar el gusto de la burguesía —como hizo Marx en sus primeros tiempos— por la literatura vulgar.⁴²⁹ Esto explica el importante lugar que otorga a la literatura en sus *Cartas del valle del Wupper*, al fin de las cuales hizo alusión a su propia actividad literaria.⁴³⁰

Estas cartas provocaron un escándalo en Bremen y Elberfeld a causa de su dura crítica al pietismo y a la explotación patronal. La gente se preguntaba quién podía ser el autor, sin llegar a sospechar que éste era el hijo de un industrial reaccionario de estrictas convicciones religiosas.⁴³¹

Martin Runkel, editor del *Elberfelder Zeitung* [*El diario de Elberfeld*], a quien Friedrich Engels había atacado en sus *Cartas*, habiendo mantenido que éstas constituían una distorsión deliberada de los hechos,⁴³² recibió una respuesta moderada de Engels, entregada por intermediación de un amigo, en una carta publicada en el diario el 9 de mayo de 1839.

El propio Gutzkow había considerado apropiado, después de la segunda *Carta del valle de Wupper*, publicar una corrección para mitigar las críticas que contenía.

⁴²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 510-511: *Sigfrido, el de piel dura*.

⁴³⁰ Cf. *ibid.*, p. 41. *Cartas del valle del Wupper* (II): «Para terminar, querría igualmente mencionar a un joven ingenioso que, usando a Freiligrath como ejemplo, que es a la vez dependiente y poeta, cree que él mismo puede convertirse en poeta. Espero que la literatura alemana pronto se enriquezca con algunos de sus cuentos, que son insuperables. Los únicos defectos que se les pueden encontrar son la falta de originalidad en los temas, la precipitación de la acción y un estilo algo descuidado».

⁴³¹ Cf. *ibid.*, p. 519. Carta de F. Engels o F. Gräber, 27-30 de abril de 1839: «Recibo en este instante una carta de W. Blank en la que me dice que el artículo ha producido sensación en Elberfeld». Cf. *ibid.*, p. 521. Carta de F. Engels a W. Gräber, del 21 de mayo-15 de junio de 1839.

⁴³² Cf. *ibid.*, p. 42.

Su deseo de liberarse de todos los obstáculos y de participar en el combate por la libertad se manifestaría al principio, como en los primeros tiempos en que aspiraba a emanciparse, por medio de la evocación de las grandes figuras del pasado germánico.

Tras haberse entusiasmado en su infancia con los héroes de la Antigüedad, que encarnaban para él la rebelión contra la autoridad y la aspiración a un ideal, desde su llegada a Bremen se interesó en particular por los libros populares que narran la vida legendaria de Sigfrido, de Till Eulenspiegel, de los hijos de Aymond y de Fausto.⁴³³ En un artículo publicado en el *Telégrafo* en noviembre de 1839 elogia estos libros: sólo lamenta que estén alejados de los problemas modernos, y señala el interés político que tendría utilizarlos para el combate por la libertad y contra la reacción absolutista, feudal y religiosa.⁴³⁴

Pensaba que las leyendas de Fausto, del Judío Errante y, ante todo la de Sigfrido, que seguía siendo para él el símbolo de la combatividad y el valor, se prestaban especialmente para ello.⁴³⁵ Desde

⁴³³ Cf. *ibid.*, pp. 188-189. Carta de F. Engels a los hermanos Gräber, 17-18 de septiembre de 1838.

⁴³⁴ Cf. *ibid.*, p. 49: «Si se puede exigir que un libro popular tenga un contenido poético, que esté lleno de gracia, que posea un tono moral elevado y, si se trata de un libro alemán popular, que exprese el alma alemana en su rudeza y simplicidad, también existe el derecho de pedir que responda a las exigencias de su tiempo, so pena de dejar de ser un libro popular. Si se considera que la época actual está caracterizada por el combate por la libertad —que determina sus rasgos esenciales—, por la lucha por el constitucionalismo, por la resistencia contra la opresión feudal, por el combate contra el pietismo y los restos de un sombrío ascetismo, no veo por qué ha de ser un error exigir que los libros populares ayuden al hombre del pueblo a acceder a la verdad y a la razón, y no contribuyan a fomentar la hipocresía, la sumisión a la nobleza y al pietismo».

⁴³⁵ Cf. *ibid.*, pp. 51-52: «Me gusta este libro. Propone la imagen de un hombre de carácter a los espíritus juveniles e intrépidos, y todo joven artesano puede tomarlo como ejemplo, aun cuando no tenga que luchar contra dragones y gigantes. He de hablar ahora de dos leyendas creadas por el pueblo alemán, y que pertenecen a lo que la poesía popular de todas las naciones tiene de más profundo. Me refiero a Fausto y al Judío Errante. Son dos temas inagotables, que cada época puede apropiarse sin modificar su esencia».

su infancia Sigfrido había sido su ídolo. En los primeros tiempos de su estancia en Bremen había proyectado utilizarlo como héroe en una tragicomedia, en la cual lo convertiría en representante de la nueva generación en lucha contra las potencias de la reacción.⁴³⁶ Retomando el tema en un artículo aparecido en diciembre de 1840 en el *Telegrafo*, *La patria de Sigfrido*, vuelve a presentarlo como un símbolo de la juventud alemana ávida de luchar por la libertad.

¿Qué nos emociona tan poderosamente cuando leemos la leyenda de Sigfrido? No el desarrollo de la historia misma, ni la ignominiosa traición de que es víctima el joven héroe, sino el profundo interés que presenta su persona. Sigfrido es el representante de la juventud alemana. Todos los que llevamos en nuestro pecho un corazón que las vicisitudes de la vida no han podido domar, sabemos qué significa esto. Sentimos la misma sed de acción, el mismo sentimiento de desafío frente a todas las traiciones que llevaron a Sigfrido a abandonar el castillo de su padre. Las eternas vacilaciones, el bajo temor a la acción audaz, nos repugnan: queremos penetrar en el mundo libre, echar abajo las barreras que intentan levantar la pusilanimidad y luchar para conquistar la corona de la vida y de la acción [...]. Se nos encierra en esas prisiones que son las escuelas, y solo se nos libera de su disciplina para arrojarnos a los brazos de la deidad del siglo: la policía. Pensamientos, propósitos, idas y venidas, todo está sometido al control de la policía [...]. Sólo se nos ha dejado el simulacro de la acción, se nos ha dado el espadín del estudiante, pero no la espada; ¿y de qué nos sirve la virtuosidad en el manejo del espadín, cuando se nos prohíbe utilizarla para manejar la espada?⁴³⁷

Su sentimiento de rebelión contra la reacción política y religiosa, y contra la sociedad burguesa, se expresa también en las cartas a los hermanos Gräber, en las cuales podemos seguir paso a paso, por así decirlo, su rápida evolución hacia un radicalismo en un principio religioso y político.

⁴³⁶ Cf. *ibid.*, pp. 507-515.

⁴³⁷ Cf. *ibid.*, p. 94.

Engels continúa tomando posición contra la religiosidad que, al llevar a la santurronería y al misticismo, se convierte en el sostén de la reacción. Ahora dirige sus ataques no sólo contra los pietistas, sino también contra los ortodoxos, en especial contra H. Leo y Hengstenberg, a quienes reprocha sus calumnias respecto a David Strauss,⁴³⁸ al cual empieza a leer con mucho interés: así, por primera vez, participa directamente en la lucha de la izquierda hegeliana.⁴³⁹

Habiéndose liberado, tras duras luchas interiores, de la ortodoxia, continúa durante cierto tiempo apegado aún al cristianismo, considerando que éste respondía al profundo deseo de la naturaleza humana de ser liberada del pecado por la gracia de Dios, pero rechazando el concepto de pecado original, que separa para siempre al hombre de Dios, sólo admite un cristianismo que no excluya al hombre, a pesar de sus faltas, de la unión con Dios⁴⁴⁰; pero muy pronto evoluciona –por influencia de Schleiermacher, que, haciendo abstracción de todo dogmatismo, reducía la religión al sentimiento

⁴³⁸ Cf. *ibid.*, p. 502. Carta a F. Gräber, del 8 de abril de 1839; *ibid.*, pp. 522-523. Carta a W. Gräber, del 24 de mayo-13 de junio de 1839; *ibid.*, p. 530. Carta a F. Gräber, del 12 de julio de 1839: «Cuando estalló el caso de Zúrich contra Strauss, no puedes imaginar cómo el *Diario de la Iglesia evangélica* calumnió y denunció el carácter de Strauss, a pesar de que él, como es bien sabido, demostró una gran dignidad durante todo el asunto».

⁴³⁹ Cf. *ibid.*, p. 505. Carta a F. Gräber del 23 de abril (1 de mayo) de 1839: «Ahora me ocupo mucho de filosofía y de teología crítica. Cuando se tienen dieciocho años, y cuando se empieza a conocer a Strauss, a los racionalistas y al diario de la Iglesia evangélica, es menester o bien leerlo todo sin reflexionar o empezar a dudar de nuestra primera fe. No comprendo cómo los predicadores ortodoxos pueden serlo tanto, dado que en la Biblia encuentran contradicciones tan evidentes [...]. ¿En qué se basa la vieja ortodoxia? Únicamente en la tradición rutinaria [...]. ¿Exige la Biblia la creencia literal en su doctrina y en sus relatos? [...] La religión, tal como la entienden los ortodoxos, no es la subordinación de la razón a Cristo: mata todo lo que hay de divino en el hombre y lo reemplaza por la letra muerta. Sigo siendo supranaturalista, pero me he liberado de la ortodoxia. No puedo creer que un racionalista que trata, en la medida de sus fuerzas, de hacer el bien, pueda condenarse. Esto es contrario a la Biblia misma».

⁴⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 528-532. Carta a F. Gräber, del 12-27 de julio de 1839.

de lo divino— hacia un supranaturalismo que reducía la religión a la creencia en un Dios impersonal que reina sobre la Naturaleza y la humanidad.⁴⁴¹

Con el propósito de vencer sus dudas religiosas, que la lectura de Schleiermacher había hecho surgir en él con mayor fuerza que nunca, estudia profundamente a David Strauss, con la idea de que éste podía dar una solución a los problemas religiosos que se le planteaban. Este estudio, que destruyó en él la creencia en el carácter sagrado de las Escrituras, le abrió el camino a una interpretación histórica de la religión cristiana y le hizo pasar del supranaturalismo al ateísmo. Convencido, por la crítica de Strauss, de que las contradicciones contenidas en las Escrituras excluyen la posibilidad de un origen divino, y pensando, como este autor, que la fe es incompatible con la razón, rechaza rápida y definitivamente toda creencia religiosa y, exaltado por el sentimiento de haberse liberado finalmente de las dudas que aún pesaban sobre él, hace, en una carta a W. Gräber, un entusiasta elogio de David Strauss, a quien debía esa liberación.

Escúchame un poco, hombrecito mío, lo que te voy a decir. En este momento soy un partidario entusiasta de Strauss: estoy protegido por una coraza y un casco, y me siento seguro de mí. Ahora

⁴⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 527: «La doctrina de Schleiermacher representa un cristianismo razonable, y esto resulta evidente aun en el caso de que no se lo adopte [...]. No comprendo cómo se puede todavía intentar la creencia literal en la Biblia o afirmar la intervención directa de Dios, lo cual de ningún modo se puede probar»; p. 531: «La convicción religiosa es un asunto de sentimiento, y sólo tiene relación con el dogma en la medida en que éste es rechazado o admitido por el sentimiento. Rezo casi todos los días y casi todo el día a fin de llegar a la verdad; lo he hecho desde que empecé a dudar, pero no puedo volver a vuestra fe [...]. Las lágrimas me suben a los ojos cuando escribo esto: me siento profundamente conmovido, pero también siento que Dios no me abandonará y que he de llegar a Él, pues a Él aspiro con todo mi corazón»; p. 532: «Siento el más grande respeto por Schleiermacher [...]. Fue un gran hombre, y entre los contemporáneos sólo conozco uno que posee un genio, una fuerza y un valor iguales: David Friedrich Strauss».

podéis venirme con toda vuestra teología; os daré una tunda tal, que no sabréis dónde meteros. Sí, Wilhelm, la suerte está echada: soy un partidario convencido de Strauss, y, pobre y pequeño poeta, me he refugiado bajo las alas del genial Strauss. Piensa un poco cuán valeroso es este hombre. Tienes ante ti los cuatro Evangelios, confusos y oscuros como el Caos, con la Mística que ora, arrodillada, ante ellos; y he aquí que llega, como un joven dios, David Strauss, quien arroja sobre este Caos la luz del día. Se termina así con la fe, que aparece acribillada de tantos agujeros como una esponja. Aquí y allá Strauss ve mitos, tal vez en demasía, pero estos son detalles que no le impiden ser absolutamente genial. Si lográis refutar a Strauss, me comprometo a volver a ser pietista.⁴⁴²

Esta toma de posición a favor de David Strauss y este tránsito del supranaturalismo al ateísmo, unidos a sus tendencias liberales y democráticas, le llevan poco a poco al combate que desarrollan los Jóvenes Hegelianos contra todas las fuerzas de la reacción. Se exalta ante la idea de participar en esta lucha y piensa, ante todo, en medio del aislamiento en que vive en Bremen, en utilizar algunas de las grandes figuras de las leyendas alemanas, preferentemente la de Fausto, para convertirlas en símbolos de la lucha por la libertad.

Todo se mueve y fermenta en mí —escribe a W. Gräber—, y siento en la cabeza un ardor que me llena de embriaguez. Aspiro a encontrar una gran idea que aclare esta fermentación y transforme este ardor en una llama luminosa [...]. Quiero expresar en un cuento, o en alguna forma análoga, las ideas modernas que empezaban a

⁴⁴² Cf. *ibid.*, p. 538. Carta a W. Gräber, 8 de octubre de 1839. Cf. igualmente *ibid.*, p. 546. Carta a W. Gräber, 29 de octubre de 1839: «Me he alistado bajo las banderas de David Strauss, y soy un mítico de primera clase: te lo repito, este Strauss es un mozo magnífico, un genio que, por la penetración de su espíritu, no es inferior a nadie, que ha socavado los fundamentos de vuestras concepciones, destruido definitivamente sus fundamentos históricos, y sus fundamentos dogmáticos correrán muy pronto la misma suerte. No se puede refutar a Strauss, y esto es lo que tanto enfurece a los pietistas contra él».

apuntar en la Edad Media [...]. La verdadera segunda parte del Fausto, aquella en que éste ya no es un egoísta, sino un hombre que se sacrifica por la humanidad, aún no ha sido escrita. Fausto, el Judío Errante, el Cazador Salvaje, son tres símbolos típicos de la libertad de pensamiento, que entonces empezaba a presentirse, y que sería fácil vincular en este plano a Jan Hus.

¡Qué maravilloso telón de fondo poético para representar la vida y la acción de estos tres genios demoníacos! En tanto que el cuento en que trabajo ahora constituye ante todo un estudio de estilo y una pintura de caracteres, con él espero cimentar mi renombre.⁴⁴³

Esta aspiración a la libertad, que hasta entonces había exhibido una forma esencialmente literaria y adoptado como expresión de las figuras de las leyendas germánicas, no debía tardar en adquirir un carácter cada vez más político.

Este carácter se manifiesta en primer lugar en sus ataques contra H. Leo, adversario de los hegelianos,⁴⁴⁴ en particular en un pasaje del poema *Sigfrido, el de piel dura*, donde ridiculiza a Leo en un tono satírico que le es característico y que se puede encontrar en varias de sus obras posteriores, especialmente en *El triunfo de la fe*.⁴⁴⁵ La participación de Engels en el combate de la izquierda hegeliana acarrea

⁴⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 522-523. Carta a W. Gräber, 13-20 de noviembre de 1839.

⁴⁴⁴ Cf. *ibid.* Carta a W. Gräber, del 24 de mayo-15 de junio de 1839: «Sobre Leo y Michelet, sólo conozco este asunto a través de los *Hegelistas* de Leo y varias respuestas a este panfleto [...]. Lo que lo inspira es el espíritu del *Diario de la Iglesia evangélica*, que le precedió en sus ataques [...]. Leo habría hecho mejor en guardar silencio [...]. Quien quiera atacar la escuela hegeliana debe ser él mismo un Hegel, capaz de crear una nueva filosofía que pueda reemplazar la de Hegel. A pesar de Leo, el hegelianismo se extiende cada día más [...]. En este sentido, Leo es el único profesor en Alemania que defiende a la aristocracia feudal, ¡¡¡y no teme llamar a Menzel [el denunciante de los Jóvenes Alemanes] su amigo!!!».

⁴⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 513-514. Carta a F. Gräber, 1 de mayo de 1839. *Sigfrido, el de piel dura*, fragmento de tragicomedia: «SIGFRIDO: Aquí vienen dos flacos maestros que se tiran libros a la cabeza (*entran Leo y Michelet*). LEO: ¡Ven, perro hegeliano! MICHELET: Pietista, te desprecio. LEO: Toma, atrapa esta Biblia. MICHELET: Y tú este Hegel, oscuro cretino. LEO: Blasfemo,

su conversión al hegelianismo, al cual es llevado por David Strauss y que, en el momento en que rechaza el cristianismo, lo atrae por su grandiosa concepción del mundo.⁴⁴⁶

Empieza por interpretar la filosofía hegeliana a la manera de los Jóvenes Hegelianos, apartándose no obstante de ellos –como Marx– en un punto importante: el de la acción.

Para él, como para los Jóvenes Hegelianos, se planteaba el tránsito del pensamiento a la acción, de la filosofía a la actividad política. En lugar de resolver este problema como los otros Jóvenes Hegelianos, por medio de la filosofía crítica, Engels lo resuelve mediante la unión de Hegel y de Börne, quien entre los escritores de la Joven Alemania había demostrado ser el defensor más ardiente y valeroso de las ideas liberales y democráticas.

Después del período en que, orientándose hacia el liberalismo, había adoptado las ideas de la *Burschenschaft*, Engels se entusiasmó durante cierto tiempo con la Joven Alemania, que encarnaba, a sus ojos, las «ideas del día», es decir, todas las tendencias progresistas.⁴⁴⁷

te reenvío a tu Hegel. MICHELET: Y yo te voy a dar con la Biblia en la nuca. SIGFRIDO: Pero ¿por qué vuestra disputa? LEO: Este blasfemo hegeliano pretende desacreditar la Biblia, y eso sin duda merece venganza. MICHELET: Este maleducado miente, es él quien no respeta a Hegel».

⁴⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 554-556. Carta a F. Gräber, del 21 de enero de 1840: «He sido llevado directamente al hegelianismo por Strauss. No llegaré a ser, a decir verdad, un hegeliano empedernido, como Hinrichs, pero a partir de este momento me propongo asimilar importantes partes de este colosal sistema. Ya he adoptado la concepción que tiene Hegel de Dios, y por lo tanto ingreso a las filas de los «panteístas modernos», según los llaman Leo y Hengstenberg, sabiendo muy bien el inmenso horror que provoca la palabra panteísmo entre los clérigos que se abstienen de pensar [...]. Por otra parte, estudio la enorme obra que constituye la *Filosofía de la Historia* de Hegel, me esfuerzo por leer una parte cada tarde y me siento literalmente sobrecogido por la inmensidad de este pensamiento [...]. Son sus discípulos los que más daño han hecho a Hegel. Sólo un pequeño número de ellos, como Gans, Rosenkranz, Ruge, etc., son dignos de él».

⁴⁴⁷ Cf. *ibid.*, pp. 502-504. Carta a F. Gräber, del 8-9 de abril de 1839: «Entonces estalló, como un trueno, la Revolución de Julio, que es, después de la guerra de liberación, la manifestación más hermosa de la voluntad popular.

Su entusiasmo no le impedía ver las debilidades de este movimiento. Los Jóvenes Alemanes, individualistas e inclinados en mayor o menor medida, como los románticos, al culto del genio, en general sólo participaban desde muy lejos en la lucha política. Debido a ello, no eran muy apreciados por los Jóvenes Hegelianos, en particular por Ruge, quien en su manifiesto contra los románticos no vaciló en ponerlos en el mismo plano que a éstos. Después de la prohibición de sus escritos en 1835, los Jóvenes Alemanes demostraron poco ardor y valor en su resistencia, y se retiraron más o menos de la lucha política para consagrarse a la literatura.

Sintiendo, del mismo modo que los Jóvenes Hegelianos, hacia quienes se inclinaba ahora, todo lo que el movimiento de la Joven Alemania –que había abierto el camino a las nuevas ideas– tenía de superficial, Engels comprendía que ya no podía darle lo que le hacía falta, ni guiarlo en la lucha ni en la acción.⁴⁴⁸

Muere Goethe, y Tieck degenera cada vez más [...]. Heine y Börne ya estaban formados antes de la Revolución de Julio, pero sólo ahora adquieren importancia. En ellos se apoya una nueva generación que saca provecho de la literatura y la vida de todos los pueblos, y que tiene como jefe de filas a Gutzkow [...]. Wienbarg encontró, para cinco de estos escritores, el nombre de Joven Alemania. Gracias a su cohesión, dieron una forma más precisa a sus objetivos. En ellos se han forjado “las ideas del siglo”. Estas ideas no tienen un carácter demagógico o anticristiano, como se les ha reprochado. Se fundamentan en el derecho natural propio de cada hombre, y se levantan contra todo lo que, en las presentes circunstancias, se opone a este derecho. De estas ideas forman parte, en primer término, la participación del pueblo en la administración del Estado, es decir, el régimen constitucional: luego la emancipación de los judíos, la abolición de toda coacción religiosa y de la aristocracia del dinero. ¿Qué se puede objetar a esto? El *Diario de la Iglesia* y Menzel tienen sobre sus conciencias el haber denigrado a la Joven Alemania [...]. Fuera de ella, hay pocos movimientos vivientes: por lo tanto, debo convertirme en un Joven Alemán, o, mejor dicho, ya lo soy en cuerpo y alma». Cf. *ibid.*, p. 534. Carta a F. Gräber, del 30 de julio de 1839.

⁴⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 504. Carta a F. Gräber. 8-9 abril de 1839: «Rechazo, por otra parte, lo que considero en ellos [en los Jóvenes Alemanes] frivolidades, el mal del siglo, la miseria del judaísmo, etc., cosas que pertenecen ya al pasado».

Entre los Jóvenes Alemanes no encontraba ninguno al que considerase como hombre de carácter. Sólo hacía una excepción con Börne, que oponía a Heine, y le elogiaba como hombre de carácter firme y vigoroso, como valeroso luchador.⁴⁴⁹ Entusiasmado por las *Cartas de París*, que entonces leía, se refiere a él como el «gran campeón de la causa de la libertad y el derecho».⁴⁵⁰

Tomó de él lo esencial de sus concepciones políticas: reivindicación de la libertad, de la igualdad y de la soberanía popular, condena de la monarquía constitucional y de la política del «justo medio», necesidad de remplazar la monarquía por la república.

El radicalismo democrático de Börne constituía a su modo de ver el complemento necesario de la política de Hegel, tal como ésta era interpretada por los Jóvenes Hegelianos: consideraba que la tarea del momento consistía en unir la doctrina de Hegel a las concepciones políticas de Börne y vincular así la teoría a la acción, «la ciencia a la vida, la filosofía a las tendencias modernas».⁴⁵¹

Apoyándose a la vez en las concepciones filosóficas e históricas de Hegel, y en las concepciones políticas de Börne, Engels acentúa su crítica política y social. Esto también aparece en las cartas a los Gräber y en sus artículos para el *Telégrafo* y el *Diario de la mañana*.

En una poesía, adjunta a una carta que dirige a fines de julio de 1839 a F. Gräber, acusa a los príncipes —como lo había hecho Börne— de traicionar al pueblo tras la guerra de liberación, y espera que una

⁴⁴⁹ Cf. *ibid.*, pp. 531-535. Carta a F. Gräber, 30 de julio de 1836: «¿Qué se ha hecho de Börne? Cayó como un héroe en febrero de 1837 [...]. No quiero concederte nada en lo que se refiere a Heine: hace ya mucho tiempo que ese mozo se ha convertido en un canalla». Cf. T. Mundt, *Heine, Börne y la llamada Joven Alemania*, en *Der Freihafen*, n.º 4, Altona.

⁴⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 519. Carta a W. Gräber, 24 de mayo de 1839; p. 537. Carta a W. Gräber, 30 de julio de 1839: «Pero he aquí que llega un joven de acusado perfil judío, llamado Börne. Déjalo asestar sus golpes, y terminará con todo el populacho esclavizado».

⁴⁵¹ Cf. *Mega*, I, t. II, p. 65. F. Engels, *Signos retrógrados de nuestra época*. Cf. G. Lukács, *Progreso y reacción de la literatura alemana*, Berlín, 1947, p. 81. Cf. F. Engels, *El pensador*, Basilea, 1945, p. 130. M. Mitin, *Engels como filósofo*.

revolución popular los arroje muy pronto de sus tronos.⁴⁵² Lanzándose resueltamente al combate, cree que la victoria no se puede lograr sin una lucha violenta:

Sí, tienes razón: aquí nada puede obtenerse con dulzura. Hay que cazar con la espada a los enanos del servilismo, el feudalismo, la censura, etc. Cuando el espíritu del siglo irrumpa como un huracán, llevando tras de sí el tren sobre la vía, me lanzaré al vagón.⁴⁵³

En su odio contra los príncipes, los vitupera a la manera de Börne, y piensa que nada se puede obtener de ellos mientras el pueblo no los abofetee y las piedras hagan saltar en pedazos los vidrios de sus palacios.⁴⁵⁴

⁴⁵² Cf. *Mega*, I, t. II, p. 533. Carta a F. Gräber, 27 de julio de 1839: «El pueblo paciente cargó un día sobre sus cabezas los tronos donde están sentados ustedes, príncipes y reyes, / los llevó en triunfo por el país y expulsó al audaz conquistador [alusión a Napoleón I]. / Ahora habéis violado vuestra palabra, volviéndoos atrevidos e insolentes. / Pero la tempestad que viene de Francia está creciendo, el pueblo multitudinario se agita, / el trono vacila como la barca en la tormenta y el cetro tiembla en vuestras manos».

⁴⁵³ Cf. *ibid.*, p. 534. Carta a W. Gräber, 30 de julio de 1839.

⁴⁵⁴ Cf. *ibid.*, pp. 558-559. Final de la carta del 1 de febrero de 1840 a F. Gräber: «Yo odio a muerte a Federico Guillermo III, y si no tuviera que despreciar tanto a ese miserable, lo odiaría aún más. Napoleón era un ángel en comparación con él, y si hubiese que considerarlo un hombre, tendría al rey de Hanóver por un dios. Ninguna época ha sido tan rica en crímenes regios como la que va de 1816 a 1830: casi todos los príncipes reinantes en ese período han merecido la pena de muerte. El piadoso Carlos X, el pérfido Fernando VII de España, Francisco de Austria, esas máquinas que sólo servían para firmar sentencias de muerte y que han sido la pesadilla de los carbonarios: Don Miguel, un crápula más siniestro que todos los héroes de la Revolución Francesa juntos, y a quien Prusia, Rusia y Austria aclamaron cuando se bañaba en la sangre de los mejores portugueses. Y, por último, el parricida Alejandro de Rusia, así como su digno padre Nicolás, cuyas horribles fechorías no es necesario mencionar [...]. No espero nada de bueno de un príncipe, mientras no oiga las bofetadas que le propina su pueblo y mientras los vidrios del palacio no sean rotos por las piedras que arroja la Revolución».

Este radicalismo democrático va acompañado de críticas sociales que, aunque menos acentuadas, recuerdan a las *Cartas del valle del Wupper*. En una carta a F. Gräber, donde le habla de un libro recién publicado de Venedey, subraya no sólo la opresión política, sino también la opresión social que ejerce la reacción sobre el pueblo:

Hace unas seis semanas se publicó un excelente libro, *Prusia y el prusianismo*, de J. Venedey, Mannheim, 1839, en el cual la legislación y la administración prusianas, así como la distribución de los impuestos, son sometidos a una severa crítica. Aquí se ve el resultado de éstos: el sostén de la aristocracia del dinero en detrimento de los pobres y el reforzamiento del absolutismo, obtenidos por la opresión de los intelectuales avanzados, el embrutecimiento del pueblo y el uso de la religión para este fin [...].⁴⁵⁵

Estas mismas ideas inspiran sus artículos del *Telégrafo*, en los cuales crítica con la misma aspereza todas las tendencias reaccionarias.

En un primer artículo (*Signos retrógrados de nuestros tiempos*)⁴⁵⁶ comienza trazando un paralelo entre las literaturas reaccionarias de Francia y de Alemania, y cita como principales representantes de esta última a K. Beck, Freiligrath y Raupach, oponiéndoles, como representantes de las tendencias progresistas, a Hegel y los Jóvenes Hegelianos.⁴⁵⁷ Estigmatizando a la escuela histórica del derecho, le opone su concepción del desarrollo de la historia, que se representa en la forma de una espiral cuyos círculos se elevan cada vez más.

Prefiero atenerme al movimiento de una espiral, que se desarrolla sin demasiada rigidez. La historia comienza con lentitud a partir de un punto invisible, alrededor del cual parece trepar perezosamente: sus círculos no tardan en ampliarse y en adquirir un impulso cada vez mayor. Por último, como un cometa fulgurante, se lanza de estrella en estrella, rozando o cruzando a menudo su antigua ruta, y

⁴⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 547. Carta a F. Gräber, 29 de octubre de 1839.

⁴⁵⁶ Cf. *ibid.*, pp. 62 y ss. (*Telégrafo*, febrero de 1840).

⁴⁵⁷ Cf. *ibid.*, pp. 65-66.

en cada uno de sus círculos se aproxima más y más al infinito [...] ¡quién puede prever el final de su marcha!⁴⁵⁸

En el desarrollo histórico hay, ciertamente, movimientos de reacción, rebotes que no dejan de tener influencia sobre la evolución, no sólo política y social, sino también literaria y artística, pero que constituyen también puntos de partida hacia nuevos progresos.⁴⁵⁹

En su *Réquiem por la Gaceta alemana de la nobleza* Engels denuncia la idealización, con fines reaccionarios, de su moral y sus ideas.⁴⁶⁰

También dirige sus ataques contra los escritores reaccionarios, como Joël Jacoby, tráfuga del liberalismo, a quien fustiga como el tipo del escritor contrarrevolucionario,⁴⁶¹ y como Karl Beck, en quien ve el símbolo de la decadencia de la Joven Alemania.⁴⁶² Elogia,

⁴⁵⁸ Cf. *ibid.*, pp. 62-63.

⁴⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 63. Cf. *Friedrich Engels. El pensador*, Basilea, 1945. P. Teleshnikov, *F. Engels, teórico del materialismo histórico*.

⁴⁶⁰ Cf. *Mega*, I, t. II, pp. 72 y ss. (*Telégrafo*, abril de 1840, pp. 74-75): «El Prefacio [de De la Motte Fouqué] nos enseña que la historia no tiene como fin, como lo creía erróneamente Hegel, la realización de la idea de la libertad, y que sólo existe para probar que debe haber tres estados: la nobleza para luchar, la burguesía para pensar y el campesino para trabajar [...]. Una nueva vida se hace sentir en el mundo y hace temblar gozosamente al viento de la mañana, las tupidas ramas de esos viejos árboles que son los pueblos, arrancando las hojas caducas que se lleva el viento, el cual forma con ellas un montón que el propio Dios viene a encender con sus rayos».

⁴⁶¹ Cf. *ibid.*, pp. 69-71 (*Telégrafo*, abril de 1840, p. 71): «En Joël Jacoby vemos a qué espantosos extremos son llevados todos esos Señores, los Caballeros de la Sinrazón. He aquí adónde conduce la hostilidad al pensamiento libre, la oposición al poder absoluto del Espíritu, ya sea que se manifiesten en la forma de un sansculotismo desordenado y desaforado, o de un estúpido servilismo [...]. Joël Jacoby es un trofeo viviente, un símbolo de la victoria lograda por el espíritu pensante. El que haya bajado alguna vez a la lucha para defender las ideas del siglo XIX puede contemplar con una mirada triunfal el lamentable fracaso de este poeta».

⁴⁶² Cf. *ibid.*, pp. 57-61 (*Telégrafo*, diciembre de 1839). Años más tarde ridiculizaría, como muestras de las insípidas poesías del «socialismo verdadero», los poemas de Beck, entonces el poeta popular de la Joven Alemania, a quien acababa de comparar con Schiller en una carta a los hermanos Gräber.

por el contrario, a Platen, que en sus *Poemas por Polonia* había celebrado el combate heroico de Polonia por la libertad.⁴⁶³

Los artículos que envía al *Diario de la mañana para las clases cultivadas* tienen un carácter político menos marcado. Se refieren tanto a la vida de Bremen —vista principalmente en su aspecto teatral, musical y literario, y presentan un interesante panorama de sus ideas sobre el arte— como cuestiones religiosas y sociales.⁴⁶⁴

Un artículo sobre *La muerte de Immermann*,⁴⁶⁵ que completaría poco después con otro aparecido en el *Telégrafo*,⁴⁶⁶ revela la influencia profunda de este escritor sobre Engels, que había formado, sin duda, parte del grupo de poetas jóvenes de Barmen que estaban entonces en relación con Immermann, establecido a la sazón en Dusseldorf.

Los artículos que tratan problemas religiosos muestran su cambio de actitud ante estas cuestiones, que ya no juzga desde el punto de vista racionalista, sino con la perspectiva de la izquierda hegeliana.⁴⁶⁷

⁴⁶³ Cf. *ibid.*, pp. 67-68 (*Telégrafo*, enero de 1840): «Quien adquiera este librito quedará ampliamente compensado por la explosión inicial de fragancia poética con la multitud de pensamientos elevados y poderosos inspirados por un noble carácter y por la pasión grandiosa que anima este libro [...]. Es una lástima que estos poemas no aparecieran unos meses antes, cuando la conciencia nacional alemana se rebelaba contra la apología de la Rusia imperial hecha por la *Pentarquía europea*; habrían sido la mejor respuesta a este libro».

⁴⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 121 y ss. *Bremen. Teatro. Fiesta de los impresores* (*Diario de la mañana*, 30 de julio de 1840); *ibid.*, pp. 123 y ss. *Literatura*, (*Diario de la mañana*, 31 de julio de 1840); *ibid.*, pp. 130 y ss. *Proyectos relativos a navegación, teatro, maniobras*, (*Diario de la mañana*, 19 de octubre de 1840); *ibid.*, pp. 111 y ss. *Bremen en sus relaciones con la literatura y la música*, (*Diario de la mañana*, 18 de enero de 1841). Se puede añadir a estos artículos: *El regidor de Bremen*, *ibid.*, p. 132 (*Diario de la mañana*, diciembre de 1841), que constituye un pequeño ensayo literario, y *El bajo alemán*, *ibid.*, p. 145 (*Diario de la mañana*, 19 de enero de 1841), que demuestra el interés que ya tenía Friedrich Engels por los problemas lingüísticos.

⁴⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 126 y ss. (*Diario de la mañana*, 10 de octubre de 1840).

⁴⁶⁶ Cf. *ibid.*, pp. 111 y ss.: *Las memorias de Immermann* (*Telégrafo*, 10 de junio de 1841).

⁴⁶⁷ Cf. *ibid.*, pp. 128 y ss.: *Bremen. Racionalismo y pietismo* (*Diario de la mañana*, 17 de octubre de 1840). Cf. *ibid.*, pp. 141 y ss.: *Bremen. La querrela eclesiástica* (*Diario de la mañana*, enero de 1841).

Se extiende en especial en lo referente al conflicto entre pietismo y racionalismo, entre la religión revelada y la religión considerada desde el punto de vista racional, que era el fondo de la querella que oponía al pietista Krummacher al pastor racionalista Paniel.

Al exponer este conflicto, en el que subraya su importancia para la lucha contra la reacción, Engels combate el pietismo ya no como en sus *Cartas del valle del Wupper*, desde el punto de vista de la filosofía de las luces, que a su modo de ver llevaba a una transacción inaceptable entre la razón y la fe, sino desde el punto de vista de la izquierda hegeliana.⁴⁶⁸

El artículo más interesante es la descripción de un viaje a Bremerhaven realizado el 5 de julio de 1840. Describió este viaje el 7 de julio en una carta a su hermana⁴⁶⁹ y probablemente escribió al poco el artículo que apareció un año después en el *Diario de la mañana*.⁴⁷⁰

Su interés, ya muy vivo, por las cuestiones sociales se manifiesta en el detallado análisis que hace de las diferentes clases sociales a que pertenecen los pasajeros, en particular del comportamiento por el cual las diferentes categorías de trabajadores (empleados, aprendices, mensajeros) se distinguían unas de otras.⁴⁷¹

También describe la lamentable suerte de los emigrantes, arrojados por la miseria de su país y obligados a expatriarse; pero no lo hace como acababa de hacerlo Freiligrath, de modo sentimental y descolorido, sino de la forma en que lo hace un hombre cuyo corazón late ya junto al proletariado y está indignado por sus sufrimientos.

⁴⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 143. *Bremen. Querella eclesiástica* (*Diario de la mañana*, del 16 de enero de 1841): «El racionalismo nunca ha adoptado una postura clara respecto a la Biblia. Su desafortunada postura de compromiso –que inicialmente parecía aceptar plenamente la revelación, pero que, al extender sus consecuencias, terminó restringiendo la divinidad de la Biblia hasta tal punto que prácticamente no quedó nada– lo coloca en una posición difícil cuando intenta justificar el dogma utilizando la Biblia. ¿Por qué celebrar la razón cuando no se proclama su autonomía?».

⁴⁶⁹ Cf. *ibid.*, pp. 589 y ss.

⁴⁷⁰ Cf. *ibid.*, pp. 147 y ss. *Viaje a Bremerhaven* (*Diario de la mañana*, agosto de 1841).

⁴⁷¹ Cf. *ibid.*, pp. 147, 148, 151.

No es siempre el hambre, y mucho menos la sed de ganancias lo que lleva a estos hombres a expatriarse: es la situación incierta de un campesino que, liberado de la servidumbre, no por ello es libre. Es la servidumbre hereditaria que pesa sobre él; y son los tribunales feudales, que ponen amargura en sus comidas y perturban su sueño hasta el momento en que se decide a abandonar su país [...].

Bajamos la escala para echar una mirada al interior del navío. Allí estaba la plebe que no es bastante rica para pagar los 90 marcos que cuesta un viaje con camarote, la gente a la cual no se saluda y cuyas costumbres se califican de groseras o vulgares [...]. Por todo el entrepuente se extiende una fila de literas superpuestas, apretadas unas contra otras. Reina aquí una atmósfera sofocante: hombres, mujeres y niños están tan apretujados unos contra otros como los adoquines de una calle, y los enfermos están al lado de los sanos [...]. Es un triste espectáculo este, ¿y qué sucederá cuando la tempestad arroja a hombres y cosas, confusamente, unos contra otros, y cuando las olas que barren el puente no permiten abrir los ojos de buey, únicas entradas del aire fresco?⁴⁷²

En este artículo, como en las *Cartas del valle del Wupper*, se manifiesta igualmente el don —que lo distinguía de Marx— de describir cosas y personas de modo pintoresco e interesante. Este don brilla especialmente en otro artículo, «Paisajes», publicado en junio de 1840 en el *Telégrafo*, en el cual describe un viaje que acaba de hacer por Westfalia, Renania, Holanda e Inglaterra.⁴⁷³ Uniendo la profunda impresión que ha ejercido sobre él la doctrina de Hegel —que le parece la verdadera revelación de Dios— con la que le inspira la vista de la inmensidad del mar —que igualmente le revela a Dios—, celebra el sentimiento de liberación y salvación que le ha dado el panteísmo de Hegel, y suscita en él la contemplación de las ondas infinitas.

⁴⁷² Cf. *ibid.*, pp. 151-152.

⁴⁷³ Cf. *ibid.*, pp. 76-82.

Af  rrate a las cuerdas del baupr  s y contempla las olas que rompe la proa de la nave, y que lanzan espuma sobre tu cabeza: dirige luego la mirada hacia la superficie lejana y verde, donde las cimas agitadas y espumosas de las olas surgen incesantemente, y los rayos del sol, reflejados por millares de espejos danzarines, inundan tus ojos; donde el verde del mar se funde con el azul del cielo y el oro del sol, para formar un maravilloso color: y entonces sientes que todas tus preocupaciones mezquinas te abandonan, que desaparecen los recuerdos de los enemigos de la luz y de sus p  rfidas maniobras, y sólo queda en t   un sentimiento:   l sentimiento exaltante de colmular con el Espíritu infinito y libre! Sólo conozco una impresión comparable a ésta: la que tuve cuando se me presentó por primera vez la idea de Dios, tal como ha sido concebida por el último filósofo, esa idea gigantesca del siglo XIX. Entonces experimentó este mismo estremecimiento de dicha, me sent   igualmente como envuelto en el fresco aire marino que desciende del cielo puro. Las honduras de la especulación se me presentaban como las olas insondables del mar, de las cuales no es posible apartar la mirada que ha bajado hacia ellas.   Vivimos y existimos en Dios! En el mar nos volveremos conscientes de ello, y sentimos que todo lo que nos rodea está, como nosotros mismos, penetrado del hálito divino [...].⁴⁷⁴

Durante su formación religiosa, filosófica, política y social, Friedrich Engels siguió haciendo la misma vida activa y gozosa de sus días de Bremen, pero sin llegar a interesarse más que antes por el comercio. Por las cartas que escribe a los hermanos Friedrich y Wilhelm Gr  ber y a su hermana María nos enteramos de que practicaba asiduamente deportes,⁴⁷⁵ se dedicaba a la m  sica⁴⁷⁶ y estudia idiomas extranjeros (en especial castellano, portugués e italiano).⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Cf. *ibid.*, pp. 79-80.

⁴⁷⁵ Sobre deporte: Cf. *ibid.*, pp. 582, 588, 595, 604.

⁴⁷⁶ Sobre música: Cf. *ibid.* pp. 579, 606, 609, 612.

⁴⁷⁷ Sobre idiomas: Cf. *ibid.*, pp. 582, 595.

También se deja, más tarde, arrastrar a un duelo,⁴⁷⁸ se entusiasma con Goethe,⁴⁷⁹ traduce a Percy B. Shelley⁴⁸⁰ y da pruebas, al mismo tiempo, de una gran actividad literaria, de la cual los artículos del *Telégrafo para Alemania* y del *Diario de la mañana para las clases cultivadas* no representan nada más que una parte. En su entusiasmo revolucionario⁴⁸¹ quiere fundar una revista para defender sus nuevas ideas⁴⁸² y escribe un gran número de poesías y de obras en prosa, donde comenta los eventos literarios, políticos y sociales desde un punto de vista democrático.⁴⁸³

⁴⁷⁸ Cf. *ibid.*, p. 564. Carta a F. Gräber, 22 de febrero de 1841.

⁴⁷⁹ Cf. *ibid.*, p. 606. Carta a su hermana María, 23 de diciembre de 1840: «Mamá me envió por Navidad una suscripción a las *Obras Completas* de Goethe. Desde ayer me he procurado los primeros tomos aparecidos y me he deleitado hasta medianoche leyendo *Las afinidades electivas*. ¡Qué hombre, este Goethe!».

⁴⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 536. Carta a F. Gräber, 30 de julio de 1839: «Si puedes refutar mi artículo sobre Börne, te daré los honorarios que cuento con recibir por mi traducción de Shelley».

⁴⁸¹ Cf. *ibid.*, p. 604. Carta a su hermana, 6 de diciembre de 1840: «Escucha con atención. Para Navidad me harás una cigarrera nueva. La harás negra, roja y dorada; ésos son los únicos colores que me gustan». Cf. *ibid.*, p. 592. Carta a su hermana María, 4 de agosto de 1840: «De hecho, del 27 al 30 de julio celebramos la Revolución de Julio que estalló hace diez años en París».

⁴⁸² Cf. *ibid.*, pp. 502, 592, 601, 664.

⁴⁸³ Cf. *ibid.*, p. 553. Carta a W. Gräber, 9 de diciembre de 1840: «Me ocupo mucho de trabajos literarios; después de haber recibido de Gutzkow la seguridad de que mis artículos son bien recibidos, le envié un ensayo sobre K. Beck; escribo también muchos versos, que por otra parte debo pulir, y varias cosas en prosa para mejorar mi estilo. He escrito anteayer *Una historia de amor en Bremen*, ayer *Los judíos de Bremen*, y pienso escribir mañana *La literatura joven de Bremen*, *El novicio* (aprendiz de casa de comercio) o alguna cosa de esta clase. En quince días se pueden escribir fácilmente, si uno está en vena, unas sesenta páginas. Luego se presta atención al estilo, se intercalan por aquí y por allá unos versos para variar y se publica con el título de *Veladas de Bremen*. El editor que espero conseguir vino a verme ayer. Le leí *Ulises resucitado*, que le embelesó. Quiere que le dé la primera novela que escriba, y ayer insistió en que le mostrara el material para un pequeño volumen de poemas. Desgraciadamente, no son muchos, ¡y también hay que pensar en la censura! ¿Quién va a dejar pasar el *Ulises*?».

No se deja amedrentar en su actividad literaria por el miedo a la censura, comparando los cortes que ésta produce con las gloriosas cicatrices de un luchador,⁴⁸⁴ y participa directamente en la lucha política difundiendo activamente obras prohibidas.⁴⁸⁵

De esta producción literaria sólo nos quedan tres poemas, inspirados en la lucha por la libertad.

El primero es una traducción de la oda titulada *A la invención de la imprenta* (1800), del poeta español José Manuel Quintana, publicada en el *Álbum de Gutenberg de 1840*, y que Engels firmó por primera vez con su nombre y no con su seudónimo, Friedrich Oswald. Esta oda, inspirada en el racionalismo, fue un vehemente ataque contra la tiranía y una apología de la razón y la libertad, a las cuales la invención de Gutenberg había asegurado la victoria y que habrían de dominar, desde entonces, la vida humana. El gran conocimiento que tenía Engels del poeta español le había permitido plasmar, con el mismo estilo del poeta español, el amor a la libertad que animaba este poema.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Cf. *ibid.*, p. 554. Carta a F. Gräber, 9 de diciembre de 1839: «Por lo demás, no dejo que el miedo a la censura me impida escribir libremente; que elimine lo que quiera, no importa, por mi parte no seré infanticida de mis propios pensamientos. Es cierto que los recortes de la censura siempre son desagradables, pero también son gloriosos; un autor que alcanza los treinta años o que escribe tres libros sin ser censurado no vale nada a mis ojos: los mejores guerreros son los que llevan cicatrices. Un libro debe llevar las huellas de su lucha contra la censura».

⁴⁸⁵ Cf. *ibid.*, p. 550. Carta a W. Gräber, 15 de noviembre de 1839: «Actualmente soy un gran transportista de libros censurados a Prusia: 4 copias de *Los comedores franceses* de Börne, 6 de *Cartas desde París* del mismo autor y 5 copias del libro severamente prohibido de Venedey, *Prusia y el prusianismo*, están listas para ser enviadas a Barmen».

⁴⁸⁶ Cf. *ibid.*, pp. 11-16: «Llegó, pues, el gran día / en que un mortal divino, sacudiendo / de entre la mengua universal la frente, / con voz omnipotente / dijo a la faz del mundo: “El hombre es libre”. / Y esta sagrada aclamación saliendo, / no en los estrechos límites hundida / se vio de una región: el eco grande / que inventó Guttemberg la alza en sus alas; / y en ellas conducida / se mira en un momento / salvar los montes, recorrer los mares, / ocupar la extensión del vago viento, / y sin que el trono o su furor la asombre, / por todas partes el valiente grito / sonar de la razón: “Libre es el hombre”».

En el segundo poema *Viaje nocturno*, publicado el 3 de enero de 1841 en *El correo alemán*, y compuesto sin duda en ocasión del viaje que había realizado por Hanóver y Westfalia, describe una gira nocturna a través de la Alemania sometida. Después de soñar con la liberación de Alemania, despierta por la mañana y tiene la visión de una ciudad iluminada por la aurora, en la cual reina la libertad:

*Una noche sombría viajé solo, en coche,
por una región alemana que conocen muy bien,⁴⁸⁷
donde, oprimidos por la tiranía, muchos corazones
de impotencia y ardiente cólera se ven arder,*

*porque la libertad, comprada a alto precio,
con lucha e incesante vigilancia,
fue arrojada para que lenguas venales
con cruel insolencia se burlaran.*

*Una profunda y tranquila niebla cubría los prados.
A veces, una ráfaga de viento venía a azotar
a los álamos y ellos, de pronto despertados,
volvían muy pronto a dormir.*

*Claro estaba el aire. Afilada pendía la hoz de la luna
cual espada de Damocles sobre la ciudad a la que me dirigía.
La ira de los reyes vuela presta, oportuna,
para abatir a sus víctimas desde la lejanía.*

*Alrededor de las ruedas del carro corren
jaurías de perros que me ladran.
¿No aúllan como los sobornados escritores
tras saber de mi librepensadora alma?*

Sobre este poema, véase cf. Herbert Koch, *Oda en honor a la invención de la imprenta de José Manuel Quintana y Friedrich Engels*, en la *Revista Científica de la Universidad Friedrich Schiller de Jena*, años 1952-1953.

⁴⁸⁷ Hanóver, cuyo rey abolió la constitución mediante un golpe de Estado.

*¿Qué me importa? Hundido en mi cama,
vivo soñando con muchos mañanas valientes.
No se confundan: justo antes del alba
la pesadilla se adentra en su temor más fuerte.*

*Sí, la mañana llega al fin en callado silencio
y una sola estrella brilla para iluminar su vía.
El pío despierta al son del libre repiqueteo
que no toca hoy, pero hay paz en este alegre día.*

*El árbol del espíritu ha enrollado sus raíces en torno
del pasado, para aplastar lo gastado y lo viejo,
y hoy sus ramas abrazan del mundo el contorno
con flores brillantes de oro eterno.*

*Y así dormí, y desperté al día siguiente,
y vi la tierra feliz, que limpia brillaba,
y la ciudad de Stüve reta, alegre,
ciudad de libertad, bañada en la luz del alba.⁴⁸⁸*

En su anhelo de participar en el combate por la liberación, no se limitaba a compartir las aspiraciones de la burguesía, es decir, del liberalismo, sino que ya se orientaba, aunque aún imprecisamente, hacia el socialismo. La crítica de las miserables condiciones de vida a que habían sido reducidos proletarios e inmigrantes, realizada en las *Cartas del valle del Wupper* y en el *Viaje a Bremerhaven*, no le habían llevado aún al socialismo. Ya había mencionado las ideas socialistas al estilo Venedey al reseñar su libro en una carta a F. Gräber.⁴⁸⁹ Estas concepciones aparecen por primera vez, aún indefinidamente, como expresión de pensamientos personales en un poema titulado *Una tarde* [Cf. *ibid.*, pp. 83-87]. En ella sueña el joven con una aurora de libertad que transformará la tierra en un vasto y bello jardín:

⁴⁸⁸ Cf. *Mega*, I, t. II, pp. 17-18. J. K. B. Stüve (1798-1872) fue un hombre de Estado liberal de Hanóver, víctima de la política reaccionaria del rey.

⁴⁸⁹ Cf. *ibid.*, p. 547. Se trata del libro *Prusia y el prusianismo*.

*El rojo atardecer en el ocaso palidece:
¡paciencia! Viene un mañana, uno de libertad.
El Sol sube, su trono arde eternamente
y las tristes penas de la noche se desterrarán.
Brotarán nuevas flores, pero no en parterres;
no sólo donde decidamos semillas plantar.
Toda la Tierra será un jardín refulgente
y todas las plantas de país migrarán.*

Esta feliz noticia la anuncian los pájaros, con quienes se asocia:

*Los poetas no están ni en castillos ni en torres,
las nobles casas cayeron rotas tiempo ha;
no cruje en la tormenta el soberbio roble,
mira al Sol despreocupado y tenaz;
Aunque el rayo de luz, que el mundo ya espera,
nos deslumbre al envolver en su pureza el globo,
yo también me cuento entre los libres poetas.
Fue al roble de Börne, a cuyas ramas
me subí, cuando en el valle las manos tiranas
apretaban sus cadenas sobre el cuello de Alemania.
Sí, soy yo mismo un pájaro audaz
que surca el mar etéreo de la Libertad.
Y aunque sólo un gorrión en sus filas sea,
preferiría ser un simple gorrión entre ellas
que ruiñeñor si tuviera que estar entre rejas
y sólo al oído de un príncipe poder cantar.*

El nuevo día no sólo traerá la libertad a los hombres, sino también la igualdad y la dicha con una justa distribución de los bienes.

*Entonces el barco que surca las olas no llevará
más mercancías para enriquecer a unos pocos,
ni para que atesore el comerciante codicioso:
traerá la simiente de la humana felicidad.*

En este sueño se ve aparecer ya la idea de igualdad, justicia y felicidad para todos, que respondía a las aspiraciones profundas de Engels, y que lo llevaría al comunismo antes que a Marx.

CAPÍTULO CUARTO

EL RADICALISMO POLÍTICO

Bajo el efecto de la incesante acentuación de la reacción, que con Federico Guillermo IV adoptó una forma pietista y romántica, los Jóvenes Hegelianos entraron en una pugna cada vez más abierta con el Estado prusiano, al que ya no podían considerar, tal como lo habían hecho hasta entonces, como la encarnación de la razón y del progreso.

El espíritu agresivo de estos jóvenes reflejaba el robustecimiento de la burguesía, que reclamaba cada vez con más vigor reformas políticas que respondieran a sus intereses de clase, particularmente la libertad de prensa y un régimen constitucional.

La formación de la oposición política —que, ante la ausencia de un régimen parlamentario y de partidos políticos, se manifestaba todavía, principalmente, en el plano literario— recibió un vigoroso impulso con los *Gedichte eines Lebendigen* [*Poemas de un hombre vivo*], que el poeta Georg Herwegh publicó en abril de 1841.

Traduciendo las aspiraciones de una nueva generación enamorada de la libertad –que se apartaba de la poesía y de los sueños románticos–, el libro de Herwegh buscaba aún vagamente el camino que permitiera darle a la vida un sentido y un contenido nuevos, y tuvo un inmenso impacto, especialmente entre la juventud.⁴⁹⁰

El éxito de estas poesías fue para los Jóvenes Hegelianos un estímulo en su lucha contra la reacción.

Después de haber rechazado el cristianismo, al cual acusaban de obstaculizar el progreso de la razón, empezaron a atacar al Estado prusiano reaccionario y entraron en lucha contra el absolutismo.

Esto no les impidió, por lo demás, seguir apegados a la concepción hegeliana del Estado y continuar creyendo que el futuro de la humanidad dependía del propio Estado, siempre y cuando él adquiriera un carácter racional.⁴⁹¹

Convencidos de la omnipotencia del Espíritu, que muy pronto llevaría al triunfo ineluctable de la Razón, se entusiasmaban ante la

⁴⁹⁰ Cf. F. Mehring, *G. Herwegh: «Los Poemas de un hombre vivo*, que aparecieron en el verano de 1841, conquistaron irresistiblemente los corazones alemanes. En ellos se cantaba y expresaba lo que pensaba y sentía un gran pueblo que surge de su letargo y despierta a la vida para participar en la historia. La agitación que fermentaba y bullía en ellos no hacía más que reflejar fielmente el estado de espíritu de la nación, que empezaba a tomar conciencia de sí misma». Cf. igualmente *Anales alemanes*, septiembre de 1841. A. Ruge, *El nuevo lirismo, Poemas de un hombre vivo*. Este despertar del liberalismo se manifestaba también, en el terreno de la poesía, en los *Lieder eines kosmopolitischen Nachwächter*, de Dingelstedt, en los *Unpolitische Lieder* de Hoffmann von Fallersleben y en los poemas que R. Prutz publicó en la revista semanal *Politische Wochenstube*.

⁴⁹¹ Cf. L. Buhl, *Der Beruf der preußischen Presse*, Berlín, 1842, p. 6: «¿Quién no siente devoción por el Estado? ¿Quién no quiere sinceramente su bien? Todos anhelamos verlo grande, poderoso, guiado por la Razón. No tenemos otro deseo que fundirnos con él y consagrarle todas nuestras fuerzas; nuestro objetivo supremo es el de llegar a ser ciudadanos del Estado, tener plena conciencia de ello, y comportarnos como tales». Citado por B. Bauer, *Der Aufstand und Fall des deutschen Radicalismus vom Jahre 1842*, 2ª ed., Berlín 1850, t. I, p. 29.

idea de que a ellos estaba encomendada la misión de transformar el Estado prusiano, por medio de sus críticas, en un Estado racional, y de participar así, de forma decisiva, en el progreso de la humanidad.

Como la oposición liberal era aún demasiado débil para llegar a formar un partido político que pudiera sostenerlos en su lucha, el radicalismo de los Jóvenes Hegelianos se acantonaba en el dominio teórico y conservaba un carácter idealista y utópico;⁴⁹² y, a pesar de sus deseos de pasar del pensamiento a la acción, no lograban realizar la unión de la teoría y la actividad práctica.

Entrando en lucha abierta contra el gobierno prusiano, B. Bauer denunció en un artículo de los *Anales de Halle* (*El Estado cristiano y nuestro tiempo*) el rol nefasto de la Iglesia cristiana y mostró la oposición fundamental que existía entre el Estado cristiano, instaurado por Federico Guillermo IV, y el Estado racional.⁴⁹³

El Estado cristiano, decía, es, por el hecho mismo de estar subordinado a la Iglesia, la negación del Estado racional, expresión de la Conciencia universal, junto con la cual evoluciona bajo la acción de la filosofía crítica:

⁴⁹² Cf. R. Prutz, *Zehn Jahre Geschichte der neuesten Zeit (1840-1850)*, Leipzig, 1850, t. I, p. 11: «No tenemos partidos porque las esferas que reflejaban otrora la conciencia nacional, y en las que se forman los partidos poderosos, la esfera de la teología y luego la de la literatura, han dejado de satisfacernos completamente, y también porque la esfera nueva, que está en proceso de formación, la esfera de la conciencia política, es todavía muy nueva y muy ajena a la mayoría de la nación como para poder captar su interés. Carecemos de interés en la teología o la literatura, pero no estamos aún lo bastante inflamados por un interés nuevo, el interés por el Estado [...], como para sentir por él una pasión y un ardor viriles. Los viejos partidos, el partido teológico y el partido literario, están muertos y aún no hemos logrado crear partidos nuevos, partidos políticos».

⁴⁹³ Cf. *Anales de Halle. Der christliche Staat und unsere Zeit*, junio de 1811. Cf. *Mega*, I, t. I², p. 249. Carta de Bruno Bauer a Karl Marx, Bonn, 31 de marzo de 1841: «Ante todo redactaré un largo artículo, en el cual tomo posiciones contra la tendencia del gobierno». Sobre la participación de Marx en ese artículo, Cf. *ibid.*, pp. 255-257. Carta de Köppen a Marx, 3 de junio de 1841.

El Estado cristiano es el Estado en el cual la religión cristiana, en su forma teológica y dogmática, constituye o debe constituir el elemento preponderante [...]. El Estado, en cuanto creación de la Autoconciencia, ya no es el Estado cristiano, pues no es ya un Estado extraño a la vida del Espíritu. Su diferencia con el Estado cristiano reside en que ya no tiene necesidad del complemento o de la tutela de la Iglesia, por haber integrado en sí mismo su esencia infinita [...].

En su desarrollo dialéctico, el Estado no se identifica con una religión determinada. Mientras la conciencia de su esencia infinita, tal como se ha desarrollado históricamente, no sea aún reconocida por el gobierno y no se desprenda del mecanismo por el cual se objetiva, esta conciencia, aún no integrada en el gobierno y que aún no imprime su carácter a las instituciones del Estado, toma la forma de la crítica.⁴⁹⁴

Por su parte, Arnold Ruge demostraba, en un artículo sobre el viejo y el nuevo racionalismo, que el combate por la libertad exigía que se sometiera a una crítica implacable todas las instituciones devenidas irracionales;⁴⁹⁵ y en otro artículo titulado *Die Leipziger Allgemeine Zeitung un die öffentliche Meinung* [*La Gaceta general de Leipzig y la opinión pública*], donde estigmatizaba el carácter cada vez más reaccionario del gobierno prusiano, invitaba a la izquierda hegeliana a entrar resueltamente en la oposición.

⁴⁹⁴ Cf. *Anales de Halle*, p. 538, 7 de junio de 1841; p. 549. 10 de junio de 1841.

⁴⁹⁵ Cf. *Anales de Halle*, 20 de marzo de 1841, p. 271. A. Ruge, *Die Allgemeine Literaturzeitung über Strauß, oder der alte und der neue Rationalismus*: «Pero he aquí que surge el Nuevo Racionalismo que, al convertirse en instrumento de la dialéctica y denunciar el carácter irracional de la Razón que se fija en una realidad determinada, se vuelve al mismo tiempo instrumento de la Crítica, y, superando el pasado y el presente, muestra el camino hacia el futuro. En efecto, el presente no es más que la idea fijada en una realidad determinada; ahora bien, la Idea, tomada en su movimiento dialéctico, en el desarrollo del Espíritu, no tiene el derecho de fijarse en ninguna realidad y detenerse en ella».

Se trata, una vez más, de una forma de tutela: las instituciones liberales, como la milicia popular y el régimen municipal, constituyen anomalías en este sistema que excluye la participación del pueblo en el poder [...]. Un sistema semejante, que se caracteriza por una absoluta falta de espíritu público y que constituye la negación misma del espíritu que debería animar al Estado, no puede perpetuarse indefinidamente. Es menester oponerse a él.⁴⁹⁶

El lema de la oposición, así lanzado, no se convirtió en letra muerta para él, y acentuó incesantemente, en sus críticas, el carácter de oposición de su revista. Pero la represión no se haría esperar. En junio recibió orden de editar en Prusia los *Anales de Halle*, que eran publicados en Leipzig por el editor Wigand, y de someterlos a la censura prusiana. Ruge se negó a acatar esta orden y se fue de Halle, estableciéndose en Dresde, donde editó su revista, a partir del 2 de julio de 1841, con el nuevo título de *Anales alemanes de ciencia y de arte*.⁴⁹⁷

Al cambiar el nombre, Ruge modificó también su carácter, y en el prefacio al primer número subrayaba su nueva orientación:

La guerra de liberación llevada a cabo contra las potencias extranjeras, el sistema filosófico esclerosado, la imposición del dogmatismo y la realidad empírica han llevado a la filosofía a tomar una nueva posición frente al mundo: se afirma de modo plenamente consciente y sin ninguna reserva, tal como es verdaderamente, es decir, como el poder libre que constituye el elemento motor de la historia. Esto determina una crisis de suprema importancia, pues lo que está en el fondo de ello es el verdadero concepto de libertad.

La filosofía hace de la Autoconciencia y su desarrollo necesario (en forma de crítica de cada grado de evolución histórica) el poder determinante, le da primacía sobre todo lo que es mero acaecer exterior y la ve como el principio del desarrollo histórico del Espíritu.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Cf. *Anales de Halle*, 13 de febrero de 1841, p. 152. A. Ruge, *Die Leipziger Allgemeine Zeitung und die öffentliche Meinung*.

⁴⁹⁷ *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*.

⁴⁹⁸ Cf. *Anales alemanes*, n.º 1, 2 de julio de 1841, *Vorwort*, p. 2.

Rechazando toda transacción, adoptaba la tesis de Bruno Bauer sobre el combate necesario entre el Estado cristiano y la filosofía crítica, y entraba a luchar en sus artículos contra todas las potencias hostiles a la libertad y a la razón, contra todas las tendencias reaccionarias políticas y religiosas.

En nuestro desarrollo el miedo a la Revolución y el miedo a la libertad juegan un papel importante [...]. De ahí las vacilaciones y los retrocesos ante las aspiraciones de nuestro tiempo [...]. Los sistemas opuestos de regeneración y reacción adoptan una actitud temerosa, vacilante e hipócrita entre sí, que los inclina al compromiso, los filisteos dominan, nadie quiere recurrir a medidas extremas. Pero habrá que llegar a eso [...]. El Espíritu debe manifestarse y la Voluntad debe realizarse.⁴⁹⁹

Este combate político, que por otra parte seguía concibiendo en esencia como una lucha filosófica, es decir, espiritual,⁵⁰⁰ le llevaba poco a poco al ateísmo y a un radicalismo político que debía aproximarle a Karl Marx.

Esta tendencia de los Jóvenes Hegelianos a pasar así de la crítica filosófica a la acción política era favorecida por el conflicto que había surgido entonces entre Prusia y Francia.

⁴⁹⁹ Cf. *Anales alemanes*, noviembre de 1841, p. 521. A. Ruge, *Der protestantische Absolutismus und seine Entwicklung*.

⁵⁰⁰ Cf. *ibid.*, 12 de agosto de 1841, pp. 142-143. A. Ruge, *Die Hegelsche Philosophie und der 'X, Philosoph in der Augsburger Allgemeine Zeitung* (11 de junio de 1841): «Los pensamientos son libres y la acción está determinada, a fin de cuentas, por el pensamiento. Esto significa que es preciso reflexionar sobre los grandes problemas políticos y teológicos a fin de no verse superado y sumergido por los pensamientos del mundo presente y del mundo que adviene. Los pensamientos son las armas más seguras para vencer, las baterías inconquistables. Lo único que queda es la verdad, que se reforma a sí misma y que se desarrolla. No hay más historia que la del movimiento que marcha hacia el futuro y que determina el Espíritu pensante».

La Convención de Londres, relativa al problema de Oriente, que se firmó el 15 de julio de 1840 entre Inglaterra, Rusia, Austria y Prusia —excluyendo a Francia, que veía formarse contra ella una nueva Santa Alianza— había determinado en París un estallido de nacionalismo; a cambio, desencadenó en Prusia —que temía un ataque al Rin— un gran movimiento francófono. Este movimiento se expresaba en una floración de poemas hostiles a Francia, de los cuales el más popular era el *Rheinlied* [*Canto del Rin*], de N. Becker. El enorme éxito de este poema, al cual Alfred de Musset contestó con unos versos célebres, era testimonio de la agitación belicosa de los espíritus, y la guerra sólo pudo evitarse por la actitud prudente de Luis Felipe que, temiendo las consecuencias que pudiese tener para él, expulsó al ministro Thiers, partidario de la iniciación de las hostilidades.

Este movimiento, que respondía al deseo de la burguesía alemana de conquistar una posición más fuerte en Europa, y que llevaría a cierto número de liberales alemanes, francófilos hasta el momento (como Gervinus), a un nacionalismo agresivo, reforzaría en los Jóvenes Hegelianos sus tendencias francófilas y liberales.

Opuestos a un gobierno cada vez más reaccionario, les repugnaba tomar partido contra Francia, que desde las Revoluciones de 1789 y 1830 había sido el foco y el baluarte del liberalismo en Europa, tanto más porque veían con claridad que una alianza entre Rusia, Austria y Prusia contra Francia habría provocado también, además de la derrota de esta última, el aplastamiento del liberalismo en todos los países.

Esto los acercaba a los liberales de Alemania meridional, que durante todo el tiempo habían criticado a Prusia por su política reaccionaria, y se dejaron influir, como aquellos, por Börne y Heine, quienes, en las *Cartas de París* y *La situación en Francia*, habían estigmatizado a Prusia como el símbolo mismo de la reacción.

Para ellos el problema esencial era en ese momento el de saber qué actitud adoptaría Prusia, situada entre dos grupos de potencias, unas reaccionarias (Rusia y Austria), y las otras liberales (Inglaterra y Francia), pues, según se inclinara hacia uno u otro grupo, podía determinar el triunfo del absolutismo o del liberalismo.

Desde abril de 1840 Ruge tomó posición contra la posible orientación de Prusia hacia Rusia y Austria, y mostró que el porvenir del liberalismo en Europa dependía de la posición que adoptara.

Rusia, Austria y Prusia –escribía– se levantan contra la tendencia histórica de la Europa latina y germánica, y contra las formas libres de Estado que ésta quiere crear, y sin duda tendría la supremacía de su lado si Prusia no estuviera tan profundamente enraizada en el germanismo e impedida, en razón de ello, de oponerse a la larga a esta tendencia. Cuanto más libre se vuelve Francia, tanto más necesario es para Alemania y Prusia no quedarse rezagadas [...]. Sólo por la realización de todas las consecuencias del protestantismo y también del constitucionalismo [...] podrá Prusia, con Alemania, cumplir su alta misión histórica y realizar plenamente el concepto de Estado absoluto.⁵⁰¹

Sus ataques contra la Prusia reaccionaria fueron apoyados por su amigo Robert Prutz, quien publicó un poema en los *Anales de Halle* (*Der Rhein* [*El Rin*]) en respuesta a la canción de N. Becker, en la que pedía libertad para Alemania.⁵⁰²

El principal vocero de los Jóvenes Hegelianos en este conflicto fue Moses Hess, que ocupaba un lugar particular en el movimiento de la izquierda hegeliana y jugaría un rol importante en su desarrollo.

⁵⁰¹ Cf. *Anales de Halle*, A. Ruge, Menzel, *Europa im Jahre 1840*, 10 de abril de 1840, p. 690; 13 de abril de 1840, p. 705; 14 de abril de 1840, p. 717.

⁵⁰² Cf. *Geheimes Staatsarchiv. Zensurakten ueber die «Hallischen» und «Deutschen Jahrbücher»*. En una carta fechada el 26 de febrero de 1841, el ministro de Policía, von Rochow, llamó la atención del Rey, con respecto a este poema, sobre el peligro que representaban para el Estado los *Anales de Halle* y el movimiento de izquierda hegeliano: «El patriotismo que se expresa en este poema y que proclama los *Anales de Halle* tiene un carácter disolvente, que tiende a destruir toda posibilidad de resistencia ante Francia y a entregarse en sus manos. “Dadnos la libertad –dicen– y estaremos dispuestos a resistir al extranjero”; pero esta libertad no es más que un elemento disolvente y una licencia desenfrenada, y esto queda claramente patente, detrás de la máscara de la poesía y la filosofía, en los *Anales de Halle*».

Nacido en Bonn el 21 de enero de 1812, Moses Hess era hijo de un pequeño industrial judío, dueño de una refinería de azúcar. Después de recibir, en el seno de su familia, una educación religiosa que lo impregnó profundamente de la ideología judía, había de secundar a su padre, pero no demostró ninguna aptitud para la industria y el comercio, y consagró la mayor parte de su tiempo a estudiar filosofía de manera autodidacta, interesándose particularmente por Rousseau, Hegel y Spinoza. Las relaciones con su padre se volvieron tensas, sin duda, y Hess abandonó la casa paterna a comienzos de la década de 1830, y viajó por Holanda, Suiza y Francia, países en los cuales llegó a conocer las doctrinas socialistas y comunistas francesas, en especial las de Saint-Simon, Fourier y Babeuf, y probablemente entabló relaciones con los artesanos alemanes revolucionarios, miembros de la sociedad secreta de la Liga de los Justos.

De vuelta a Bonn publicó en 1837 un libro extraño y confuso, *La historia sagrada de la humanidad por un discípulo de Spinoza*, donde exponía sus ensueños mesiánicos y comunistas.⁵⁰³ Mostraba allí cómo la sociedad futura, que él se representaba como el nuevo Reino de Dios en la Tierra, o la Nueva Jerusalén, nacería de la miseria de los tiempos presentes, en los cuales reinan el egoísmo y la desigualdad.

En su total ignorancia de la historia del mundo, Hess la reducía a la del pueblo judío, y trazaba un cuadro fantasioso de su desarrollo. En el período previo a la venida de Cristo, que correspondía a la infancia de la humanidad, reinaba entre los hombres la armonía, basada en la comunidad de los bienes. Esta armonía primitiva había sido destruida por la institución de la propiedad privada y de la herencia, que engendraron el egoísmo y la desigualdad social.⁵⁰⁴

Estos alcanzan su grado más alto en la sociedad moderna, donde la aristocracia del dinero ha remplazado a la antigua aristocracia feudal y la oposición entre pobres y ricos se acentúa cada vez más.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Cf. M. Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart, 1837, en 16°, 346 pp.

⁵⁰⁴ Cf. *ibid.*, pp. 235-237, 252-261.

⁵⁰⁵ Cf. *ibid.*, pp. 268-269: «Debemos reconocer que la vida colectiva debe

Pero del mismo mal nacerá la salvación: la concentración y el constante crecimiento de las riquezas, junto a la depauperación creciente del pueblo, deben llevar necesariamente a la Revolución.⁵⁰⁶

Esta Revolución no tendrá un carácter político, sino social;⁵⁰⁷ con la abolición de la propiedad privada y del derecho a la herencia suprimirá las causas esenciales de la desigualdad social y, al instaurar la igualdad y la armonía, permitirá restablecer el Reino de Dios en la Tierra.⁵⁰⁸ Esta Revolución será la obra común de Francia y de Alemania. Con la unión de la acción, representada por Francia, y del

terminar necesariamente allí donde existe una aristocracia que concentra en sí todas las fuerzas de la sociedad y oprime el resto del pueblo bajo el peso del oprobio y la servidumbre. No hablamos aquí de esa aristocracia cuyo poder ya está quebrantado, de la nobleza [...], sino de la aristocracia del dinero»; pp. 302-303: «En nuestra época, la riqueza no proviene del saqueo ni —como en otros tiempos— del empobrecimiento y la opresión de los otros hombres, pues ya no se acrecienta desde fuera, sino desde dentro [...]. Nuestras leyes y nuestras actuales instituciones, tal como están hechas, sólo sirven, al desarrollar los nuevos inventos en el dominio de la mecánica, en la industria y el comercio, para aumentar la desigualdad y acrecentar la riqueza de los unos y la pobreza de los otros».

⁵⁰⁶ Cf. *ibid.*, p. 303: «A decir verdad, estos nuevos inventos, del mismo modo que el comercio y la industria —cada día más libres—, no son, en manos de la Providencia, otra cosa que los instrumentos destinados a realizar la Armonía, a traer el reino de la Verdad, pues llevan al extremo la oposición entre la riqueza y la pobreza, oposición que, después de haber alcanzado su punto culminante, deberá necesariamente ser abolida».

⁵⁰⁷ Cf. *ibid.*, p. 308: «Hemos mostrado que las condiciones esenciales para el establecimiento del Reino Sagrado no deben ser perseguidas por medio de la forma de gobierno, que la miseria social tiene causas más profundas, que tiene su fuente en la herencia de las fortunas, en lo que se llama el derecho histórico, y en el predominio de la aristocracia, no de la nobleza agonizante, sino de la aristocracia ascendente del dinero».

⁵⁰⁸ Cf. *ibid.*, p. 249: «La igualdad total sólo reina allí donde existe la propiedad común de los bienes, de los espirituales y los materiales, donde los tesoros de la sociedad son accesibles a todos y donde nada es propiedad exclusiva de un individuo»; p. 257: «Es necesario que el derecho histórico empiece por ser abolido para que la igualdad primitiva entre los hombres pueda restablecerse: sólo podrá hacerse mediante la supresión de la herencia».

pensamiento, encarnado en Alemania,⁵⁰⁹ se logrará, extirpando el egoísmo e implantando el comunismo de la tierra, un nuevo Edén.⁵¹⁰

Hess, como los primeros socialistas, adaptaba sus concepciones sociales a las concepciones religiosas, dando a éstas un contenido social, y unía, en este libro, el mesianismo judío a las filosofías de Spinoza y de Hegel y las doctrinas de Fourier y de Babeuf para anunciar el advenimiento de la sociedad futura bajo la forma del Reino de Dios. Transformaba su creencia primera en el triunfo final de la raza judía en una fe en la victoria del pueblo oprimido, y partía de la idea mesiánica del Reino de Dios, que debe nacer de lo más profundo de la miseria humana; atribuía –bajo la influencia de sus estudios filosóficos– la creación de este Reino al desarrollo racional de la Historia, y le asignaba como objetivo de su desarrollo, por sus tendencias sociales, suprimir la propiedad privada y establecer el comunismo.

Su crítica de la sociedad burguesa y su concepción de la sociedad futura se inspiraban esencialmente en las doctrinas de Fourier y de Babeuf, muy generalizadas entre los artesanos comunistas que frecuentó en París. De la doctrina de Fourier tomaba la idea de una armonía social, que constituía el tema fundamental de su libro,⁵¹¹ así

⁵⁰⁹ Cf. *ibid.*, pp. 308-310: «En el corazón de Europa se fundará la Nueva Jerusalén. Alemania y Francia son los dos puntos extremos del Oriente y el Occidente, y de su contacto nacerá el fruto divino. El carácter de los franceses se opone al de los alemanes [...]. Alemania ha sido y sigue siendo el país de las grandes luchas espirituales; Francia es el país de las grandes revoluciones políticas. Y por ello decimos: de Francia, el país del combate político, nos llegará un día la verdadera política, así como de Alemania nos vendrá la verdadera religión. Y de la unión de ambas nacerá la Nueva Jerusalén».

⁵¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 315-316: «Todo el país será un gran jardín, en el cual sólo habrá hombres felices y laboriosos, que aprovecharán la vida del modo que conviene a los humanos. Se buscará a la miseria para remediarla, pero no se la encontrará, pues la desdicha se habrá alejado de los hombres»; p. 325: «La sociedad dispondrá de tal superabundancia de fuerzas que creará maravillas. Nada será imposible al Estado, porque ya nada dependerá del egoísmo de sus miembros».

⁵¹¹ Cf. *ibid.*, p. 268: «La armonía es el fundamento del Reino Sagrado, el objetivo al que aspira nuestro tiempo».

como su crítica del sistema capitalista; exponía cómo este sistema lleva, al mismo tiempo que a la concentración de las riquezas, a la agravación del pauperismo y por lo tanto a la Revolución⁵¹² y, como Babeuf, proponía como objetivo de esta Revolución la realización del comunismo, término final del desarrollo de la Historia.

Este libro, que concluía con una visión utópica de la sociedad futura, constituía –y ahí radica su interés–, con las obras de Ludwig Gall, la primera expresión del pensamiento socialista en la Alemania del siglo XIX.

Después de la publicación de *La historia sagrada de la humanidad*, que no tuvo eco alguno,⁵¹³ Hess se aproximó al movimiento de la izquierda hegeliana. Se propone en primer lugar defender, en un folleto consagrado a la lucha entre el arzobispo de Colonia y el gobierno prusiano, el punto de vista del gobierno, sosteniendo, como lo hacían los Jóvenes Hegelianos, que el Estado en cuanto encarnación de la Razón no debe estar subordinado a la Iglesia.⁵¹⁴

No llegó a escribir este folleto, pero por el contrario intervino directamente en el conflicto entre los liberales y las potencias reaccionarias con su libro *La triarquía europea*, que se publicó en 1841.⁵¹⁵ En él sostenía, como Arnold Ruge, la necesidad de que Prusia se uniera a Francia e Inglaterra y formara con ellas un bloque de potencias progresistas.

⁵¹² Cf. *ibid.*, p. 267: «Pero este egoísmo, este resto de desigualdad, se cava su propia tumba. Dentro de poco tiempo será derribado».

⁵¹³ Cf. M. Hess, *Über die sozialistische bewegung in Deutschland*, en *Neue Anekdoten*, Darmstadt, 1840. Citado en Zlocisti, *Moses Hess. Sozialistische Aufsätze*, Berlín, 1921, p. 110: «En esta época, que sólo podía engendrar obras mal recibidas, el autor de estas líneas publicó su primer librito socialista, que también fracasó y desapareció sin dejar rastro».

⁵¹⁴ Cf. Carta inédita de M. Hess a B. Auerbach del 9 de enero de 1839: «He escrito un panfleto que tendrá por título *El Estado y la Iglesia considerados desde un punto de vista especulativo por un discípulo de Spinoza* [...]. Los poderes del Estado no deben ser juzgados según la Ley. No tienen otro juez por encima de ellos que el Espíritu Divino que se realiza en la Historia Universal».

⁵¹⁵ Cf. M. Hess, *Die europäische Triarchie*, Leipzig, O. Wigand, 1841.

Este libro era una respuesta directa a una obra anónima de Goldmann, *La pentarquía europea* (1839),⁵¹⁶ en la que éste proponía una división de Europa que habría dado la supremacía a Rusia y Austria.⁵¹⁷

En *La triarquía europea*, Hess se inspira en la filosofía de la acción de Cieszkowski y reprocha a Hegel y a los Jóvenes Hegelianos no haberse desprendido suficientemente de la filosofía dogmática y abstracta.⁵¹⁸ Subrayando la insuficiencia y la impotencia de la crítica para reformar la sociedad y el Estado, pensaba que sólo mediante la acción se puede transformar el mundo. A la filosofía de la acción, basada en el pensamiento concebido como voluntad, Hess daba como objetivo –con Cieszkowski– la realización efectiva no sólo de la libertad, sino también de la igualdad.

Esforzándose por demostrar que esta realización debía resultar necesariamente del desarrollo mismo de la historia, Hess trazaba, inspirándose en Hegel, un cuadro de ese desarrollo. La libertad y la igualdad, que según Hess no existían en la Antigüedad, se han desarrollado en los tiempos modernos, principalmente en los grandes Estados de Europa occidental.

Tres países han contribuido particularmente a su realización: Alemania, Francia e Inglaterra. Con la Reforma, Alemania liberó al Estado de la tutela de la Iglesia y dio al mundo la libertad espiritual. La obra de la Reforma fue continuada por la filosofía alemana, en particular por la filosofía de Hegel. Pero la actividad espiritual, a la cual se han limitado la Reforma y la filosofía alemana, no pueden

⁵¹⁶ (Goldmann) *Die europäische Pentarchie*, Leipzig, O. Wigand, 1839.

⁵¹⁷ Sobre este libro, cf. el artículo de los Anales de Halle aparecido en septiembre de 1839: *Die europäische Pentarchie*.

⁵¹⁸ Cf. *Die europäische Triarchie*, p. 12: «Hasta el presente, la filosofía sólo se ha referido a lo que es, a lo que ha sido o ha devenido, pero no a lo que deviene; por lo tanto, se puede calificar a la filosofía alemana, especialmente en su última fase, el hegelianismo, de filosofía del pasado...»; p. 24: «La filosofía, que no puede ya volver al dogmatismo, debe transformarse en una filosofía de la acción a fin de llegar a un resultado positivo. La filosofía de la acción se distingue de la filosofía de la historia, tal como ha existido hasta el presente, en el hecho de que ya no sólo convierte el pasado y el presente, sino también al futuro, en objeto de la especulación».

por sí solas liberar efectivamente a los hombres y transformar el mundo. Esto sólo puede ser obra de la acción. El paso de la idea a la acción ha sido realizado por Francia, que, con su Revolución burguesa, ha continuado la obra de la Reforma dando a la libertad un contenido concreto al realizarla en el terreno de las costumbres.⁵¹⁹

Aquí, Alemania debe seguir el ejemplo de Francia y completar la Reforma realizando igualmente una Revolución política que habrá de transformar al Estado. Esta imitación, además, no debe ser servil, pues si Alemania es demasiado idealista, Francia, en cambio, es demasiado materialista, como resulta evidente cuando se comparan sus respectivos espíritus más representativos: Hegel y Saint-Simon.

La Revolución Francesa no es, por otra parte, nada más que una etapa en el camino de la emancipación total. Ésta será la obra de Inglaterra, que posee a la vez el espíritu especulativo de Alemania y la voluntad de acción de Francia.⁵²⁰

⁵¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 82: «La libertad espiritual, conquistada por Alemania, seguiría siendo estéril para la vida si no existiera una nación que ha sabido unir la verdad a la realidad»; p. 124: «Lo que fue la Reforma para la religión, la Revolución Francesa lo ha sido para las costumbres. La Reforma simplemente ha liberado al Espíritu de la Iglesia; la Revolución Francesa ha ido un paso más allá y ha emancipado también las costumbres».

⁵²⁰ Cf. *ibid.*, p. 58: «De ambos lados, de Alemania y de Francia, a través de la Reforma y de la Revolución, se ha dado ya un poderoso impulso. Sólo se trata ahora de unir las dos tendencias y coronar esta obra. A esta tarea parece estar destinada Inglaterra; por ello nuestro siglo debe dirigir, ante todo, sus miradas hacia ese país». Cf. igualmente p. 90: «Europa ha conocido ya dos revoluciones por no querer obedecer al espíritu moderno: la Revolución Alemana y la Revolución Francesa. Una tercera está en ciernes. Ésta coronará la obra del espíritu moderno, nacido con la Reforma. Será la Revolución efectiva, la que, a diferencia de las revoluciones anteriores, no ejercerá ya una influencia relativa más o menos grande, sino una influencia absoluta sobre la vida social»; p. 141: «Alemania debe ser completada por Francia, y ésta por Alemania. La Alemania creadora de la Reforma representa el tipo oriental, caracterizado por la calma contemplativa y la tendencia a la interioridad. Francia, país de la Revolución, representa el tipo occidental, caracterizado por el movimiento y la tendencia a la exterioridad. La síntesis de las dos está constituida por Inglaterra, y por ello debemos buscar nuestro futuro en ese país».

A esta emancipación se oponen poderes considerables que es preciso vencer previamente.

En primer lugar, está el Estado más reaccionario de todos, Rusia, que se esfuerza, con la ayuda de Austria, en arrastrar a Prusia a su órbita a fin de impedirla formar con Inglaterra y Francia una triarquía europea de Estados progresistas.

Esta emancipación es también combatida por la Iglesia, que no admite que el Estado tome la dirección de los asuntos públicos para hacer más felices a los hombres no sólo en el cielo, sino también en la tierra.⁵²¹

Por último, y ante todo, lo que se opone a la emancipación de la humanidad es la desigualdad social, que lanza cada vez más a unos hombres contra otros, y que sólo podrá ser abolida por una Revolución, ya no sólo política, sino social. Esta Revolución estallará en Inglaterra, donde el antagonismo entre los pobres y la aristocracia del dinero ha alcanzado su punto culminante.⁵²²

Esta Revolución abolirá la propiedad privada, fuente del egoísmo, y junto con ella la desigualdad social, logrando así la emancipación de la humanidad.⁵²³

Este libro, que constituía un franco progreso en comparación con *La historia sagrada de la humanidad*, tenía el mérito de llevar al primer plano el problema social, generalmente omitido por los Jóvenes Hegelianos, y dar una solución más concreta a dicho problema. En cierto modo constituía una síntesis de las concepciones filosóficas y políticas de la izquierda hegeliana y de las concepciones comunistas, y establecía, después del libro de Cieszkowski, un primer vínculo entre el movimiento de la izquierda hegeliana y las doctrinas socialistas y comunistas francesas.

⁵²¹ Cf. *ibid.*, p. 76.

⁵²² Cf. *ibid.*, p. 173: «Sólo en Inglaterra la oposición entre el pauperismo y la aristocracia del dinero alcanzará el grado de agudeza necesario para engendrar una Revolución».

⁵²³ Cf. *ibid.*, p. 161.

Partiendo de la filosofía de la acción, Hess pensaba, con los Jóvenes Hegelianos, que la filosofía debía guiar a los hombres en su esfuerzo por emanciparse. Pero, superando el liberalismo —al que consideraba incapaz de resolver el problema esencial, que era a su modo de ver el problema social⁵²⁴—, y a diferencia de los Jóvenes Hegelianos, planteaba como objetivo final de esta emancipación no ya la liberación religiosa y política, sino la emancipación social. De aquí que, en lugar de conformarse con preconizar la alianza de Alemania y Francia, del espíritu especulativo antirreligioso germánico y la actividad política francesa, extendiese dicha alianza a Inglaterra, considerando que la Reforma y la Revolución Francesa habían sido sólo etapas preparatorias de la emancipación total, que sería la obra de una Revolución social que estallaría en ese país.

Como en *La historia sagrada de la humanidad*, Hess veía en el comunismo el objetivo final del desarrollo de la humanidad; pero en *La triarquía europea* se mostraba más preocupado por demostrar, en el plano histórico, la necesidad de su realización, subrayando a veces, a decir verdad en forma bastante simplista aún, la importancia del desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción en la marcha de la Historia.⁵²⁵

⁵²⁴ Cf. *ibid.*, p. 107: «Situación de la libertad individual como principio organizador y regulador de la sociedad es una idea insensata, que no necesita ser refutada por la ciencia, porque la vida misma la ha refutado desde hace mucho ».

⁵²⁵ Cf. *ibid.*, p. 102: «Si Aristóteles tiene razón, y si es cierto que cuanto más rudimentarios son los instrumentos inanimados más necesario es que haya máquinas vivientes y razonables, no es menos cierto, a la inversa, que cuanto más se perfeccionan los instrumentos inanimados menos necesidad tienen los seres vivientes y razonables de ser reducidos a instrumentos ciegos [...]. Los tres períodos esenciales de la historia universal deben concebirse como el de la desigualdad absoluta, el de transición y el de la igualdad absoluta. En efecto, en la Antigüedad, cuando el hombre estaba rebajado al nivel de instrumento ciego, reinaba la desigualdad absoluta. El período de transición entre esta época y la igualdad absoluta es el de la Edad Media. La igualdad absoluta se realiza, al fin, cuando —como en la época moderna— la relación entre los instrumentos muertos y los instrumentos vivos se inclina a favor de los vivos, así como en la Antigüedad se inclinaba a favor de los muertos».

Ello le permitía considerar el desarrollo de la historia más concretamente que Bauer, y analizar, un poco al estilo de Hegel, aunque de modo más rudimentario que éste, los distintos grados, en vez de limitarlos a los estadios del desarrollo de la Conciencia universal.

Sin embargo, a pesar de su esfuerzo por llegar a una concepción más concreta del mundo, seguía siendo, como los Jóvenes Hegelianos, idealista y utopista. Como ellos, volvía a Fichte en su tentativa de superar a Hegel para transformar la filosofía especulativa en una filosofía de la acción, y se esforzaba por determinar el desarrollo de la Historia en función de un ideal puesto *a priori*. Por eso, a pesar de su deseo de superar a Hegel, siguió siendo más dogmático que éste, reduciendo, como lo había hecho Hegel, la marcha de la Historia a un desarrollo de categorías, pero demostrando ser más incapaz que Hegel de mostrar el vínculo necesario entre estas categorías y las épocas históricas y la interconexión de estas épocas.⁵²⁶

Esta tendencia a la utopía, evidente en Moses Hess tanto en el carácter general de su libro como en su concepción del comunismo, era además común a todos los reformadores sociales de la época, y se debía al atraso de Alemania en el desarrollo económico y social y

⁵²⁶ Cf. G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme in der idealistischen Dialektik*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus der Arbeiterbewegung*, año XII, 1926, pp. 118-119: «Al tratar de suprimir la barrera lógica establecida por el sistema de Hegel y mantenerse en el plano de la Lógica, los Jóvenes Hegelianos convirtieron el futuro, cuyo conocimiento sólo es posible si se lo convierte en objeto de la actividad revolucionaria, en un objeto de contemplación. El pasado, el presente y el porvenir se presentan sin duda en un plano conceptual común, pero este plano no es aquí sino el del conocimiento puro, el del desarrollo puramente lógico y sistemático de la tríada dialéctica [...]. Esta concepción fundamental entraña necesariamente el fracaso de la tentativa de superar a Hegel, al dar a las categorías dialécticas un carácter histórico diferente del que éste le había dado. Esta concepción lleva a vincular arbitrariamente ciertos tipos de categorías a épocas históricas determinadas, sin que se pueda mostrar la necesidad de su vinculación con otras épocas, ni el encañamiento entre ellas» [Hay ed. castellana: *Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista*, en G. Lukács: *Táctica y estrategia. Escritos tempranos (1919-1929)*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2014].

a la ausencia de un proletariado poderoso y consciente de sus intereses de clase, cuyas reivindicaciones habrían servido de base para una doctrina revolucionaria concreta. También respondía al carácter sentimental e imaginativo de Hess, y a su posición social de intelectual aislado del proletariado, cuya función histórica no sospechaba, y al que consideraba, incluso, como un obstáculo para el progreso.⁵²⁷

Lo que predominaba en Hess, al contrario de Marx, en quien la fuerza de la voluntad coincidía con la del pensamiento, era una aspiración confusa a un ideal que se inspiraba en la creencia mesiánica en la redención de la humanidad, y que vio realizado sucesivamente en el judaísmo, el comunismo y finalmente en el sionismo.

Su falta de base social se traducía también en cierta deficiencia moral, inconcebible en Marx. Así, en el momento mismo en que realizaba la apología de Francia en *La triarquía europea*, componía una nueva melodía para el poema francófono de N. Beck, *El Rin alemán*, con la esperanza, como escribe en una carta a Auerbach, de obtener más dinero de ella que de su libro.⁵²⁸

En él era notable una intuición profunda, que le permitía concebir los problemas de la época bajo una nueva luz y darles una solución muchas veces original. Así, vinculando profundamente la filosofía de la izquierda hegeliana al socialismo y al comunismo franceses, renovaba, en el plano social, la idea lanzada por Heinrich Heine de la unión del espíritu especulativo alemán y del espíritu revolucionario

⁵²⁷ Cf. *Die europäische Triarchie*, p. 162: «La gran masa ha sido siempre inculta y grosera, y el fundamento del poder no es ella, sino la inteligencia. El amor intelectual es el que en todos los tiempos ha dictado las leyes».

⁵²⁸ Cf. Carta inédita a B. Auerbach, 11 de diciembre de 1840: «Quiero decirte aún algo que primero te hará sonreír y luego reír a carcajadas. Le puse música a *El Rin alemán*, de N. Becker, y compuse una melodía completamente nueva que mandé escribir a un músico. Esta nueva melodía es todo un éxito aquí; se la envié a Becker, quien la enviará al Comité del Carnaval. El coro musical de este comité la interpretará y cantará en la primera asamblea general (1 de enero), y toda la asamblea, de la que formo parte, la cantará a coro. “¡Hurra! No se harán con él [con el Rin]...”. Es posible que esta melodía me gane más dinero que mi libro».

francés, allanando así, a los Jóvenes Hegelianos que se apartarían del liberalismo, el camino hacia el comunismo.⁵²⁹

El carácter comunista de *La triarquía europea*, que se advertía con más claridad que en *La historia sagrada de la humanidad*, revelaba el desarrollo que las ideas socialistas y comunistas empezaban a tener en Alemania debido al rápido florecimiento de la producción industrial y al nacimiento de un proletariado.

El peso del sansimonismo —difundido en especial entre la burguesía esclarecida y predominante hasta inicios de la década de 1830— disminuía con rapidez, mientras que las doctrinas más netamente socializantes de Lamennais y Fourier se difundían cada vez más.⁵³⁰

Bajo influencia de Fourier y a petición de la Liga de los Justos, un joven sastre, Wilhelm Weitling, escribió en París (1838) la primera obra comunista importante alemana, *Die Menschheit. Wie Sie ist und wie sie sein sollte* [*La humanidad. Tal como es y tal como debería ser*]. Fue muy leída entonces por los artesanos alemanes que iban a París a mejorar su oficio; y, de vuelta, difundían las ideas comunistas en Alemania.⁵³¹

⁵²⁹ Cf. M. Hess, *Über die sozialistische bewegung in Deutschland*, en *Neue Anekdoten*, Darmstadt, 1845 (citado por T. Zlocisti, *Moses Hess. Sozialistische Aufsätze*, Berlín, 1921, p. 196): «Mucho tiempo antes de encontrarme por primera vez, Fröbel había reconocido ya la insuficiencia del radicalismo político y esperaba de la unión de las aspiraciones alemanas y francesas el resultado que yo indiqué en un libro cuyo único mérito consistió en presentar al público, en forma velada y mística, una idea que aún no se podía expresar de modo claro y preciso: me refiero a la idea del socialismo».

⁵³⁰ En 1833, Börne tradujo las *Paroles d'un croyant* de Lamennais que, con su cristianismo social, había encontrado gran eco en la clase obrera, en su mayoría aún muy creyente. En esa época A. L. von Rochau y F. Schmidt hacían conocer la doctrina de Fourier en Alemania. En sus artículos de la revista *Der Freihafen* como *Los nuevos planes de regeneración de la sociedad* (1840) o *Los elementos hostiles de la sociedad* (1841), Schmidt analizaba también los otros sistemas socialistas y comunistas, en particular los de los cartistas y blanquistas.

⁵³¹ Cf. *Geheimes Staatsarchiv, Ministerium des Inneren*, R. 77, Dn. 10: «Las asociaciones revolucionarias entre los artesanos ambulantes». Informe dirigido al ministro von Rochow (8 de abril de 1841). Una lista enviada de Fráncfort del Meno menciona a 80 obreros sospechosos: 9 pertenecían a la Liga de los Proscritos, 14 a la Liga de los Justos y 12 a la Liga de los Alemanes.

El mérito de *La triarquía europea* consistió en difundir esta propaganda comunista en los medios intelectuales, en especial el de los Jóvenes Hegelianos, al vincular el comunismo al hegelianismo.

Gracias a la forma velada y confusa con que Hess presentaba sus ideas, el libro logró franquear el tremendo escollo de la censura.

La triarquía europea, habiendo aparecido en un momento favorable –al contrario que *La historia sagrada de la humanidad*–, tuvo mucho éxito e hizo conocer rápidamente a Moses Hess en los medios literarios.

Sin embargo, lo que llamó primeramente la atención a los Jóvenes Hegelianos en *La triarquía europea* no fueron las ideas comunistas que allí se expresaban –y que sólo revelarían su fecundidad después del fracaso del radicalismo político– sino la concepción nueva que Hess tenía de la filosofía de la acción. Por otra parte, los Jóvenes Hegelianos le reprochaban que vinculara demasiado estrechamente el desarrollo del espíritu al de la realidad concreta, en vez de concebir la actividad espiritual en toda su potencia y su absoluta autonomía.⁵³²

La triarquía europea también fue criticada, pero desde una perspectiva diferente, por Gutzkow, que en una reseña publicada en el *Télégrafo para Alemania* bajo el título *Filosofía de la acción*, enfatizó que Alemania no estaba lista para la acción revolucionaria, y que por ello los pensamientos debían aún tener allí margen de acción, y que su papel debía limitarse a preparar las mentes para una transformación progresiva de la sociedad y del Estado.⁵³³

⁵³² Cf. el artículo de Lucius en la revista *Athenäum* (n.º 11, 13 de mayo de 1841), pp. 161-162: «Él [Moses Hess] comparte esencialmente el punto de vista de los Jóvenes Hegelianos, que constituyen el ala izquierda de la escuela hegeliana. Quiere que la filosofía no se quede anclada en la idea de lo Absoluto, sino que, al liberarse, por así decirlo, de sí misma, se convierta en una filosofía de la acción [...]. El error de los espinosistas se expresa esencialmente en el principio de que la Naturaleza es de una esencia tan divina como el Espíritu [...] y que ella no es sierva del Espíritu, sino su igual. Sería muy malo para el Espíritu si tuviera que albergar a esa arpía, la Naturaleza, y compartir el poder con ella [...]. El Espíritu debe dominar a la Naturaleza y permanecer libre e independiente si el conocimiento de la Verdad ha de permanecer imperturbable».

⁵³³ Cf. *Telegraph für Deutschland*, n.º 8 a.

Este carácter teórico fue el que tuvo y conservó el movimiento de la izquierda hegeliana, aun cuando la crítica política asumió un papel cada vez más prominente dentro de él. Esta evolución se percibía principalmente en los *Anales alemanes*, de Ruge; también se manifestaba en el Club de los Doctores, de Berlín. Después de ampliarse con el ingreso de nuevos miembros, como Ludwig Buhl, Eduard Meyen y Karl Nauwerk,⁵³⁴ adquiría poco a poco, bajo la influencia de Bauer, Ruge y Marx, el carácter de una agrupación política. Desde comienzos de 1841 [el Club] publicaba, bajo la dirección de E. Meyen, una pequeña revista, el *Athenäum. Revista para la Alemania culta*,⁵³⁵ pálido reflejo de los *Anales* de Ruge, cuya evolución se esforzaba por seguir. Los principales colaboradores de esta revista, que sólo contaba con 150 suscriptores, eran Meyen, Rutenberg, Buhl, Hess, Nauwerk, Engels y Marx, quien publicó dos poemas, *El violinista* y *Canto nocturno*, tomados de la colección de poemas que había enviado a su novia en 1837.⁵³⁶ Estas poesías pertenecían a una época pasada, en la cual aún estaba bajo la influencia del romanticismo. El *Canto nocturno*, inspirado en la célebre balada de Bürger, *Lenore*, cuyo color y ritmo por cierto no compartía, expresaba sus penas amorosas del momento; *El violinista*, poema en el cual muestra el absoluto poder que ejerce el arte sobre el artista, convertido en víctima de su vocación, se parecía –por su carácter salvaje y trágico a la vez– a las poesías en que Karl Marx lanzaba a un mundo hostil sus imprecaciones y su desafío.

⁵³⁴ Ludwig Buhl, nacido en Berlín, en 1814, y fallecido en la década de 1880, había estudiado filosofía en Berlín y aprobó en 1837 su tesis de doctorado. Fue uno de los Jóvenes Hegelianos más combativos, y después de la Revolución de 1848 colaboró en gran número de revistas y periódicos radicales, en particular en la *Gaceta renana*. Eduard Meyen, nacido en Berlín en 1812 y fallecido en 1870, había estudiado filosofía y filología, y aprobó su tesis en 1835. Redactor, entre 1838 y 1839, de la *Gaceta literaria* de Berlín, se había convertido desde 1839 en un activo colaborador de los *Anales de Halle* y de los *Anales alemanes*. Karl Nauwerk tenía a su cargo un curso en la universidad.

⁵³⁵ *Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*.

⁵³⁶ Cf. *Mega*, I, t. I^o, pp. 147-148. *Athenäum*, 13 de enero de 1841, *Wilde Lieder: Der Spielmann, Nachtlied*.

El *Athenäum*, que al inicio había tenido, como los *Anales de Halle*, un carácter primordialmente literario, se apartaba cada vez más de los problemas estéticos y literarios para ocuparse de problemas políticos y sociales⁵³⁷ y adoptaba, en sus juicios sobre estas cuestiones, una actitud semejante a la de los *Anales alemanes*.

Las críticas de los Jóvenes Hegelianos eran cada día más ásperas contra el Estado prusiano, al que ya no podían considerar como la encarnación de la Idea Absoluta. Alejándose poco a poco del culto que antaño tenían a este Estado, se fueron acercando progresivamente al humanismo de Feuerbach, cuya influencia se dejó sentir cada vez más junto a la de A. Ruge y B. Bauer.

En la crítica de la filosofía de Hegel, hecha en su artículo de los *Anales de Halle*,⁵³⁸ Feuerbach invertía las relaciones establecidas por aquél entre la Idea y la realidad concreta, y mostraba que, para llegar a una concepción exacta del mundo, había que partir, no de la Idea, sino de la realidad concreta, de la Naturaleza.

En su obra fundamental, *La esencia del cristianismo*, publicada en noviembre de 1841,⁵³⁹ aplicaba este principio al análisis del cristianismo, al cual no estudiaba como Hegel, Strauss y Bauer, desde el punto de vista filosófico e histórico, sino desde el ángulo antropológico. La cuestión que consideraba capital no era la de saber si existe identidad entre la religión y la filosofía, o mostrar que la religión se opone al desarrollo de la ciencia, sino la investigación del origen y el carácter de la religión.

En su libro afirmaba que Dios es el producto del hombre; y éste, lejos de ser la creación de aquél, crea a Dios por el contrario a su imagen, encarnando en él su propia naturaleza idealizada.

⁵³⁷ En un artículo anónimo, publicado el 24 de junio de 1841 en el *Athenäum*, el autor describía la miserable situación de los obreros berlineses, y demostraba la necesidad de estudiar las doctrinas socialistas inglesas y francesas, y de aplicarlas a fin de terminar con el pauperismo.

⁵³⁸ Cf. *Anales de Halle*, agosto-septiembre de 1839. L. Feuerbach, *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*.

⁵³⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, O. Wigand, 1841.

Para establecer esta tesis, Feuerbach partía de la idea de que en el origen de toda religión está el sentimiento de dependencia del hombre respecto de un poder que le es superior.

En una primera fase, la de las religiones primitivas, la religión nace de la dependencia del hombre ante la naturaleza, lo que le lleva a imaginar un Ser superior que domina a ésta y que puede protegerlo contra las potencias naturales. Esto explica la función esencial de la creencia en los milagros y de los sacrificios, que son la contrapartida de los milagros, el precio que por ellos se paga.

El hombre se libera cada vez más de las fuerzas naturales en el curso de su desarrollo histórico, y entonces la religión cambia de carácter; no es ya la expresión mistificada de las relaciones entre los hombres y la naturaleza, sino de las relaciones entre el individuo y la especie. Comparándose con su esencia, es decir, con la especie humana en su totalidad, el hombre, en cuanto individuo, tiene el sentimiento de ser una criatura ínfima y miserable. Como no puede acceder a la perfección propia de la especie, de la cual se siente separado, crea a Dios como mediador, no ya entre él y la naturaleza, sino entre él y la especie, y hace de él un ser ideal, que posee todas las cualidades eminentes de la especie humana.

Así el hombre exterioriza, aliena su esencia en Dios, que no tiene existencia particular independiente de la del hombre, y que sólo es la imagen idealizada de la especie humana, separada de los hombres y encarnada en él.⁵⁴⁰

⁵⁴⁰ Cf. *Das Wesen des Christentums*, en *Sämtliche Werke*, t. II, Leipzig, 1846, p. 10: «La conciencia de Dios es la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo»; p. 17: «La religión, por lo menos la religión cristiana, es el comportamiento del hombre frente a sí mismo, o, más exactamente, frente a su esencia considerada como extraña a él. El ser divino no es otra cosa que el ser humano despojado de las limitaciones impuestas por el individuo, es decir, por el hombre real, corporal, concretizado, es decir, contemplado y adorado en un ser distinto de él. De ahí que todas las propiedades del ser divino son propiedades del ser humano»; p. 18: «Dios es la revelación del Ser interior, del Yo profundo del hombre; la religión es la revelación solemne de los tesoros encerrados en el hombre».

Esta alineación de las cualidades esenciales de la especie humana en Dios, que transforma los atributos, las cualidades eminentes del hombre, en un sujeto independiente de él, produce una inversión de las relaciones entre el sujeto y el atributo, entre el hombre y Dios.

El sujeto verdadero, el hombre, es transformado en atributo de Dios, del Ser creado por el hombre; en tanto que Dios, su creación, se convierte en su sujeto, en el elemento creador.

Esta doble ilusión nacida de la alineación de las cualidades humanas, desprendidas del hombre y proyectadas sobre un Ser trascendente, engendra un conflicto que opone al hombre a la vez a la Naturaleza y a la especie.

Al no encontrar satisfacción en la naturaleza el hombre busca así, fuera de ella, de la realidad concreta, una realidad sobrenatural.

Por otra parte, al alienar en Dios su propia realidad, su esencia, que se le vuelve extraña, el hombre se separa de la especie y entra en oposición con ella.

Esta alienación de la esencia humana y esta inversión de las relaciones entre Dios y el hombre, que de sujeto activo se convierte en objeto pasivo, conduce a hacer de menos y a humillar al hombre, privado de sus cualidades esenciales. Separado de la especie que, encarnada en Dios, sólo tiene existencia ilusoria, el hombre se vuelve extraño a su verdadera naturaleza, se aísla de la comunidad humana y se convierte en un individuo aislado y egoísta.

El defecto fundamental de la religión, en particular del cristianismo, es separar de este modo al hombre de la especie humana y hacer eterna y absoluta esta separación mediante su divinización.

Para devolver al hombre su ser verdadero, que es el Ser colectivo, y permitirle llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza, que es la vida de la especie, hay que destruir la ilusión religiosa, restituir al hombre las cualidades de la especie alienadas en Dios y sustituir el amor de Dios por el amor de la humanidad.⁵⁴¹

⁵⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 401-402: «Hemos probado que el contenido y el objeto de la religión tienen un carácter humano, que el secreto de la teología es la antropología, que el secreto del ser divino es el ser humano. Pero la religión no

Con esta crítica radical de la religión, concebida como expresión de la alineación de la esencia humana, como comportamiento del hombre frente a su propia naturaleza considerada como una realidad diferente de sí mismo y extraña a él, Feuerbach transformaba por completo el carácter y el sentido de la alineación. Ésta ya no aparecía, como en la religión, a la manera de Hegel y Bauer, como un acto creador por el cual Dios, la Idea Absoluta o la Conciencia universal crean el Mundo al exteriorizar en él su esencia, sino como un acto que, al despojar al hombre de su naturaleza verdadera, lo vuelve extraño a sí mismo.

Además, esta crítica sacudía, aún más profundamente que las críticas de Strauss, de Cieszkowski y de Bauer, la doctrina de Hegel. Después de la filosofía crítica, que había hecho estallar la contradicción entre el sistema conservador y la dialéctica revolucionaria de la filosofía hegeliana, se atacaba a ésta en sus fundamentos mismos.

Al invertir la relación idealista entre pensamiento y ser, Feuerbach postulaba como principio la existencia de una realidad objetiva independiente del Espíritu; partiendo de esta concepción, hacía de la Naturaleza y del hombre, considerados en su realidad concreta, la esencia misma del mundo. De tal modo, subordinaba a la vez a Dios y la Idea al hombre y a la Naturaleza, y rechazaba, al mismo tiempo que la religión, el idealismo hegeliano, remplazándolo por una concepción materialista del mundo.

tiene conciencia del carácter humano de su contenido; se opone a lo que es humano o, por lo menos, no reconoce que su propio contenido es de esencia humana. Lo que para la religión constituye el primado, Dios, es en realidad, como lo hemos demostrado, algo secundario, no es más que la esencia concretizada del hombre; y lo que para ella viene en segundo lugar, el hombre, debe ser puesto y proclamado, en consecuencia, como constituyendo el primado. El amor a la humanidad no debe concebirse como algo derivado y secundario, sino planteado como principio primero, pues únicamente de este modo el amor se convierte en un poder verdadero, seguro y sagrado. Si la esencia humana es para el hombre lo supremo, la ley suprema y primordial debe consistir igualmente en la práctica del amor del hombre por el hombre. “El hombre es Dios para el hombre”: éste es el principio práctico supremo, y marca un viraje en la Historia Universal».

A pesar de haber sido el primero de entre los pensadores alemanes modernos que llegó al materialismo, Feuerbach no podía superar –dada su condición de intelectual aislado, que vivía en el campo y no participaba directamente en las luchas políticas y sociales– el materialismo francés del siglo XVIII, como sí lo haría Marx. Consideró la relación del hombre con la naturaleza, pero no su relación con la sociedad, y por ello permaneció estancado en un materialismo mecanicista y, en algunos aspectos, metafísico.

La negación de Dios y del más allá lo llevaba a afirmar el valor eminente del hombre y de la vida terrestre,⁵⁴² pero como, si bien enfatizaba la influencia de la Naturaleza en el hombre, no consideraba la acción que éste ejercía sobre su medio para transformarlo, su doctrina social sobre la regeneración de la humanidad seguía siendo vaga en sus principios y conclusiones. Buscaba una reforma de la sociedad que permitiera al hombre llevar una vida acorde con su esencia y comprendía claramente que esta reforma implicaba la eliminación de la pobreza.⁵⁴³ Pero como no defendía los intereses de clase del proletariado y, por lo tanto, no buscaba una transformación radical de la sociedad burguesa, concebía la reforma de la sociedad de manera vaga y sentimental; el objetivo esencial de dicha reforma debía consistir en la abolición de la religión tradicional, que priva al hombre de su verdadera naturaleza, y el remplazo de ésta por una religión nueva, la religión de la humanidad, a la que daba el nombre de humanismo.

A pesar de sus defectos e insuficiencias, la doctrina de Feuerbach, que proponía a los Jóvenes Hegelianos un nuevo ideal en el momento

⁵⁴² Cf. *ibid.*, p. 315: «El ser divino sirve para compensar la falta de carácter divino de la naturaleza y del hombre. [...] La esencia real que falta en el hombre es remplazada por un ser ideal»; p. 358: «La negación del más allá tiene como consecuencia necesaria la afirmación del más acá».

⁵⁴³ Cf. *ibid.*, p. 358: «La supresión de una vida mejor en el cielo implica la exigencia de una vida mejor sobre la tierra, y hace que el advenimiento de un futuro mejor no sea ya el objeto de una vana creencia, sino una obligación que el hombre debe realizar»; p. 210: «La política debe llegar a ser nuestra religión»; p. 318: «Sólo la miseria engendra a Dios».

en que empezaban a apartarse del culto del Estado, debía significar una contribución esencial al movimiento de la izquierda hegeliana, y ejercer sobre él una influencia profunda.

Hablando de esta influencia, Engels, que había sentido su efecto liberador, escribió más tarde en su ensayo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*:

Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono [...] al materialismo. La Naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos de la Naturaleza. Fuera de la naturaleza y de los hombres no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos imaginativos de nuestra propia esencia. El maleficio quedaba roto: el sistema saltaba hecho añicos y se le daba de lado. Sólo habiendo vivido el efecto liberador de este libro podemos formarnos una idea de ello. El entusiasmo fue general: al punto todos nos convertimos en feuerbachianos.⁵⁴⁴

En realidad, la influencia de Feuerbach se ejerció al comienzo, a pesar de las afirmaciones de Engels, paralelamente al de la filosofía crítica; sólo se tornó preponderante —y únicamente entre aquellos de los Jóvenes Hegelianos que, apartándose del liberalismo, se orientaban hacia el radicalismo democrático o el comunismo—, después del fracaso del radicalismo político de la izquierda hegeliana.

Lo que más llamó la atención de los Jóvenes Hegelianos sobre Feuerbach no fue su materialismo ni su humanismo, sino su ateísmo. Al pensar que lo principal era la destrucción de la religión y el Estado cristianos para dar a la sociedad y al Estado un carácter racional, saludaron con entusiasmo, en *La esencia del cristianismo*, la justificación del ateísmo, hacia el que se inclinaban todos en una u otra medida.

⁵⁴⁴ Cf. F. Engels: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 691.

No liberados aún enteramente del hegelianismo, al que seguían considerando como la verdadera filosofía, la doctrina de Feuerbach les pareció en primer término la consecuencia natural, el desarrollo necesario de esta filosofía. En Feuerbach vieron al intérprete profundo del pensamiento de Hegel, sin darse cuenta de que destruía los fundamentos mismos de éste.⁵⁴⁵ Lo que entonces les estimulaba en su lucha eran los ataques lanzados por Schelling contra Hegel y las medidas que el gobierno había tomado contra Bruno Bauer.

El viejo Schelling había sido llamado a Berlín en febrero de 1841 para refutar la filosofía hegeliana, que había revelado ser temible en el combate a favor del liberalismo. Antes de ser atacada por Leo y Hengstenberg, que la acusaron de llevar al ateísmo, la doctrina de Hegel había sido vivamente criticada en 1834 por Schelling en el prefacio que escribió (*Über französische und deutsche Philosophie*) para un libro de Víctor Cousin. Así, el gobierno prusiano, considerándolo el hombre más capaz de combatir el hegelianismo y a la izquierda hegeliana, lo hizo venir de Múnich, donde enseñaba entonces, a Berlín.

El nombramiento de este filósofo romántico y reaccionario reforzó en los Jóvenes Hegelianos la convicción de que el gobierno acentuaría aún más su política retrógrada y suprimiría todas las libertades. Consideraron como una provocación el anuncio del curso de Schelling sobre la Filosofía de la Revelación, y adoptaron inmediatamente posiciones contra él. En una nota relativa a su tesis de doctorado, Marx ya lo había criticado, oponiendo al viejo Schelling el Schelling joven, cuyos argumentos contra la fe constituían, decía, la mejor refutación de sus concepciones reaccionarias.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter*, t. I, p. 246. Carta a Stahr, 7 de noviembre de 1841: «Strauss, Feuerbach y B. Bauer son los verdaderos intérpretes de la filosofía de Hegel». Cf. también pp. 224, 258 y ss., 261 y ss.

⁵⁴⁶ Cf. *Mega*, I, t. I^a, pp. 80-81: «“La débil razón no es la que no reconoce a un Dios objetivo sino, por el contrario, aquella que quiere reconocer uno” (Schelling, *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo*, carta II). Por lo demás, debería recomendarse a Schelling que tuviera en cuenta sus escritos de juventud [...]. Recordamos por último al señor Schelling las últimas palabras de la carta ya citada: “Ya es tiempo de proclamar, por la mejor parte de la

También Ruge se pronunció en sus cartas contra Schelling, al que calificó de renegado y a quien invitó a tratar sin miramientos.⁵⁴⁷

El principal representante de la izquierda hegeliana en esta lucha contra Schelling fue Friedrich Engels.

Al mismo tiempo que se liberaba, en Bremen, bajo la influencia de la crítica de Strauss y del panteísmo de Hegel, de todo dogmatismo religioso, Engels se había orientado, por influencia de Börne y de la Joven Alemania, hacia un liberalismo democrático y, alejándose luego de esta última, se convirtió, a fines de 1840, en uno de los Jóvenes Hegelianos.

La participación activa de Engels en el combate de la izquierda hegeliana se manifestó, en primer lugar, por un gran artículo sobre Ernst Moritz Arndt, aparecido en enero de 1841 en el *Telégrafo para Alemania*.⁵⁴⁸

Elogiaba a Arndt por lo mucho que había contribuido a despertar el sentimiento nacional entre los alemanes y por haber sido, en consecuencia, el símbolo del levantamiento contra Francia en favor de la independencia alemana.

humanidad, la libertad del espíritu, y no seguir tolerando la pérdida de sus oportunidades». ¡Si esto ya era urgente en 1795, qué decir de 1841!».

⁵⁴⁷ A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter*, t. I, pp. 218-219. Carta a N. Carrère, Halle, 11-2-1841: «Por otra parte, será necesario seguir sus cursos [los de Schelling] con el propósito de someter a la luz de la crítica sus intenciones ocultas y demostrar, con pruebas en la mano, lo que todo el mundo sabe ya: que no nos trae nada de nuevo. Schelling se pondrá totalmente ridículo si los hegelianos saben utilizar esta ocasión, que no dejará de presentarse. Confío en que no se hará intervenir aquí inoportunamente el espantajo de la consideración y los miramientos debidos. Éste es un espectro insolente y un franco renegado de la filosofía». *Sämtliche Werke*, t. V, p. 22: «En sus últimas conferencias de Berlín, que no son más que una reedición de las viejas chácharas de Múnich, se limita a presentar la Lógica deformada de Hegel como prototipo de la filosofía negativa y el dogmatismo cristiano igualmente deformado como prototipo de la filosofía positiva». Sobre el nombramiento de Schelling y las críticas suscitadas, cf. Max Lenz, *Geschichte der Friedrich Wilhelm Universität*, t. III, p. 479 y t. IV, pp. 573 y ss.

⁵⁴⁸ Cf. *Mega*, I, t. II, pp. 96-108. Cf. respecto de Arndt el artículo de Ruge (*E. M. Arndt. Erinnerungen...*), *Anales de Halle*, octubre de 1840.

Como el fiel Eckart de la leyenda, el viejo Arndt se levanta a orillas del Rin para poner en guardia a la juventud alemana contra los pérfidos encantos de Francia, por los que se siente atraída desde hace ya mucho.⁵⁴⁹

La actitud resoluta y valerosa de Arndt en favor del pueblo durante la guerra de liberación le había hecho sospechoso, como a todos los patriotas, ante el gobierno y le valió persecuciones.⁵⁵⁰

Las medidas tomadas contra los patriotas, motejados de «demagogos», causaron, decía Engels, que la mayor parte de ellos se retirasen del combate para convertirse en súbditos fieles y sumisos, mientras que otros, perseverando en su voluntad de hacer de Alemania una nación libre y unida, tomaron el camino de un nacionalismo extremo, sabiendo que no contaban con apoyo del pueblo.⁵⁵¹

Al analizar este nacionalismo (que conocía bien por compartir al inicio de su orientación política liberal las ideas de la *Burschenschaft*) subrayaba su carácter trágico: para liberar a Alemania de toda influencia política, espiritual y moral extranjera, quería retrotraerla a la barbarie del pasado germánico. Esto hacía a los nacionalistas rechazar toda tendencia liberal, negar los resultados de la Revolución Francesa y asociarse, en su francofobia, a la peor reacción. A pesar

⁵⁴⁹ Cf. *Mega*, I, t. II, p. 96.

⁵⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 98: «El mejor resultado de esos años fue el adquirir conciencia de que habíamos perdido los bienes sagrados de la nación, que tomamos las armas sin esperar permiso de los príncipes, que hasta les obligamos a ponerse a nuestra cabeza y que, durante un tiempo, nos convertimos en la fuente del poder del Estado y nos afirmamos como pueblo soberano; por eso tras la guerra los hombres que habían tenido la actitud más resuelta y mayor conciencia de su acción parecieron peligrosos a sus gobiernos».

⁵⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 99: «Luego vinieron los Congresos que dieron a los alemanes tiempo para disipar la embriaguez de libertad y someterlos a las relaciones tradicionales entre príncipes y súbditos. Quien seguía siendo fiel a sus viejas aspiraciones y quería continuar obrando sobre la nación era llevado, por las circunstancias del momento, al callejón sin salida de un nacionalismo extremo. Sólo algunos espíritus superiores supieron orientarse en este laberinto y encontraron el sendero que llevaba a la libertad».

de los defectos de este nacionalismo, no debía olvidarse, decía Engels, que fortaleció el sentimiento nacional de los alemanes y, por ello, constituyó una etapa necesaria del desarrollo de Alemania.

Los nacionalistas alemanes querían completar la obra de la guerra de liberación y liberar a Alemania, que se había vuelto materialmente independiente, de la hegemonía espiritual del extranjero. Pero por esta misma circunstancia su nacionalismo tenía un carácter negativo, y lo positivo que se jactaba de poseer había quedado en una penumbra de la que no salió jamás. La concepción del mundo de los nacionalistas carecía de base filosófica, pues creían que el mundo había sido creado sólo para Alemania y que los alemanes habían alcanzado hacía mucho el grado máximo de su desarrollo. [...] Este nacionalismo era negativo [...] y hasta lo que había en él de positivo tenía un carácter de negación, pues para realizar la Alemania ideal que concebían había que borrar un milenio del desarrollo de la historia y volver a la Alemania de la Edad Media, o, mejor, sumergirla otra vez en la antigua pureza de la Alemania primitiva. Jahn representa la tendencia extremista de este movimiento. Esta concepción de cortas miras, que convertía a los alemanes, como a los judíos, en un nuevo pueblo elegido, no consideraba los innumerables gérmenes históricos que se habían desarrollado en tierras no alemanas. Y la furia iconoclasta se dirigía en particular contra los franceses. Como los grandes y eternos resultados de su Revolución eran execrados y motejados de frívolos y engañosos, nadie intentaba aproximar esta inmensa acción popular con el levantamiento del pueblo en 1813, y se maldecía, por venir de él, todo lo que Napoleón aportó: la emancipación de los judíos, la institución de los jurados, un buen código civil en remplazo de las Pandectas. El odio a los franceses era un deber y todas las concepciones que pretendían superar el ideal alemán eran maldecidas. [...] Por otra parte, debe verse que este nacionalismo era un grado necesario del desarrollo del alma popular y debía constituir, con el grado siguiente, los dos elementos antitéticos que sirven de fundamento a la concepción moderna del mundo.⁵⁵²

⁵⁵² Cf. *ibid.*, pp. 99-100.

Después de este análisis crítico del nacionalismo alemán, que Friedrich Engels concebía con razón como una expresión de las aspiraciones del pueblo alemán, y en particular de la burguesía alemana que empezaba a formarse, pasaba al análisis crítico del movimiento opuesto al nacionalismo, a la crítica del liberalismo cosmopolita, en el cual veía la otra expresión ideológica del ascenso de la burguesía alemana. El liberalismo cosmopolita, que respondía al filantropismo del siglo XVIII, se había desarrollado especialmente en los estados de Alemania del sur y se planteaba como objetivo la formación de una humanidad libre mediante la abolición de las oposiciones nacionales.

Friedrich Engels subrayaba el carácter dialéctico del desarrollo de estas dos corrientes ideológicas de la burguesía, la del nacionalismo y la del cosmopolitismo, y demostraba que la Revolución de 1830, que había favorecido la formación del liberalismo cosmopolita alemán, determinaba ahora, por el fortalecimiento del nacionalismo francés y por reacción contra éste, el renacimiento del nacionalismo alemán.⁵⁵³

Rechazaba estas dos tendencias exclusivas, y quería remplazarlas por un movimiento a la vez nacional y liberal, inspirado en Börne y en Hegel; por otra parte, este movimiento empezaba a formarse con la izquierda hegeliana.⁵⁵⁴

⁵⁵³ Cf. *ibid.*, p. 100: «El elemento opuesto al nacionalismo era el liberalismo cosmopolita de los Estados alemanes meridionales, que mediante la negación de las diferencias nacionales trataba de crear una humanidad unida, grande y libre. Este liberalismo cosmopolita respondía al liberalismo religioso y provenía, como éste, del filantropismo del siglo pasado, mientras que el nacionalismo llevaba necesariamente a la ortodoxia religiosa, en la cual han desembocado poco a poco casi todos sus adeptos (Arndt, Steffens, Menzel) [...]. La abolición práctica de ese nacionalismo [...] se remonta a la Revolución de Julio y ha sido obra suya. Pero ha implicado también la caída del cosmopolitismo, pues el efecto más considerable de esa gran semana fue el restablecimiento de la nación francesa como gran potencia, lo cual obligó a las demás naciones a concentrarse del mismo modo en sí mismas».

⁵⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 96.

La tarea de nuestra época –escribía Engels– consiste en rematar la unión de Hegel con Börne. El jovenhegelianismo se encarna ya muy bien en Börne, quien no habría dudado en firmar muchos de los artículos de los *Anales de Halle*. Pero esta unión del pensamiento y de la acción aún no se realiza de manera lo bastante consciente, y todavía no ha penetrado lo suficiente en la nación. [...] Ya antes del primer sacudimiento mundial [la Revolución de Julio] dos hombres trabajaban silenciosamente para desarrollar el espíritu alemán. [...] Dos hombres que, por así decirlo, se ignoraron en vida, y a los cuales sólo después de muertos se les vio como complementos el uno del otro: Börne y Hegel. [...] El que encarna la actividad política es Börne, y su papel histórico consistió en cumplir perfectamente su misión. Despojó al nacionalismo de todos sus oropeles y denunció a la vez sin piedad al cosmopolitismo, que se limitaba a formular votos piadosos sin alcance práctico. [...] Nadie como Börne ha magnificado tanto la acción. Todo en él es vida y fuerza. De sus escritos sólo se puede decir que fueron actos en favor de la libertad. Junto y frente a él está Hegel, el hombre del pensamiento, que presentó su sistema a la nación. [...] Cuando, después de morir Hegel, su doctrina fue expuesta al fresco hálito de la vida, nació de esta filosofía prusiana del Estado una descendencia con la cual partido alguno pudo soñar jamás. [...] Strauss en el dominio teológico, Gans y Ruge en el terreno político, marcaron una época. Ruge tiene el mérito de haber adaptado el aspecto político del sistema de Hegel al espíritu de los nuevos tiempos; Gans sólo lo había hecho en una forma indirecta, al integrar el presente al ámbito de la filosofía de la historia; Ruge puso en claro el carácter liberal de la filosofía de Hegel, Köppen lo secundó en esta tarea y ambos siguieron su camino, desafiando a todos sus enemigos. [...] ¡Honremos el valor de estos hombres! La confianza entusiasta e inquebrantable en la Idea, propia de la izquierda hegeliana, es el único baluarte tras el cual pueden afirmarse los espíritus libres cuando la reacción, sostenida por el gobierno, obtiene un triunfo efímero sobre ellos.⁵⁵⁵

⁵⁵⁵ Cf. *ibid.*, pp. 101-102.

Las aspiraciones democráticas y el entusiasmo de Engels por los Jóvenes Hegelianos le llevaron, después de rechazar el nacionalismo estrecho de Arndt, a atacar sus tendencias reaccionarias. Le reprochaba en particular el haber puesto en primer plano, con la escuela histórica del derecho, al «Estado orgánico», que bajo Federico Guillermo IV había adoptado la forma de Estado cristiano, y aprovechó la ocasión para denunciar a esta escuela, que escondía sus tendencias reaccionarias detrás de frases grandilocuentes sobre la necesidad de un desarrollo orgánico de la nación.

Las hermosas frases sobre el desarrollo histórico, la utilización de los datos de los tiempos presentes, el carácter orgánico de la sociedad y del Estado, pudieron tener en otros tiempos su encanto, que no percibimos ahora porque vemos con claridad que no son más que palabras vacías que no se toman ellas mismas muy en serio. [...] ¿Qué se entiende por Estado orgánico? Un Estado cuyas instituciones se han desarrollado con la nación en el curso de los siglos, y que no han sido creadas arbitrariamente a partir de la teoría pura. Eso está muy bien, pero veamos ahora la aplicación de esta doctrina en Alemania. El carácter orgánico del Estado reside, según ella, en la división de los ciudadanos en nobles, burgueses y campesinos, con todas las consecuencias que ello implica. Y todo esto está presuntamente implícito en la palabra organismo. ¿No es esto un sofisma lamentable y vergonzoso? El desarrollo orgánico de la Nación, ¿no evoca la idea de libertad? Pero obsérvese más de cerca y sólo se verá la opresión conjugada de la Edad Media y del Antiguo Régimen.⁵⁵⁶

Al mismo tiempo que criticaba a Arndt y a la escuela histórica del derecho, Engels exponía sus propias concepciones políticas y sociales, reclamando la transformación de Alemania en una nación unificada de ciudadanos iguales y libres,⁵⁵⁷ la abolición de los privi-

⁵⁵⁶ Cf. *ibid.*, pp. 103-104.

⁵⁵⁷ Cf. *ibid.*, p. 105.

legios, en particular las corporaciones y los mayorazgos, que convertían las mejores tierras en propiedad exclusiva de algunas familias privilegiadas,⁵⁵⁸ y reivindicaba para los campesinos el derecho a fraccionar los terrenos a su gusto.⁵⁵⁹

La tendencia a la vez nacional y democrática de Engels explica su posición particular en el conflicto que oponía entonces a Prusia y Francia, y que había reforzado la corriente francófoba en Prusia. Impregnado al comienzo de las ideas de la *Burschenschaft*, había conservado, aun después de orientarse hacia el liberalismo, cierta aversión por la Revolución Francesa.⁵⁶⁰ Participaba del entusiasmo nacionalista, y reclamaba, en ese mismo artículo sobre E. M. Arndt, la reconquista de los territorios de la orilla izquierda del Rin; llegó incluso a considerar la germanización de Holanda y de Bélgica como una necesidad política para la realización de la unidad de Alemania. Pero su nacionalismo no era ciego. En febrero de 1840 criticó, en su artículo sobre Platen, *La pentarquía europea*, que trataba de asegurar el predominio de las potencias contrarrevolucionarias en Europa;⁵⁶¹ en ese momento se dio cuenta de que el odio que se fomentaba contra Francia robustecía a Rusia e Inglaterra, lo cual sólo podía llevar, en

⁵⁵⁸ Cf. *ibid.*, pp. 105-106.

⁵⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 105: «Arndt se opone deliberadamente a la libertad absoluta de repartir la tierra, creyendo que el resultado sería el loteo del terreno en pequeñas parcelas que no permitirían vivir a nadie. Pero no comprende que justamente la libertad absoluta que se da a la propiedad territorial permitiría, pese a algunos pequeños estorbos, compensar estos inconvenientes. Esta libertad no puede engendrar extremos: ni la formación de grandes propiedades nobles, ni la división de la tierra en parcelas ínfimas e improductivas».

⁵⁶⁰ Cf. *ibid.*, p. 559. Fin de la carta a F. Gräber, 5 de febrero de 1840: «Don Miguel, un crápula más siniestro que todos los héroes de la Revolución Francesa [...]». Cf. *ibid.*, p. 71, artículo sobre Joël Jacoby (*Telégrafo*, diciembre de 1839): «He aquí adonde lleva la hostilidad al pensamiento libre, la oposición al poder absoluto del Estado, sea que se manifieste bajo la forma de un sansculotismo desordenado y desenfrenado o de un estúpido servilismo».

⁵⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 68 (*Telégrafo*, n.º 31, 1840): «Es una pena que estas poesías [las de Platen] no hayan aparecido unos meses antes, cuando la conciencia nacional alemana se sublevaba contra la apología de la Rusia imperial que hace *La pentarquía europea*».

definitiva, al cerco y derrumbe de Alemania, y denunció las tendencias reaccionarias que se ocultaban detrás de esas manifestaciones patrioteras.

No deseo abrir una controversia con Arndt y los otros hombres de 1813, pero me repugnan el servilismo y la falta de dignidad en los periódicos que fomentan ahora la francofobia [...]. Es lamentable que no se pueda abrir desde hace medio año un diario sin chocar con esta nueva ansia de devorar a los franceses. ¿Qué se busca con esto? Permitir a los rusos que extiendan su territorio, y a los ingleses que aumenten su poderío comercial, de modo que puedan cercar y aplastar a Alemania. El principio de estabilidad de Inglaterra y el sistema de Rusia son los mortales enemigos del progreso europeo, no Francia y su movimiento [...]. Sin duda los franceses creen que el Rin les pertenece: esto es una idea fija en ellos [...]. Contrariamente tal vez a muchos de cuyos puntos de vista participo, considero que la reconquista de los territorios de lengua alemana de la orilla izquierda del Rin constituye una cuestión de honor nacional, y que la germanización de Holanda y de Bélgica, que han renegado de nosotros, es una necesidad política [...]. Por otra parte, no seremos dignos de atraernos a los alsacianos mientras no podamos darles lo que ya poseen: una vida pública libre en un gran Estado. Sin duda se desarrollará todavía un combate entre Francia y nosotros, y se verá entonces cuál de los dos países merece tener la orilla izquierda del Rin.⁵⁶²

A pesar de todo el interés que Engels dedicaba ya a los problemas exteriores, su preocupación principal eran los problemas de política interior. Al final del mismo artículo invitaba a los alemanes a crear una Alemania unida y libre, no sólo porque —y únicamente en ese caso— tendrían el derecho de adquirir los territorios de lengua alemana que aún seguían fuera de sus fronteras, sino también, y ante todo, porque la unificación de Alemania era la precondition necesaria para la realización de todos los progresos políticos y sociales.⁵⁶³

⁵⁶² Cf. *ibid.*, pp. 106, 107, 108.

⁵⁶³ Cf. *ibid.*, p. 108: «Dejemos al desarrollo de los dos pueblos y del Espíritu

Su deseo de cooperar de forma inmediata a la creación de esa Alemania unida y libre le llevaba a participar cada vez más directamente en la lucha de los Jóvenes Hegelianos contra la reacción prusiana. Este ardor combativo se manifestó en especial en su última carta, del 22 de febrero de 1841, a F. Gräber, en la que le invita, con tono burlón, a pulverizar a Strauss, y en la que afirma su fe en la invencibilidad de la izquierda hegeliana.⁵⁶⁴

Este ardor juvenil y gozoso por el combate se expresa más netamente aún en su último artículo escrito en Bremen, *Las memorias de Immermann*, aparecido en abril de 1841 en el *Telégrafo*.⁵⁶⁵ Engels tenía

del Mundo la tarea de resolver esta cuestión [la de la posesión de la orilla izquierda del Rin], y breguemos por lograr un entendimiento de las naciones europeas que se realice a la luz del día, y por nuestra unidad nacional, que es para nosotros una necesidad primordial y constituye el fundamento de nuestra futura libertad. Mientras dure la división de nuestra patria, la vida pública, el desarrollo del régimen constitucional, la libertad de prensa y todo lo que aún podemos reclamar no serán más que vanos deseos».

⁵⁶⁴ Cf. *ibid.*, pp. 562- 563. «Entra a la lid y refuta *La vida de Jesús* y el primer tomo de la *Dogmática*, pues el peligro se vuelve más apremiante cada vez, y *La vida de Jesús* ha tenido ya más ediciones que todas las obras de Hengstenberg y Tholuck [teólogo protestante muy celebre a la sazón] reunidas [...]». Además, los *Anales de Halle* son la revista con mayor difusión en Alemania del norte; tan difundida que Su Majestad el rey de Prusia no puede prohibirla a pesar de sus deseos. La prohibición de los *Anales de Halle*, que le lanzan al rostro las peores groserías, levantaría enseguida contra él a un millón de prusianos [...]. Ya es hora de que os defendáis; de lo contrario, a pesar de los piadosos sentimientos del rey de Prusia, os reduciremos para siempre al silencio [...]. ¿No ha observado usted que la tormenta que sopla a través de los bosques derriba todos los árboles muertos, y que en lugar del antiguo diablo, relegado al desván, ha surgido el dominio de la crítica especulativa, que ya cuenta con un enorme número de partidarios? Todos los días os provocamos al combare con nuestras impertinencias y nuestros sarcasmos; irritense de una vez por todas con nuestros alfilerazos, aunque tengan el pellejo grueso, y monten el caballo de batalla [...]. Hengstenberg y Leo tienen más valor que ustedes, pero Hengstenberg ha sido tantas veces vapuleado que le duelen los riñones, y Leo ha perdido la barba en su última pelotera con los *hegelistas*, de modo que ya no puede mostrarse en público».

⁵⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 111-118.

mucha estima por Immermann; éste había fundado un teatro en Dusseldorf y en Elberfeld y, por sus ideas liberales, había entrado en conflicto con los pietistas de allí. Immermann se había apartado del romanticismo reaccionario por influencia de la Joven Alemania y se había orientado hacia el liberalismo y el realismo. En una de sus novelas, *Die Epigonen* [*Los epígonos*] describió, desde el punto de vista liberal, la lucha que se desarrollaba entonces en Alemania entre una burguesía en ascenso y el mundo feudal. Pero Engels le reprochaba su idealización de las viejas costumbres y la vida familiar patriarcal, que él mismo sufrió mucho y contra las que se sublevó en su infancia.⁵⁶⁶ A esta apología del pasado Engels oponía las aspiraciones de la juventud a la libertad y la independencia, y celebraba en términos ditirámicos la alegría de participar en el combate por la libertad.

La filosofía es la piedra de toque de la juventud; es menester asimilarla sin perder por ello el entusiasmo juvenil. El que teme internarse en el tupido bosque donde se levanta el palacio de la Idea, el que no sabe abrirse paso con su espada para despertar con un beso a la Princesa Durmiente, no es digno de ella ni de su reino. Según sus gustos, podrá convertirse en clérigo rural, comerciante, magistrado, casarse y tener hijos, pero el siglo no le reconocerá como uno de los suyos. Dedicarse a la filosofía no significa que sea preciso convertirse en Viejo Hegeliano, sumergirse en el en-sí, y el para-sí, discutir la totalidad y la inmanencia, pero no debemos rehuir el trabajo del pensamiento, pues sólo sigue siendo válido el entusiasmo que, cual águila, no teme ni las sombrías nubes de la especulación ni el aire refinado y sutil de las altas regiones de la abstracción cuando se trata de volar hacia el sol de la verdad. En este espíritu la juventud de hoy se ha adherido a la escuela de Hegel, y muchas semillas, escapadas de la envoltura árida del sistema, han germinado magníficamente en los corazones juveniles. Esto permite depositar una gran confianza en el presente, pensar que su suerte no depende de la vejez —que, en su prudencia pusilánime, vacila antes de salir fuera de los caminos trillados— sino de la juventud ardiente, generosa e indómita.

⁵⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 114.

Por eso combatimos por la libertad mientras estamos llenos de juventud, de fuerzas y de ardor [...].⁵⁶⁷

Tal era el estado de ánimo con que Engels salió de Bremen a finales de marzo de 1841. Allí había vivido dos años y medio sin encontrar estimulantes intelectuales y políticos.⁵⁶⁸ De vuelta a la casa paterna, en la que pasó unos meses, tuvo más dificultades aún —bajo la dependencia más estrecha en que se encontraba respecto de sus padres— para entregarse a una actividad política. A falta de ésta, continuó sus estudios de idiomas modernos, en especial el castellano, el portugués y el italiano, y también se ocupó mucho de música, entusiasmándose en especial por Beethoven.⁵⁶⁹

En mayo hizo un viaje a Suiza y Lombardía, y se preparó, sin muchas ganas, para cumplir con su servicio militar.⁵⁷⁰ Como voluntario, podía elegir su guarnición; escogió la de Berlín, que le ofrecía la posibilidad de estudiar en la Universidad y, sobre todo, entrar en contacto directo con los Jóvenes Hegelianos.

Partió hacia Berlín en septiembre, y en la ciudad no se encontró con Marx, que se había ido hacia unos meses en viaje a Tréveris y Bonn, donde visitaría a Bruno Bauer.

Engels frecuentó la Universidad como oyente, pues al no haberse recibido de bachiller no pudo inscribirse normalmente; pero siguió, en particular, los cursos de Michelet y de Marheineke. La proximidad del cuartel del regimiento de artillería de la guardia, en el que hacía su servicio militar, le facilitaba la asistencia a la Universidad.

⁵⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 118.

⁵⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 611. Carta a su hermana María, Bremen, 8 de marzo de 1841: «Agradezco a Dios el poder abandonar este pozo de aburrimiento en el cual no se puede hacer otra cosa que adiestrarse en el manejo de las armas, comer, dormir, beber, cortar leña, y eso es todo».

⁵⁶⁹ Cf. *ibid.*, p. 612. Carta a su hermana María, 8-10 de mayo de 1841.

⁵⁷⁰ Cf. *ibid.*, p. 616. Carta a su hermana María, del 8-10 de mayo de 1841: «Partiré sin duda, dentro de ocho a quince días, a Berlín para cumplir con mis deberes de ciudadano o, más exactamente, para hacerme exceptuar del servicio militar y volver enseguida a Barmen».

Del mismo modo que en el caso de Marx, el Club de los Doctores –con el que trabó inmediatamente relaciones–⁵⁷¹ constituyó el centro de su actividad intelectual y política en Berlín. En diciembre publicó en la revista del Club, el *Athenäum*, la primera parte de la descripción del viaje que acababa de hacer por Suiza y el norte de Italia, con el título de *A través de Lombardía. I: el paso de los Alpes*.⁵⁷²

En este relato pintoresco y vivaz de un viaje inmediatamente motivado, probablemente, por alguna contrariedad amorosa que deseaba olvidar, Engels inserta observaciones políticas que traducen sus tendencias revolucionarias.

Así, en ocasión de la descripción de la isla de Ufenau, hace un elogio entusiasta y conmovido del más valeroso campeón de la Reforma, Ulrich von Hutten, allí enterrado, y asocia en este elogio al cantor de las aspiraciones de la nueva generación, Herwegh.⁵⁷³

Engels entra al combate político en ocasión del curso de Schelling. Éste pronunció su conferencia inaugural en la Universidad el 15 de noviembre de 1841. Entre los numerosos oyentes que se apretujaban en el Aula Magna, Engels no era, por cierto, el menos apasionado. Como los otros Jóvenes Hegelianos, asignaba a este curso

⁵⁷¹ Su seudónimo «Oswald» apareció, en efecto, en el segundo semestre de la publicación del *Athenäum*, en la lista de los principales colaboradores, junto a Buhl, Köppen, Rutenberg y Meyen.

⁵⁷² Cf. *ibid.*, pp. 159-168 (*Athenäum*, n.ºs 48 y 49, 4 y 11 de diciembre de 1841). La continuación del artículo no se publicó, pues la revista fue clausurada a fines de diciembre de 1841.

⁵⁷³ Cf. *ibid.*, p. 162: «En medio del lago se alza una isla: Ufenau. Allí yace la tumba de Ulrich von Hutten. Luchar como él por la Idea libre, y así descansar de las propias luchas y fatigas, ¡qué felicidad para quien pueda recaer sobre este destino! ¡Qué felicidad ser acunado como él por el temblor de las olas verdes que vienen a golpear su tumba, como por un lejano sonido de armas, y ser custodiado como él por los Alpes, esos gigantes eternamente jóvenes, todos acorazados de nieve! Y luego está Herwegh [...] que es llevado en calidad de representante de la juventud alemana sobre esta tumba y ha presentado sus poemas, una magnífica expresión de los sentimientos que emocionan a la generación más joven. ¿Acaso no vale eso todos los sentimientos, todas las estatuas y todos los monumentos del mundo?». Cf., también, p. 162, la crítica al partido reaccionario de Zúrich.

una importancia histórica y se embriagaba con la idea de participar en un combate que, en su opinión, decidiría el futuro de Alemania.⁵⁷⁴

En sus conferencias, Schelling se esforzaba por refutar el hegelianismo con su Filosofía de la Revelación, que constituía una singular combinación de razón y fe, y que desembocaba en una mística confusa y una oscura teosofía. Esta filosofía, que defraudó a sus propios partidarios, fue violentamente atacada por los Jóvenes Hegelianos, en particular por Engels. Por la insuficiencia de sus conocimientos filosóficos Engels no estaba, a decir verdad, lo bastante armado para entrar en el combate contra Schelling. Había asimilado la filosofía de Hegel como autodidacta, y aún no conocía la doctrina de Schelling; pero esto no le incomodó demasiado, pues lo que le importaba esencialmente era atacar en Schelling al adversario político.

Su crítica de Schelling fue en primer término objeto de un artículo, *Crítica de Hegel por Schelling*, que apareció a mediados de diciembre en el *Telégrafo*,⁵⁷⁵ y más adelante lo amplió en dos folletos: *Schelling y la Revelación. Crítica del último ataque de la reacción contra la filosofía libre*, publicado en marzo de 1842, y *Schelling, filósofo en Jesucristo*, que apareció a principios de mayo de 1842 en Berlín.

Indignado por los ataques de Schelling contra Hegel, Engels tomó partido vigorosamente –en su artículo del *Telégrafo*– a favor de Hegel, al que Schelling acusaba de haber plagiado sus ideas esenciales, e invitaba Engels a toda la juventud a defender a este filósofo, que seguía encarnando para él el pensamiento libre.

⁵⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 173 (*Telégrafo*, diciembre de 1841. F. Engels, *Crítica de Hegel por Schelling*): «Si le pregunta usted ahora en Berlín, a cualquier hombre que tenga, aunque sólo sea en leve medida, conciencia del poder que ejerce el Espíritu sobre el mundo, dónde está el lugar en que se desarrolla la lucha de la influencia sobre la opinión pública en el dominio de la política y la religión, que habrá de decidir la suerte de Alemania, dicho hombre le dirá que se encuentra en la Universidad, y más precisamente en el aula n.º 6, en la cual dicta Schelling su curso sobre la Filosofía de la Revelación». Cf. F. Onken, *Friedrich Engels und die Anfänge des deutschen Kommunismus*, en *Historische Zeitschrift*, t. 123, (1921), pp. 239-246. Cf. Max Lenz, *Geschichte der Friedrich Wilhelm Universität*, t. II, pp. 42-46.

⁵⁷⁵ Cf. *Mega*, I, t. II, pp. 173-180 (*Telégrafo*, n.ºs 207 y 208).

Es indignante que Schelling haga depender de él toda la evolución filosófica del siglo, con Hegel, Gans, Feuerbach, Strauss, Ruge y los *Anales alemanes*, para después no sólo negar esta evolución, sino también difamarla, con el único propósito de valorarse a sí mismo, como algo deleznable, como un lujo superfluo del espíritu, como una curiosa mezcolanza de malentendidos y errores.

Schelling supera de hecho todos los límites cuando pide a nuestro siglo que borre cuarenta años de esfuerzos, de labor intelectual, que implica el sacrificio de los intereses más queridos, de las tradiciones más sagradas, y cuando los considera tiempo perdido en vanas búsquedas, sólo para que no parezca que él ha vivido inútilmente durante ese período. No situar a Hegel entre los grandes pensadores es una broma pesada [...] pero él le considera como su criatura y le trata como a su criado. Por último, da un poco la impresión de latrocinio intelectual [...] cuando reivindica como suyo, como su propiedad, como carne de su carne, todo lo que reconoce bueno en Hegel [...].

A nosotros nos corresponde [...] proteger la tumba del gran maestro contra estos insultos. Este combate no nos arredra. Nada podría ser para nosotros más deseable que convertirnos, por un tiempo, en Iglesia perseguida. Esto obra como tamiz de los espíritus: los buenos aguantan la prueba de fuego; en cuanto a los otros, les vemos alejarse de nuestras filas sin pena.⁵⁷⁶

Este artículo señalaría el fin de la colaboración de Engels en *Té-légrafo*. En efecto, en ese entonces rompe con Gutzkow. La causa inmediata de esta ruptura fue la protesta contra las modificaciones y supresiones que éste hacía en sus artículos. Otra razón fue, sin duda, la extrema susceptibilidad de Gutzkow, que desde 1840 no podía perdonarle a Engels el haber sido recibido por la poetisa Annette von Droste-Hulshoff. Las críticas de Engels al respecto de la Joven Alemania,⁵⁷⁷ y más aún la acentuación de sus tendencias radicales, agravaron su disputa e hicieron inevitable la ruptura. Un año más tarde,

⁵⁷⁶ Cf. *ibid.*, pp. 178-179.

⁵⁷⁷ Cf. *ibid.*, p. 121 (*Diario de la mañana*, 30 de julio de 1840. F. Engels, Bremen, *Crítica del «Ricardo salvaje» de Gutzkow*).

refiriéndose a esta ruptura en una carta a Alexander Jung, Gutzkow hablaría de Engels con palabras tan severas como injustas:

Soy yo quien tiene el triste y desdichado mérito de haber introducido a este Oswald en la literatura. Hace unos años un joven empleado de comercio llamado Engels me envió desde Bremen las *Cartas del valle del Wupper*. Las corregí, suprimí las alusiones personales demasiado llamativas, y las publiqué. Después me envió varios artículos que debí rehacer una y otra vez. De pronto empezó a protestar contra estas correcciones, estudió a Hegel, adoptó el seudónimo de Oswald y se fue a colaborar a otros diarios [...]. Así son casi todos estos jóvenes que se inician. Nosotros les enseñamos a pensar y a escribir, y su primera obra es un parricidio.⁵⁷⁸

Más aún que por los cursos de Schelling, el ardor combativo de los Jóvenes Hegelianos se veía entonces estimulado por las persecuciones que el gobierno prusiano lanzaba contra Bruno Bauer.⁵⁷⁹

La situación de Bauer en la Universidad de Bonn se había vuelto cada vez más precaria. El ateísmo en que culminó por el rechazo de todo dogma coaligó contra él a las Facultades de Teología protestante y católica, y llevó a que los estudiantes de teología boicotearan sus cursos. El 20 de agosto de 1841, el mismo día en que publicaba la primera parte de su *Crítica de los Evangelios sinópticos*, el ministro de Cultos, Eichhorn, preguntó a las Facultades de Teología si las opiniones profesadas por Bauer eran compatibles con sus funciones de docente, y si no justificaban el retiro de su licencia profesoral. Por 15 votos contra 11, se pronunciaron contra la revocación, pero con considerandos y restricciones que equivalían a una condena. Un incidente que se produjo entonces proporcionó al gobierno la ocasión buscada para librarse de Bauer. El 28 de septiembre de 1841 los Jóvenes Hegelianos de Berlín habían organizado una serenata y un

⁵⁷⁸ Cf. *ibid.*, Prefacio, p. XXV.

⁵⁷⁹ Sobre el conflicto entre Bruno Bauer y el gobierno, cf. R. Prutz, *Zehn Jahre*, t. II, cap. IV.

banquete en honor del diputado Welcker, jefe de la oposición liberal en la Dieta de Badén. Durante dicho banquete Bruno Bauer pronunció una alocución en la cual opuso, al liberalismo de Alemania del sur, que se inspiraba en la Revolución Francesa, el radicalismo político de la izquierda hegeliana, que, inspirándose en la concepción hegeliana del Estado racional, superaba a aquél, en su opinión, por su audacia.⁵⁸⁰

Esta manifestación atrajo sobre los Jóvenes Hegelianos la cólera del rey, que ordenó una investigación. Se tomaron severas sanciones: Köppen fue reprendido y, junto con Rutenberg, organizador del banquete y ya expulsado a consecuencia de su colaboración en la *Leipziger Allgemeine Zeitung*, fueron puestos bajo vigilancia policial, mientras que a Bruno Bauer se le informó de que ya no le estaba permitido continuar sus cursos en la Universidad de Bonn.⁵⁸¹

Esta medida llevó al colmo la irritación de los Jóvenes Hegelianos, quienes redoblaron, con mayor ardor, la lucha contra todos los elementos reaccionarios.

Karl Marx, cuya acción había sido hasta ese momento poco visible, empezaría entonces a tener, como Friedrich Engels, un papel de primer orden en esta lucha.

⁵⁸⁰ Cf. *Briefwechsel*..., pp. 162-163. Carta de B. Bauer a E. Bauer, 9 de diciembre de 1841: «Después de la serenata invitamos a Welcker a concurrir a una velada. Mi participación en los discursos y en las alocuciones que se dieron en esta ocasión se limitó a un brindis que pronuncié en honor de Hegel y de su concepción del Estado, sobre la cual corren todavía, en Alemania meridional, muchas ideas falsas. Aproveché el momento para declarar de qué manera la concepción hegeliana superaba en liberalismo y en audacia los puntos de vista que predominaban en Alemania del Sur». Cf. igualmente *Mega*, I, t. I², p. 265. Carta de B. Bauer a Ruge, del 24 de diciembre de 1841.

⁵⁸¹ Cf. *Geheimes Staatsarchiv, Ministerium des inneren. Politisch verdächtige Personen*, R. 77, Lit. B. n.º 180. En una carta al rey del 8 de octubre de 1841, el ministro von Rochow presenta un informe sobre esta manifestación. En su respuesta del 14 de octubre, el rey invita al ministro a poner a los organizadores bajo la vigilancia de la policía y a alejar a Bruno Bauer de Bonn. Cf. igualmente *Geheimes Staatsarchiv*, Rep. 76, VII, p. 1.

Hasta abril de 1841 permaneció Marx en Berlín, ciudad en la que no se encontraba a gusto, pues no hallaba en ella el campo de pensamiento y de acción que anhelaba. Había obtenido todo el provecho posible de la frecuentación de los Jóvenes Hegelianos berlineses, a quienes ya dominaba, y de su permanencia en esta ciudad, donde había enriquecido sus conocimientos con todos los fecundos elementos de la filosofía hegeliana.

Al irse de Berlín Marx se dirige primero a Tréveris a ver a su familia y a Jenny, con quien ya llevaba comprometido cuatro años y a quien quería desposar a la mayor brevedad posible. Los dos estaban en conflicto con sus familias: Marx con su madre, que se negaba a darle ayuda económica alguna; y Jenny con una parte de su familia, en particular con su hermanastro Ferdinand.

Movido por el deseo de lograr una situación que le permitiera casarse con Jenny y sacarla de las dificultades en las cuales estaba sumida entonces, contaba todavía con el apoyo de Bruno Bauer para ser nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Bonn.

Lleno de salud y de vigor, Marx se encontraba entonces en todo el esplendor de su juventud, y no conocía la fatiga en el trabajo, que, por lo demás, le agradaba interrumpir con placenteras diversiones.⁵⁸²

En el tercer canto de su epopeya heroico-cómica, *El triunfo de la fe*, Engels, que sólo conocía a Marx por la descripción que le habían hecho los Jóvenes Hegelianos de Berlín, traza de él este retrato, en el que aparece como una fuerza elemental y desencadenada:

⁵⁸² Cf. *Briefwechsel*, pp. 122-124. Carta de E. Bauer a B. Bauer, 11 de febrero de 1841: «Últimamente estuve con Riedel [el editor del *Athenäum*] y Marx en Charlottenburg para una gran comida en la *Burgerresouce*. Pasamos muy buen rato». Cf. *ibid.*, p. 192. Carta de B. Bauer a E. Bauer, abril de 1812: «Marx está de nuevo aquí. Hace poco he vuelto a hacer con él una excursión para disfrutar una vez más de la belleza de los alrededores. Ha sido un paseo delicioso. Como de costumbre, los dos estábamos muy alegres. En Godesberg alquilamos dos burros, y galopamos a todo correr alrededor la montaña y a través de la aldea. Los burgueses de Bonn, que andaban por allí, nos miraban con aire más escandalizado que nunca. Lanzábamos gritos de alegría, a los cuales los burros respondían con rebuznos».

Pero ¿quién avanza hacia nosotros, lleno de fogosa impetuosidad? Es un negro bien plantado, oriundo de Tréveris, un monstruo desencadenado. Con paso seguro golpea el suelo, y eleva con furor los brazos hacia el firmamento como si quisiera apoderarse de la bóveda celeste y bajarla a la tierra. Da golpes coléricos e incesantes con un tremendo puño, como si mil demonios le mesaran los cabellos.⁵⁸³

Ese vigor físico era acompañado por una potencia intelectual que le valía la admiración de todos y le permitía, a pesar de su juventud –sólo tenía entonces veintitrés años–, imponerse ya como jefe. Sabemos cuán grande era la estima que le tenían sus amigos de Berlín, en particular Bruno Bauer y Köppen. Desde su llegada a Bonn, adonde fue después de una breve estancia en Tréveris, produce en todas partes la misma impresión de poderío intelectual. Así, un joven abogado de Colonia, G. Jung, escribía a Ruge el 18 de octubre de 1841:

A pesar de ser diabólicamente revolucionario, el doctor Marx es una de las inteligencias más penetrantes que haya conocido.⁵⁸⁴

En lo que se refiere a Moses Hess, siente por él, desde el primer contacto, una admiración sin límites. Todavía bajo los efectos de la extraordinaria impresión que le había producido Marx, escribe a su amigo, el escritor B. Auerbach, el 2 de setiembre de 1841:

Tendrás el placer de conocer aquí a un hombre que se cuenta ahora entre nuestros amigos, a pesar de que vive en Bonn, en cuya Universidad enseñará muy pronto [...]. Es un hombre que me ha producido una extraordinaria impresión, a pesar de que tenemos el mismo campo de estudios; en una palabra, conocerás al más grande, mejor dicho, al único y verdadero filósofo actualmente vivo, y que muy pronto, cuando se haga conocer públicamente con sus obras y sus cursos, atraerá sobre sí las miradas de toda Alemania.

⁵⁸³ Cf. *Mega*, I, t. II, pp. 268-269.

⁵⁸⁴ Cf. *ibid.*, t. I^o, p. 262.

Este hombre supera por sus tendencias y su formación filosófica no sólo a David Strauss, sino también a Feuerbach, lo cual es mucho decir [...]. El doctor Marx —éste es el nombre de mi ídolo— es un hombre muy joven, a lo sumo de unos veinticuatro años, que asustará el golpe de gracia a la religión y la política medievales. Marx combina el espíritu filosófico más profundo y más serio con la ironía más mordaz: imagínate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel, no diré congregados, sino confundidos en una sola persona, y te harás una idea del doctor Marx.⁵⁸⁵

En este momento aparecen ya muy claras las semejanzas y también las diferencias que existen entre Marx y Engels. Contrariamente a la mayor parte de los otros Jóvenes Hegelianos, no se conformaban con una crítica teórica del pensamiento y la política reaccionarias, sino que querían transformar efectivamente el Estado prusiano. Esto explica su creciente aversión por todo lo que era romántico y utópico, y su tendencia ya muy franca a concebir y resolver, aunque de modo aún idealista, los problemas que se les presentaban en sus relaciones inmediatas con la situación política.

Los dos daban pruebas de la misma resistencia en el esfuerzo, y de la misma capacidad de trabajo; se parecían también por la seriedad y la honradez fundamentales con que tomaban posición en todos los grandes problemas, por su intransigencia hacia todo lo que les parecía injusto y falso, y por la absoluta devoción a la causa a la que se habían entregado. También les era común el don de deducir, de un conjunto de datos y hechos, las ideas generales que permitían entenderlos en su realidad profunda y fijar una justa línea de acción.

Estas cualidades comunes no excluían sus considerables diferencias en el comportamiento y en el modo de pensar.

Llevado por su temperamento y por su posición social a tomar contacto inmediato con la vida social, Engels extraía de su experiencia personal y de sus impresiones —mucho más que Marx— los elementos con los cuales forjó poco a poco su concepción del mundo.

⁵⁸⁵ Cf. *ibid.*, pp. 260-261.

Sabía sintetizar más rápidamente que Marx un vasto conjunto de ideas y de hechos, pero como no poseía la misma penetración intelectual, ni la sólida cultura filosófica de éste, dicha síntesis, que no se apoyaba —como en el caso de Marx— en un análisis profundo y preciso, era en parte un producto de la intuición, y por lo general profundizaba sus concepciones por medio de estudios teóricos sólo cuando lo impulsaban a ello necesidades de una polémica.

La facilidad con la que se movía en las cuestiones aparentemente más embrolladas y complejas no debe opacar, de todos modos, que debía su formación, como Marx, a un trabajo sostenido e intenso.

Esta facilidad explica en él cierto diletantismo, al comienzo, en el terreno filosófico, que en parte provenía de las lagunas de su instrucción, que completaría un poco al estilo de los autodidactas. A pesar de que tenía, en grado muy elevado, el sentido de la dirección que debía seguir en sus investigaciones y su acción, probablemente no habría podido llegar a una concepción nueva, tan profundizada del mundo, que aseguraba una absoluta unidad de pensamiento y acción, pues tenía menos capacidad que Marx para desarrollar sistemáticamente sus pensamientos.

Su temperamento era, asimismo, muy diferente del de Marx. Para empezar, desde el punto de vista físico: era un joven alto, rubio, muy elegante y distinguido. Nada en su naturaleza lo llevaba, como a Marx, a encerrarse en el estudio para elaborar lentamente sus nuevas concepciones, y prefería extraerlas de la observación directa de los hechos y las cosas. Muy deportista por inclinación, le gustaba la vida al aire libre y tenía un agudo sentido de los diversos aspectos del mundo sensible, lo cual se revelaba en él por sus dotes de caricaturista y su habilidad para describir en forma pintoresca y vivaz los rasgos esenciales de un paisaje o una situación.

A diferencia de Engels, Marx —físicamente menos esbelto, de ojos oscuros y cabellos negros— tenía una mayor capacidad de concentración y penetración. Más bien indiferente hacia el aspecto exterior del mundo, se interesó, por lo menos al comienzo, principalmente por las ideas. Poseía un extraordinario poder de abstracción, que le permitía penetrar como un estilete hasta el fondo de los problemas, por

medio de un análisis tan minucioso como sutil, y deducir luego, de él, nuevos puntos de vista sobre el mundo y la historia.

Esta diferencia de naturaleza y de temperamento se reflejaba en la elección de sus símbolos preferidos.

Friedrich Engels simbolizaba su deseo de liberación y de acción con el torrente impetuoso que se abre camino con una fuerza irresistible, o con la figura de Sigfrido, el de la voluntad indómita. Karl Marx, por el contrario, elegía como símbolo de sus aspiraciones a Prometeo, que encarnaba para él la lucha implacable de la Idea por la Justicia y la Verdad. La diferencia de temperamento de ambos se manifestaba también en su estilo. El de Engels era fácil, fluido, perfectamente adaptado a la expresión de ideas claras. El de Marx, por el contrario, revelaba —por su larga y pesada cadencia— una riqueza de pensamiento que lucha por llegar, lenta y progresivamente, a la plena claridad. Esto explica su predilección por la forma epigramática y las antítesis, que le permitían precisar y fijar una idea elaborada con lentitud.

En efecto, Karl Marx acababa de llegar, por una doble crítica de la filosofía de Hegel y de la filosofía crítica, a una nueva concepción tanto de las relaciones entre el hombre y el mundo como del desarrollo de la historia. Aunque se inclinaba, como los otros Jóvenes Hegelianos, a sobrestimar la influencia de las ideas en la evolución del mundo, seguía siendo fiel —contrariamente ellos— a la concepción básica de Hegel sobre la unión necesaria e insoluble de espíritu y el mundo, y se negaba a oponer, como ellos y al modo de Fichte, al Ser un Deber-Ser para determinar, arbitrariamente, la marcha de la Historia.

Su crítica de Epicuro, en la que había demostrado que el hombre, al dar la espalda al mundo, se vuelve incapaz de obrar sobre éste, le permitió discernir la debilidad esencial de la filosofía crítica y acceder a una nueva concepción de la acción igualmente alejada de la de Hegel y de la concepción de los Jóvenes Hegelianos, y basada en la idea de que el desarrollo de la historia es el resultado, no de una oposición incesante del espíritu y el mundo, sino de las relaciones recíprocas entre ambos.

La carrera universitaria le parecía a Marx cerrada por el momento –como se lo demostraban las dificultades crecientes que encontraba Bruno Bauer en Bonn– y decidió, más o menos para la misma época en que Engels se entrega deliberadamente a la acción política, participar más directamente en el combate sin tregua que Bruno Bauer se proponía llevar a cabo entonces contra el gobierno.

Con este fin se reunió, en julio de 1841, con Bruno Bauer en Bonn. Decidieron entonces publicar, en primer término, una revista más radical que los *Anales alemanes*, que juzgaban poco combativos. Con esa revista, en la cual pensaban desde marzo de 1841⁵⁸⁶ y que debía llamarse *Archivos del ateísmo*, querían disputarle a Ruge la dirección de la izquierda hegeliana, y darle a ésta un carácter más intransigente.⁵⁸⁷ En su acentuación del radicalismo político adoptaron la ideología de la tendencia extrema de la Revolución Francesa y se proclamaron la Montaña de la nueva Revolución.

El proyecto de crear una revista más radical que la suya suscitó graves temores en A. Ruge, inquieto por el futuro de sus *Anales*.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Cf. *ibid.*, p. 249. Carta de B. Bauer a K. Marx, del 31 de marzo de 1841.

⁵⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. 247. Carta de B. Bauer a K. Marx, del 28 de marzo de 1841: «El terrorismo de la verdadera teoría debe hacer tabla rasa con todo». Cf. *ibid.*, p. 153. Carta de B. Bauer a Marx, 12 de abril de 1841: «La cuestión será muy ardua de resolver. Aún no veo de dónde saldrán nuestros colaboradores [...]. Y, sin embargo, la cosa es absolutamente necesaria, pues es imposible mantener nuestras relaciones con Ruge sobre la base de su revista tal como ha sido hasta ahora y con los colaboradores con que ha contado. Actúa de modo que podamos iniciar rápidamente una nueva lucha». Cf. *ibid.*, pp. 261-262. Carta de G. Jung a Ruge, 18 de octubre de 1811: «El doctor Marx, el doctor B. Bauer y Feuerbach se asocian para fundar una revista teológico-filosófica. Es el momento en que los Ángeles deben formar un cerco alrededor del Señor, y en que Él tiene que protegerse, pues estos tres son muy capaces de expulsarlo del cielo y endilgarle además un buen proceso».

⁵⁸⁸ Cf. A. Ruge, *Briefwechsel*, t. I, p. 23. Carta de Ruge a Stahr, 8 de septiembre de 1841: «Me encuentro en muy mala situación, pues B. Bauer, K. Marx, Christiansen y Feuerbach han formado una nueva Montaña y elegido el ateísmo por bandera. Dios, la religión y la inmortalidad son derrocados de sus tronos, y se proclama que el hombre es Dios. Está por aparecer una revista atea que provocará un tremendo escándalo, si la policía la tolera.

Como Ruge acentuó el carácter radical de los *Anales alemanes*, Bruno Bauer y Karl Marx renunciaron a publicar su revista, y continuaron sus ataques en otro plano.

Se dedicaron a realizar una exposición crítica de la obra de Hegel con el propósito de mostrar su carácter profundamente revolucionario y justificar así su acción.⁵⁸⁹

Bauer empezó con una crítica de la *Filosofía de la religión* de Hegel, que le parecía capital, pues la religión era enemiga irreductible de la razón y el progreso. En noviembre de 1841, un mes después de haberse prohibido impartir sus cursos en Bonn, Bauer publicó en Leipzig, en la editorial de Wigand, un folleto anónimo intitulado *La trompeta del Juicio Final contra Hegel, el ateo y Anticristo. Un Ultimátum*.⁵⁹⁰

Bajo la máscara de un creyente, Bauer lanzaba en él un anatema contra Hegel, cuyo ateísmo denunciaba a través de una elección de citas tan juiciosa como abundante.⁵⁹¹

Pero nada puede hacerse. Junto a ella se forma un nuevo partido, por lo que tendremos: 1) los doctrinarios; 2) los partidarios de Strauss; 3) los ateos o los que consideran a Strauss un condenado creyente. Todo esto es muy bello, pero me anuncia tiempos muy duros, ya que vamos a perder –los *Anales* y yo– a todos los partidos». Christiansen tenía cátedra en la Universidad de Kiel. Cf. *Mega*, I, t. I^o. Carta de Marx a Ruge, 20 de marzo de 1842, p. 272.

⁵⁸⁹ Cf. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus der Arbeiterbewegung*, 1916, p. 335. G. Mayer, *Marx y la Segunda Parte de la Trompeta del Juicio Final*.

⁵⁹⁰ *Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*. La elección de esta forma de parodia, predilecta de los polemistas alemanes entre los siglos XVI y XVIII, se explica por el hecho de que permitía atacar más fácilmente al adversario mediante la ficción de estar de acuerdo con él. F. Engels utilizaría esta misma forma en su poema *El triunfo de la fe*, dirigido contra Schelling, y se sabe que *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana* fueron concebidas, al principio, como parodias de esta clase.

⁵⁹¹ Cf. *Die Posaune des Jüngsten Gerichts*, cap. I: Las relaciones religiosas consideradas como relaciones con la sustancia esencial; cap. II: El fantasma del Espíritu del Mundo; cap. III: El odio contra Dios; cap. IV: El odio contra el estado actual de las cosas; cap. V: La admiración por los franceses y el odio y el desprecio por los alemanes; cap. VI: La destrucción de la religión; cap. VII: El odio contra el judaísmo; cap. VIII: La preferencia por los griegos; cap. IX: El odio contra la Iglesia; cap. X: El desprecio por las Sagradas Es-

Mostraba la forma en que, mediante la reducción de Dios a la Idea Absoluta, y de los dogmas a la filosofía, Hegel reducía la religión cristiana a un vago panteísmo y, por lo mismo, lo llevaba al ateísmo; de paso subrayaba que los verdaderos discípulos del maestro no eran los Viejos Hegelianos, sino los Jóvenes Hegelianos, y que esta revolución de alcance incalculable nacería de la filosofía de Hegel cuando se descubriera su verdadero sentido.⁵⁹²

Del mismo modo que en su crítica de los Evangelios, Bruno Bauer deformaba el hegelianismo, transformando la Idea hegeliana en Conciencia universal, a la cual convertía en el elemento motor del mundo, y utilizaba esta deformación para realizar, so pretexto de una condenación virulenta de ateísmo hegeliano, una exposición de su propia doctrina.

Al extraer todas las consecuencias de la Filosofía crítica, cuyos principios generales había esbozado en su análisis de los Evangelios,

crituras y la Historia Sagrada; cap. XI: La religión considerada como producto de la autoconciencia; cap. XII : La disolución del cristianismo; cap. XIII: El odio contra la erudición y el uso del latín; p. 35: «Cualquiera que se proponga revelar y denunciar el ateísmo inherente al sistema de Hegel debe rendir homenaje al hombre que fue el primero en tener el valor de levantarse públicamente contra esta filosofía impía, de atacarla abiertamente y de llamar la atención de los gobiernos cristianos sobre el peligro que esta filosofía representa para el Estado, la Iglesia y la moral. Este hombre es Leo».

⁵⁹² Cf. *ibid.*, p. 45: «No se debe creer que esta banda contra la cual tiene que combatir ahora el Estado cristiano tenga otro principio y reconozca otra doctrina que no sea la del torvo Maestro. La Nueva Escuela es, en verdad, fundamentalmente distinta de la que el Maestro había reunido en su derredor; ha prescindido de todo pudor y toda creencia en Dios. Ella combate abiertamente y sin reservas al Estado y a la Iglesia; después de haber derribado el signo de la cruz, quiere derribar el trono. La antigua Escuela no parecía capaz de cometer tales actos y de tener semejante mentalidad. Pero fue sólo una pura apariencia, o, mejor dicho, el producto de un puro azar, el que se mostrase más reservada y más moderada, y el que no diera pruebas de una energía tan diabólica. En lo que se refiere al fondo mismo de la cuestión, se ve, si nos remontamos al principio y a la verdadera doctrina del Maestro, que los nuevos discípulos no han añadido nada nuevo, que no han hecho otra cosa que apartar el velo transparente con que el Maestro envolvió a veces sus tesis, y revelado el sistema en toda su desnudez». Cf. *ibid.*, p. 13.

subrayaba el papel primordial de la Conciencia universal en la marcha de la Historia.

Comprobaba, en primer lugar, que la Idea Absoluta de Hegel no era otra cosa que la Conciencia que el Espíritu adquiere de sí mismo, al exteriorizar su esencia en el mundo.⁵⁹³

Esta Conciencia universal, que es tan sólo el Espíritu humano concebido en su generalidad, es la realidad esencial, el principio fundamental, creador y regulador del mundo.

Hegel habla a menudo del Espíritu del Mundo, y parece considerar a éste una potencia real [...]. Pero en realidad el Espíritu del Mundo sólo llega a ser una realidad en el espíritu de los hombres, y no es otra cosa que el concepto del Espíritu que llega a la autoconciencia y realiza su esencia en el desarrollo de la historia. El Espíritu del Mundo no tiene un dominio propio [...]. La Conciencia universal es la sola potencia del mundo, y la historia no tiene otro sentido que el devenir y el desarrollo de dicha conciencia.⁵⁹⁴

En su desarrollo dialéctico infinito, la Conciencia universal no está ligada, como la Idea hegeliana, a una realidad concreta, a una sustancia que, por principio, es limitada y finita, y que sólo es el instrumento del cual se sirve para realizar, en forma cada vez más perfecta, su esencia. Como el Yo de Fichte, la Conciencia universal progresa destruyendo sin cesar la realidad que crea. En cuanto se realiza en una sustancia y adquiere en ella una forma determinada, esta forma constituye para ella un límite, un obstáculo del cual debe desembarazarse y liberarse a fin de poder progresar nuevamente.

⁵⁹³ Cf. *ibid.*, p. 59: «El Espíritu Absoluto se relaciona consigo mismo en el Espíritu finito [...]. Éste no es más que la forma fenoménica que se ha dado a lo Universal, y resulta de una diferenciación que lo Universal pone necesariamente en el interior de sí mismo, pues sólo puede manifestarse por el Espíritu finito, y sólo puede adquirir conciencia de lo que es dándose ese carácter finito, esa delimitación de sí mismo».

⁵⁹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 67, 69, 70.

Vamos más lejos, y pretendemos mostrar que el propio Hegel ha suprimido esta concepción de la religión ligada a una sustancia, y ha sacrificado al Yo lo Universal que, en esta concepción, parecía oponérsele como un poder independiente, integrándolo en la Autoconciencia. Por esto, solo la Autoconciencia del hombre adquiere un carácter de totalidad, y a ella pertenece la Universalidad, que parecía ser un atributo de la sustancia. La sustancia es sólo el fuego momentáneo en el cual el Yo sacrifica lo que tiene de limitado, de finito. El término del desarrollo no es la sustancia, sino la Autoconciencia, que se presenta como infinita e integra en ella, como si constituyera su esencia, la universalidad de la sustancia. La sustancia es sólo el elemento que absorbe en sí lo que el Yo tiene de limitado, de finito, y que se convierte después en el objeto de la infinita Autoconciencia.⁵⁹⁵

Como toda sustancia no es más que la manifestación, la realización pasajera de la Conciencia universal, resulta que cada forma religiosa, filosófica, política o social que adopta en el curso de su desarrollo sólo se justifica por un tiempo. Cuando se perpetúa se opone al progreso de la Conciencia universal; como de este modo se vuelve necesariamente irracional, debe ser remplazada por una forma nueva y más elevada. Esto es obra de la crítica que, al eliminar de lo real los elementos irracionales, determina el desarrollo incesante de la Conciencia universal y es, así, el instrumento esencial del progreso.

La filosofía es así la crítica de lo que existe [...]. Hay que distinguir lo que es de lo que debe ser, lo único que es verdadero y justificado, lo único que tiene el derecho de afirmarse y adquirir el poder y el dominio [...]. La filosofía debe convertirse así en acción, en oposición práctica [...]. Esta oposición debe ser seria, profunda, resuelta, no tener miramientos con nada y plantearse el objetivo de derrocar el estado de cosas presente [...]. Asimismo, debe extender su acción al dominio político y atacar y conmover sin lástima a las instituciones existentes cuando éstas no responden ya a su concepto.⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 63-64.

⁵⁹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 82-83.

En *La trompeta del Juicio Final*, Bruno Bauer subrayaba más claramente que en su *Crítica de los Evangelios* la importancia y el papel de la crítica en la marcha de la historia.⁵⁹⁷

La acción de la crítica no debía, a su juicio, ejercerse principalmente en el terreno político y social, que le parecía secundario, sino contra la religión que, por su oposición a la razón y a la ciencia, era el principal obstáculo para el progreso de la Conciencia universal.

Al subrayar más claramente la necesidad del desarrollo dialéctico de la Conciencia universal y al negar a toda sustancia, a toda forma definida, el derecho de encarnarla definitiva y absolutamente, la filosofía crítica destruía por completo el sistema conservador de Hegel.

Al disociar, por otra parte, el pensamiento del Ser, mediante la oposición constante que establecía entre la Conciencia y la Sustancia, quebraba la unión indisoluble fijada por Hegel, en el Espíritu objetivo, entre la idea y la realidad concreta, reducida a no ser otra cosa que la expresión pasajera y continuamente cambiante del Espíritu, y hacía renacer el antagonismo fichteano entre el Ser y el Deber-Ser, ásperamente combatido por Hegel.⁵⁹⁸

A través de esta reducción del Espíritu –separado de tal modo de lo real– a la Conciencia, y por la oposición incesante entre la Conciencia y la Sustancia, la filosofía crítica volvía al idealismo absoluto, que determinaba una transformación profunda de la dialéctica.

Trasladado al terreno de la Conciencia, en lugar de ser integrado en lo real, el desarrollo dialéctico no se hacía ya en virtud de una necesidad inmanente, ni teleológica, para la realización de un fin moral (como en Fichte), sino por una necesidad de pura forma, derivada del carácter de negatividad absoluta asumido por el pensamiento.

⁵⁹⁷ Cf. B. Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*, Leipzig, 1841, t. I, Prefacio, p. XXI: «La crítica es, por un lado, el acto supremo de una filosofía que por ella se libera de la determinación positiva que limita su universalidad, y, por otro lado [...] la condición necesaria sin la cual dicha filosofía no puede elevarse al último término de la universalidad».

⁵⁹⁸ Cf. Hegel, *Enciclopedia*, p. 129.

La antítesis, que en Hegel tenía un valor positivo, en cuanto expresaba un aspecto positivo de lo real, tendía, en los hechos, a adquirir un carácter de pura negación y de dar así a la dialéctica el aspecto de un movimiento formal, abstracto, desprovisto de contenido real, que lo llevaba a transformar las oposiciones de lo real en contradicciones lógicas y a resolverlas por la sola actividad del espíritu, por una crítica que tenía su razón de ser en sí misma y que sólo podía conformarse con un eterno cambio.

Así disociada de lo real, la crítica se convertía en un fin en sí, en un puro juego del Espíritu, que no buscaba tanto la transformación de la realidad cuanto su constante destrucción.

Esta transferencia de la evolución del Mundo al seno de la Conciencia aislada de lo real y opuesta a aquél, hacía de ella una categoría abstracta, una fuerza en sí que se desarrollaba fuera de los objetos creados por ella, y que debía llevar necesariamente a Bruno Bauer a atribuirle un carácter subjetivo. En efecto, situada fuera y por encima de lo real, la Conciencia universal debía tender a confundirse con la Conciencia individual, con el Yo, que se convertía en el elemento determinante de la marcha de la Historia.⁵⁹⁹

Esta tendencia al idealismo absoluto y al subjetivismo enfrentaría a Bruno Bauer no sólo contra Hegel, sino también contra Feuerbach.

Ambos reducían a Dios y la Idea Absoluta al hombre, pero mientras Bauer llegaba a un idealismo absoluto, Feuerbach, invirtiendo este idealismo, lo remplazaba por un materialismo que convertía a la Naturaleza y al hombre, concebidos en su realidad concreta, en la esencia del Mundo.

Esta tendencia al subjetivismo, que llevaría a una parte de los Jóvenes Hegelianos a un individualismo anarquista, se explicaba por su situación social, que, dada su impotencia para la acción, tendía a hacerles exagerar la importancia de las ideas y creer que por la sola acción del espíritu se puede transformar el mundo. Esta tendencia

⁵⁹⁹ *Die Posaune des jüngsten Gerichts*: «Sólo el Yo es para ella [la Conciencia universal] la verdadera sustancia, pero el Yo que tiene el orgullo diabólico de presentarse como Autoconciencia universal e infinita».

respondía además al carácter de Bruno Bauer, quien se interesaba menos por la realización de las ideas mediante la transformación efectiva del mundo que por el juego abstracto de la dialéctica.

Esta tendencia al idealismo absoluto y al subjetivismo, que estaba en germen en la Filosofía crítica, no se manifestaba aún en sus consecuencias prácticas, por lo menos en B. Bauer, quien tomaba entonces muy en serio el combate que llevaba a cabo valerosamente y que le hacía tratar con bastante aspereza a los Jóvenes Hegelianos de Berlín, que ya se inclinaban hacia el escepticismo y el diletantismo.⁶⁰⁰

La trompeta del Juicio Final tuvo un éxito notable.⁶⁰¹ Ruge, en particular, saludó en ella la ruptura definitiva de la religión con la filosofía y su transformación en humanismo, creyendo que coincidía, en sus conclusiones, con la crítica de Feuerbach.⁶⁰² Su éxito fue tanto más grande porque todo el mundo, al inicio, compró la máscara de ortodoxia tras la cual se había protegido Bauer. Pero muy pronto se supo quién había sido el autor, y que Marx había colaborado en él.⁶⁰³

⁶⁰⁰ Cf. *Briefwechsel*, pp. 159-160. Carta de B. Bauer a E. Bauer, 6 de diciembre de 1841: «Hago lo que puedo por hacer avanzar nuestra causa. Espero que la segunda parte de *La trompeta*, en la que estoy trabajando mucho, contribuya a ello. Sin duda esta tarea me ocupará hasta fines de enero [...]. La obra mostrará al público que nuestra intención no era simplemente la de divertir a la gente. Por lo demás, ello no corregirá a los lectores del *Athenäum*, que con su inteligencia ya están enterados de todo y creen solucionar una cuestión con una simple broma tonta. Una frase ingeniosa les ha parecido suficiente para liquidar la primera parte de *La trompeta*, que no ha sufrido mucho por ello; finalmente se mostrarán lo bastante brutos para no tomar en serio los resultados obtenidos».

⁶⁰¹ Cf.: *Anales alemanes*, 22 de diciembre de 1811: *La trompeta del Juicio Final*; *Athenäum*, 20 de noviembre de 1841, n.º. 46. E. Meyen, *La trompeta del ateo*.

⁶⁰² Cf. Ruge, *Briefwechsel*, t. I, p. 249. Carta de Ruge a Fleischer, 13 de diciembre de 1841: «¿Ha leído usted *La trompeta*? Es un libro de suma importancia, ante todo política, que justifica y vuelve irremediable la ruptura de la filosofía con todo el positivismo. Así como el cristianismo se orienta hacia el catolicismo, la filosofía marcha hacia el humanismo».

⁶⁰³ Cf. *Mega*, I, t. I², p. 262. Carta de G. Jung a Ruge, 29 de noviembre de 1841: «¿Ha leído *La trompeta* contra Hegel? Si aún no, puedo decirle, en secreto, que es de Bauer y Marx. Me he reído a carcajadas al leerla».

Parece que la colaboración de Marx fue pequeña; por otro lado, en cuanto se supo el nombre del autor la obra fue atribuida sólo a Bauer. Mucho menos versado que él en las cuestiones religiosas, la colaboración de Marx se limitó sin duda a una modesta contribución, hecha de muy buena gana, pues veía en esta obra, además del folleto político, una farsa divertida, una hermosa mistificación literaria que probablemente le produjo, como a Bauer, mucho deleite.

Alentados por el éxito de *La trompeta del Juicio Final*, Bauer y Marx decidieron continuar con su crítica del sistema de Hegel, y mostrar que su filosofía del arte y su filosofía del derecho tenían el mismo carácter revolucionario que su filosofía de la religión.

Marx, que esta vez encararía una buena parte de la tarea común, se puso resueltamente a trabajar en la redacción de la nueva obra, que se intitularía: *El odio de Hegel contra el arte religioso y cristiano, y su destrucción de todas las leyes positivas del Estado*.⁶⁰⁴ Como Marx tendía, por naturaleza, a profundizar en todas las cuestiones, emprendió —antes de iniciar la redacción del libro— un estudio del arte y la historia de las religiones, e hizo un análisis de la *Filosofía del derecho* de Hegel.⁶⁰⁵

Por este motivo, la segunda parte de *La trompeta del Juicio Final* no fue concluida con tanta rapidez como la primera, que Bruno Bauer redactó en diez días. A fines de diciembre de 1841 debía estar, sin embargo, más o menos terminada, pues Bauer escribió a Ruge para comunicarle que había concluido su parte y que Marx estaba dando los últimos toques a la suya.⁶⁰⁶ Pero en ese momento *La trompeta del*

⁶⁰⁴ En una nota de *La trompeta del Juicio Final* (p. 163) B. Bauer anunciaba la publicación de la segunda parte de la obra bajo el título de *Hegel Hass gegen die religiöse und christliche Kunst und seine Auflösung aller positiven Staatsgesetze*.

⁶⁰⁵ Cf. *K. Marx. Chronik seines Leben*, Moscú, 1934, p. 9. Cf. *Mega*, I, t. I^o, p. 264. Carta de B. Bauer a Ruge, 6 de diciembre de 1811: «Mi colaborador, Marx, sigue trabajando siempre en *La trompeta* contra el último baluarte del demonio. Va a ser una obra muy profunda».

⁶⁰⁶ Cf. *Mega*, I, t. I^o, p. 265. Carta de B. Bauer a Ruge, Bonn, 24 de diciembre de 1811: «Mientras espero la segunda parte de *La trompeta*, cuyo texto ya está terminado, he puesto fin hoy a la parte que me corresponde y Marx sólo tiene que pasar en limpio la suya. Esta obra presentará nuevamente los problemas y mostrará al público hasta qué punto es seria».

Juicio Final fue prohibida, la edición confiscada en Prusia, y el editor Wigand vaciló en publicar la continuación.⁶⁰⁷ Mientras tanto, el padre de la novia de Marx, el barón von Westphalen, cayó gravemente enfermo, y Marx volvió a Tréveris, donde permaneció hasta abril de 1842, y renunció a terminar su trabajo.

Bruno Bauer terminó solo el libro,⁶⁰⁸ que redujo a la sola crítica de la concepción hegeliana de la religión y del arte, y apareció el 1 de junio de 1842, en Leipzig, con el título de *La doctrina religiosa y estética de Hegel juzgada desde el punto de vista de la fe*.⁶⁰⁹

El libro se componía de dos partes. En la primera criticaba nuevamente la *Filosofía de la religión* de Hegel, pero como el tema había quedado casi agotado en *La trompeta del Juicio Final*, agregaba muy poca cosa a su argumentación. En la segunda parte mostraba que Hegel, no conforme con atacar la religión cristiana en su parte dogmática, la acusaba de ser hostil al arte. De hecho, no se hablaba mucho de arte en esta segunda parte, que, como la primera, se refería esencialmente a la religión.⁶¹⁰

Como en el prefacio se decía que el libro era la obra de dos autores⁶¹¹ se ha pretendido que Marx fue el redactor de la segunda parte.⁶¹² A esto se puede objetar⁶¹³ que Marx estaba enfermo en el momento en que debió haber enviado su manuscrito⁶¹⁴; que el 5 de

⁶⁰⁷ Cf. *ibid.*, pp. 265-266. Carta de B. Bauer a Marx, 26 de enero de 1842.

⁶⁰⁸ Cf. *ibid.*: «Mañana o pasado enviaré mi manuscrito: también he redactado íntegramente el Prefacio. Ahora solo tienes que enviar el tuyo».

⁶⁰⁹ *Hegels Lehre von der Religion und Kunst von Standpunkt des Glaubens beurteilt*.

⁶¹⁰ Esta segunda parte se intitulaba *El odio de Hegel contra la Historia Sagrada y el arte de los escritores sagrados*. Estaba compuesta de 6 capítulos: I. El mundo sagrado, II. Los defectos de las distintas artes. III. La redacción de la Historia Sagrada, IV. La explicación mítica de la Historia Sagrada, VI. La absorción de la religión por el arte.

⁶¹¹ Cf. *Hegels Lehre...*, p. 2: «Nos distribuimos la tarea de tal modo que cada uno ha redactado una de las dos partes en que se divide la obra».

⁶¹² Cf. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus der Arbeiterbewegung*, VII, 1916, pp. 352-363. G. Mayer, *Marx y la segunda parte de la Trompeta*.

⁶¹³ Cf. *ibid.*, VIII, pp. 389-395. Respuesta de M. Nettelau, *Marx Analecten*.

⁶¹⁴ Cf. *Mega*, I, t. I^o, p. 267. Carta de Marx a Ruge, 10 de febrero de 1842.

marzo de 1842, es decir, en el momento en que el libro empezaba a imprimirse, ofreció a Ruge un largo artículo sobre el arte cristiano,⁶¹⁵ y que el 20 de marzo tenía intenciones de transformar completamente dicho artículo, a fin de eliminar su estilo de parodia y darle un tono más serio.⁶¹⁶ Por lo demás, las dos partes revelan una unidad de pensamiento y estilo, un conocimiento profundo de la Biblia y una virtuosidad en el manejo de las citas que señalan a B. Bauer como único autor. El hecho de que haya mencionado a un colaborador en su Prefacio se explica por la creencia de que Marx haría llegar al editor, a tiempo, la parte del libro que le había sido encomendada.

Este libro marcó el fin de la colaboración entre Bauer y Marx, que no compartía las concepciones de aquél sobre el papel de la Conciencia en el desarrollo del mundo y sobre la importancia de la crítica religiosa en él. Aunque admitía, con Bauer, la necesidad de dar a la doctrina hegeliana un carácter revolucionario, se negaba a reducir la acción a una crítica puramente negativa y a creer que la transformación del mundo podía realizarse por la Conciencia que, aislada de lo real, se condenaba a no poder actuar sobre él. Creía, con Ruge, que esa transformación no podía ser el resultado de una crítica teórica abstracta, limitada al dominio religioso, sino de una crítica adaptada a la realidad política y social, que llevara a la acción práctica. Se apartaba cada vez más de los problemas estéticos y religiosos, y se sentía cada vez más atraído por la lucha política. Tal deseo de acción, que le alejaba de Bauer y de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, le aproximaba a Ruge y muy pronto le arrastraría decisivamente a la actividad política.

En lugar de concluir el artículo sobre el arte cristiano, que le había propuesto a Ruge, escribió un artículo sobre la censura, que envió el 10 de febrero de 1842 a los *Anales alemanes*.⁶¹⁷

⁶¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 268. Carta de Marx a Ruge, 5 de marzo de 1842.

⁶¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 271-272. Carta de Marx a Ruge, 20 de marzo de 1842

⁶¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 151-173. Cf. *ibid.*, p. 260. Carta de Marx a Ruge, 10 de febrero de 1842: «Me tomo la libertad de presentar, a través de la crítica adjunta, una pequeña contribución a los *Anales alemanes*».

Este artículo, que marcó su entrada en la vida política, era una crítica de las instrucciones que Federico Guillermo IV había dado a los censores el 24 de diciembre de 1841.

El edicto del 18 de octubre de 1819, que reglamentaba la censura y se inspiraba en las decisiones del Congreso de Karlsbad contra los «demagogos», suprimía en la práctica toda libertad de prensa. En su deseo de administrar el reino de una manera patriarcal, Federico Guillermo IV quería que la opinión de sus súbditos llegara hasta él por intermedio de la prensa. Ello le llevó a prescribir una atenuación de la censura. Sin embargo, como no deseaba conceder una verdadera libertad de prensa, suprimió en los hechos las concesiones que hacía, al prohibir a la prensa la difusión de teorías «falsas y nefastas». Al mismo tiempo —y revelando así cuál era la naturaleza de su liberalismo— adoptó severas medidas en relación con la prensa opositora: después de prohibir, en junio de 1841, los *Anales de Halle*, suprimió el *Athenäum* en diciembre, es decir, en el momento mismo en que daba sus nuevas instrucciones a los censores.

Estas instrucciones, que sólo contenían vagas prescripciones por las cuales se invitaba a los censores a suprimir solamente las críticas «engañosas y hostiles», provocaron entre los intelectuales liberales, en particular entre los Jóvenes Hegelianos de Berlín, un verdadero entusiasmo. Amordazados hasta entonces por la censura, vieron en ella las premisas de la plena libertad de prensa, que les parecía la condición necesaria de todo progreso. Así L. Buhl escribía:

Aceptemos lo que se nos brinda de modo inesperado, y considerémoslo una seria conquista. Aprovechemos el favor del momento, aun en el caso de que más tarde resulte ser una gran ilusión; es un episodio hermoso y grande, como uno de los muchos que forman una bella vida y una hermosa historia para un pueblo [...]. Ante nosotros se abre un período de educación política; aún no se nos ha declarado mayores de edad, pero al menos tenemos ocasión de demostrar ahora que nuestro largo aprendizaje no ha sido inútil.⁶¹⁸

⁶¹⁸ Cf. L. Buhl, *Der Beruf der preußischen Presse*, Berlín, 1842, pp. 3-4. (Citado

Marx, que no compartía este entusiasmo, demostraba en su artículo que las disposiciones en apariencia liberales de estas instrucciones sólo servían para disimular la incompatibilidad básica entre la libertad de prensa y la censura, y quería desenmascarar la hipocresía de estas medidas seudoliberales para reforzar el ardor combativo de cuantos luchaban por el progreso. El vicio capital de estas instrucciones era que no se atacaba la raíz misma del mal: la censura; de ahí su carácter falaz, que aparecía en cada uno de sus artículos. Así, por ejemplo, autorizaban la búsqueda de la verdad, pero la deseaban limitada, modesta, lo que equivalía, según Marx, a prohibirla, pues lo propio de esta búsqueda es que no reconoce ni admite límites.

Si la modestia se convierte en el carácter propio de la investigación, ello significará, entonces, que se teme a la verdad más que al error. Inspirar el temor de llegar a un resultado es un medio vergonzante para entorpecer todo paso hacia adelante: es una medida preventiva contra la verdad.⁶¹⁹

Lejos de atenuar la censura, estas instrucciones constituían en realidad una agravación de la misma, pues añadían nuevas restricciones a las antiguas. En efecto, mientras el antiguo edicto, de inspiración racionalista, se limitaba a prohibir la crítica de los principios generales de la religión, las nuevas instrucciones, de inspiración pietista, vedaban la crítica «frívola u hostil» de la religión cristiana, lo cual suprimía en la práctica toda crítica, puesto que ella sólo podía ser frívola, es decir, superficial u hostil, o sea, dirigida contra el principio mismo, contra la esencia de la religión.⁶²⁰

por B. Bauer, *Der Aufstand und Fall des deutschen Radicalismus vom Jahre 1842*, t. 1, p. 29.) Cf. *La gaceta renana*, 25 de enero de 1842: «Las nuevas instrucciones sobre la censura nos han llenado de alegría, valor y confianza. Es verdad que aún no hemos obtenido la libertad de prensa, pero tenemos ahora un decreto que, si se comprende y aplica debidamente, abrirá el camino para un gran progreso de la vida política».

⁶¹⁹ Cf. *Mega*, I, t. I², pp. 153-154.

⁶²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 158-159.

Por otra parte, al conservar las prescripciones del antiguo edicto, las instrucciones desembocaban en contradicciones insolubles. La prohibición de mezclar la religión a la política, que se justificaba en el antiguo edicto, contradecía, en efecto, los principios del Estado cristiano, sometido a la autoridad eclesiástica, puesto que, por la separación así establecida entre la política y la religión, limitaba el poder y la acción de la Iglesia.

Si hacen ustedes penetrar la religión en la política, cometen un abuso intolerable e impío, pues imponen a la religión la actitud que debe adoptar en el terreno político. El que por el camino de la religiosidad se une a la religión debe concederle un poder decisivo en todas las cuestiones.⁶²¹

Lo mismo puede decirse de la prescripción impuesta al censor, en el sentido de que debía suprimir todo lo contrario a la moral. Esta prescripción atentaba, por cierto, contra la religión, pues permitía suponer que la moral es independiente de la religión y que sus principios son diferentes, cosa incompatible con la noción del Estado cristiano.

El legislador específicamente cristiano no puede admitir que la moral constituya un dominio sagrado, independiente de la religión, pues entonces reduce la esencia de la moral a la religión.⁶²²

Además de las agravaciones que representaban y de las contradicciones que encerraban, estas instrucciones tenían también el grave peligro de abolir toda regla estricta, todo criterio objetivo, remplazándolos por el juicio subjetivo y, por lo tanto, arbitrario del censor. En efecto, recomendaban al censor que tomara en cuenta, ante todo, la tendencia del escritor, y esta censura de la tendencia, que suprimía

⁶²¹ Cf. *ibid.*, p. 160.

⁶²² Cf. *ibid.*, p. 161.

en la práctica toda garantía para éste, se convertía en un instrumento cómodo para suprimir toda libertad de prensa.⁶²³

La omnipotencia que se le otorgaba al censor era tanto más peligrosa si se piensa que se le atribuían, *a priori*, todas las cualidades.

Inspirándose a la vez en Hegel y en Feuerbach, Marx reprochaba al gobierno que atribuyera al censor, como individuo, una perfección que sólo pertenece a la colectividad, a la prensa, que representa la Idea en su forma no particular, sino general:

La verdadera inmodestia consiste en atribuir a los individuos particulares la perfección de la especie. El censor no es sino un individuo particular, mientras que la prensa responde a la especie [...]. Suponen ustedes un funcionario capaz de actuar impersonalmente, sin resentimientos, sin pasión, sin ceguera y sin debilidades humanas, a la vez que sospechan que lo impersonal, las Ideas, pueden estar llenas de espíritu de intriga y de bajeza.⁶²⁴

Adoptando un tono irónico, burlón y amargo a la vez, Marx pregunta al gobierno por qué en vez de emplear tales talentos para censurar a los malos periódicos, no los utiliza para redactar una prensa oficial que no podría dejar de ser perfecta.

Un Estado que posee tales perfecciones, ¿acaso no derrocha inútilmente sus esfuerzos?; ¿acaso obra razonablemente cuando encomienda a estos hombres la vigilancia de una prensa mala, cuando pone la perfección [de los censores] al servicio de la imperfección [de los escritores]?⁶²⁵

⁶²³ Cf. *ibid.*, pp. 161-162. «La tendencia se vuelve para ella [para la censura] el criterio esencial, el principio fundamental, en tanto que la palabra tendencia no aparece siquiera en el antiguo edicto. Las nuevas instrucciones tampoco dicen en que consiste [...]. Las leyes que hacen no ya del acto en cuanto tal, sino de la mentalidad de su autor, el criterio esencial, equivalen en la práctica a sancionar la ausencia de legalidad».

⁶²⁴ Cf. *ibid.*, pp. 164-165.

⁶²⁵ Cf. *ibid.*, p. 161.

Y llegaba a la conclusión de que las instrucciones, lejos de atenuar la censura, no harían más que agravarla, puesto que, siendo mala en sí, la censura no debía ser atenuada, sino suprimida.⁶²⁶

En este artículo, que, con su espíritu intransigente y enemigo de toda transacción, desenmascara el seudoliberalismo de las instrucciones, se manifestaban ya las brillantes cualidades de polemista de Marx, y en particular su arte para destruir la tesis adversa, reduciéndola a una contradicción y subrayando esta contradicción mediante una fórmula impresionante de carácter antitético.⁶²⁷

En la carta que envía a Ruge el 10 de febrero de 1842, le ruega que acelere la impresión de este artículo, pues teme, dice, que el censor censure su propia censura.⁶²⁸ Sus presentimientos no le engañaban. En su respuesta del 25 de febrero, Ruge le dice, en efecto, que la censura que pesaba sobre los *Anales alemanes* hacía imposible la publicación de su artículo.⁶²⁹

Impedido por la grave enfermedad del barón von Westphalen, que fallecería el 3 de marzo, y por la agravación de las divergencias con su madre, en cuya casa ya no habitaba, además de estar enfermo él mismo por entonces, sólo había podido trabajar, durante el mes de enero, en su artículo sobre la censura, a pesar de las exhortaciones de Bruno Bauer, que le instaba a terminar la parte del libro que debía redactar.⁶³⁰

⁶²⁶ Cf. *ibid.*, p. 173: «La cura radical de la censura sería su abolición».

⁶²⁷ Cf. *ibid.*, p. 165: «La censura de la tendencia y la tendencia de la censura son un regalo de las nuevas instrucciones liberales».

⁶²⁸ Cf. *ibid.*, p. 173.

⁶²⁹ Cf. *ibid.*, Carta de Ruge a Marx, 25 de febrero de 1842: «Al mismo tiempo que me llegaba su artículo sobre la censura, la censura prusiana de la tendencia entraba en acción contra los *Anales alemanes*. Desde hace ocho días el censor suprime todo lo que es una “mala tendencia”, y ya puede usted imaginar adónde llega. Su artículo se ha hecho imposible: se rechaza todo lo que tiene que ver con B. Bauer, Feuerbach o conmigo».

⁶³⁰ Cf. *ibid.*, p. 266. Carta de B. Bauer a Marx, 26 de enero de 1842.

Como no había abandonado aún toda esperanza de llegar a ser profesor de filosofía, pensó en hacer imprimir con tal fin su tesis y redactó un nuevo prefacio.⁶³¹

Al restablecerse de su enfermedad prosiguió sus estudios sobre historia de la religión y del arte, e hizo proyectos de escribir una crítica del libro de W. Vatke, *La libertad humana en sus relaciones con el pecado y la gracia divina*, y del libro de K. Bayer, *Consideraciones sobre el concepto del espíritu moral*, pero no llevó a la práctica estos proyectos.⁶³²

A inicios de marzo responde a Ruge –que le había anunciado su intención de publicar en Suiza, bajo el título de *Anekdotia Philosophica*, los artículos de los *Anales alemanes* que habían sido censurados⁶³³– que aprobaba este proyecto, y a la vez, le proponía dos artículos: una crítica del arte cristiano, que en principio estuvo destinada a ser la segunda parte de *La trompeta del Juicio Final*, y una crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, en la que se proponía demostrar que la clave fundamental de esta filosofía, la monarquía constitucional, era una institución viciada por contradicciones internas.⁶³⁴

⁶³¹ Cf. *ibid.*, p. 327.

⁶³² Cf. *ibid.*, p. 267. Carta de Marx a Ruge, 10 de febrero de 1842.

⁶³³ Cf. *ibid.*, pp. 267-268. Carta de Ruge a Marx, 25 de febrero de 1842: «He reunido un conjunto de artículos bonitos y mordaces, que constituyen una buena bofetada a la censura, y deseo saber si me permitirá publicar su artículo en Suiza, junto con los otros artículos censurados, con el título de *Anekdotia Philosophica* de Feuerbach, Bauer, Ruge y otros, si no quiere usted que aparezca su nombre. En primer lugar iría su artículo; luego, una crítica de las medidas de represión tomadas en Sajonia, que serían presentadas como una consecuencia del sistema prusiano; las *Tesis para la reforma de la filosofía*, de Feuerbach; una crítica de su libro hecha por mí y los artículos de B. Bauer sobre Lazare. Creo que la cosa surtirá efecto [...]. Escribame, junto con B. Bauer, para hacerme saber si se aprueba el plan de estas *Anekdotia*».

⁶³⁴ Cf. *ibid.*, pp. 268-269. Carta de Marx a Ruge, 5 de marzo de 1842: «Apruebo enteramente el plan de las *Anekdotia Philosophica*. También considero que es mejor que cite usted mi nombre junto con el de los otros colaboradores. Una manifestación de esta clase veda, por su mismo carácter, el anonimato. El repentino despertar de la censura hará sin duda imposible la publicación de mi estudio sobre el arte cristiano, que debía constituir la segunda parte de *La trompeta*. ¿No le parece que tal vez podría incluirse bajo

A fin de mes vuelve a referirse, en una carta a Ruge, a su artículo sobre el arte cristiano, y declara su intención de cambiar el tono y la forma de parodia que le ha dado, realizando un análisis más a fondo de la religión y el arte cristianos.⁶³⁵

En su respuesta del 26 de marzo de 1842, Ruge le invita, quizás con cierta imprudencia, a no apresurarse a enviar los artículos prometidos, pues las *Anekdotas* no aparecerán antes de fines de abril.⁶³⁶ Pero en esa época, Marx, que había vuelto a Bonn a reunirse con Bruno Bauer, le enviaba a Ruge, en vez de los artículos, una carta de disculpa en la cual le comunicaba que los litigios de familia le habían impedido trabajar durante ese mes. Para compensar el retraso prometía enviar cuatro artículos: *Sobre el arte religioso*, *Sobre los románticos*, sobre *El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho*, y sobre *Los filósofos «positivos»*.⁶³⁷

una nueva forma en las *Anekdotas*.² Otro artículo que también había destinado a los *Anales alemanes* era una crítica sobre el *Derecho natural* de Hegel, que trataba de la parte referente a la constitución interna. En esencia, es una crítica de la monarquía constitucional, presentada como una institución híbrida y mimada por contradicciones internas».

⁶³⁵ Cf. *ibid.*, p. 272. Carta de Marx a Ruge, 20 de marzo de 1842: «Sobre mis artículos, encuentro que el referente al arte cristiano, que ahora llamo *La religión y el arte considerados en sus relaciones con el arte cristiano*, tiene que ser completamente cambiado. Hay que abandonar el tono de *La trompeta*, renunciar a esta manera enojosa de presentarlo todo bajo la forma hegeliana y remplazarla por una exposición más libre y profunda. En este artículo he tenido que hablar del carácter general de la religión, lo que me colocó en oposición a Feuerbach; ésta se refiere, no al principio mismo, sino a la manera de concebirlo. De todos modos, la religión nada gana con esto».

⁶³⁶ Cf. *ibid.*, p. 273.

⁶³⁷ Cf. *ibid.*, pp. 273-274. Carta de Marx a Ruge, Bonn, 27 de abril de 1842: «No se impaciente si mis artículos tardan aún unos días —nada más que unos días— en llegarle [...]. Casi he terminado. Le enviaré cuatro artículos: 1. *Sobre el arte religioso*; 2. *Sobre los románticos*; 3. *El manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho*; 4. *Los filósofos «positivos»*, a los cuales he maltratado un poco. Estos artículos están emparentados por su contenido. Sólo le enviaré un resumen de mi estudio sobre *El arte cristiano* que, a todo esto, ha cobrado casi las proporciones de un libro y que me ha llevado a emprender toda clase de investigaciones, que todavía me ocuparán cierto tiempo».

Estos artículos estaban estrechamente vinculados entre sí y tenían una base común: la crítica de los fundamentos ideológicos del Estado cristiano.

Para redactar estos artículos hizo importantes investigaciones. Leyó y extrajo los siguientes libros: *Historia general crítica de las religiones*, de C. Meiners; *Tratado sobre la moral de los Padres de la Iglesia*, de J. Barbeyrac; *Ideas sobre la mitología en el arte*, de C. A. Böttiger; *La pintura de los griegos o el nacimiento, el desarrollo, el florecimiento y la decadencia de la pintura*, de J. J. Grund; *Investigaciones sobre el arte italiano*, de C. F. von Rumohr; *El culto a los Dioses-fetichismo o comparación de las antiguas religiones de Egipto con la religión actual de los negros*, de Debrosses,⁶³⁸ de donde extrajo sus primeras ideas sobre el rol del fetichismo.⁶³⁹

De todos estos artículos, Karl Marx sólo llegó a redactar *El manifiesto de la escuela histórica del derecho*, que no apareció en los *Anales alemanes*, sino en la *Gaceta renana*, y envió a Ruge nada más que un pequeño artículo: *Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach*, que se publicó en las *Anekdotas*.⁶⁴⁰

En este artículo, en el cual se ocupaba de una polémica suscitada en los *Anales alemanes* en torno de las relaciones entre Strauss, Bruno Bauer y Feuerbach, que había sido objeto de tres artículos. Los autores de los dos primeros, al no comprender la necesidad del paso de Strauss a Bauer y a Feuerbach, temían que la crítica filosófica con-

⁶³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 114-118.

⁶³⁹ Encontramos una primera expresión de la influencia de estos estudios sobre su concepción de la religión cristiana y del papel del fetichismo en su carta a Ruge del 20 de marzo de 1842 (cf. *ibid.*, pp. 270-271): «Es curioso ver cómo la creencia en la bestialización del hombre se ha convertido en dogma y principio de gobierno. Pero esto no es incompatible con el sentimiento religioso, ya que la adoración de los animales es sin duda la forma de religión más lógica desde el punto de vista religioso, y pronto será necesario hablar no de antropología, sino de zoología religiosas».

⁶⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 174-175. *Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*. Marx no envió a Ruge este artículo, escrito en enero de 1842, hasta noviembre de mismo año. Cf. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, t. I, p. 347. Carta de G. Fleischer a G. Jung, 16 de diciembre de 1842.

dujera a la negación incesante de los resultados previamente alcanzados.⁶⁴¹ El autor del tercer artículo, al plantear el problema del milagro, se puso del lado de Strauss, que lo veía como una manifestación de la omnipotencia del Espíritu, en contra de Feuerbach, que lo consideraba el cumplimiento sobrenatural de un deseo humano a través de la imaginación.⁶⁴² En su artículo, que firmó como «Un berlinés»⁶⁴³, Marx tomaba partido por Feuerbach y, usando el procedimiento de *La trompeta*, lo justificaba con citas tomadas directamente de Lutero, que daba implícitamente la razón a Feuerbach mostrando que la religión nació del temor y los deseos humanos.

Este artículo revelaba la influencia ya profunda de Feuerbach sobre Marx, no sólo por la apología que hacía del ateísmo sino también por el rechazo de la filosofía especulativa, que Marx tendía a reemplazar por una concepción materialista del mundo.

¿Quién de los dos tiene razón en la cuestión planteada recientemente en torno del concepto de milagro? ¿Strauss, que aún considera el objeto del milagro como teólogo, o Feuerbach, que lo considera como no-teólogo, o sea, libremente? ¿Strauss, que considera los objetos tal como aparecen ante los ojos de la filosofía especulativa, o Feuerbach, que los ve tal como son? ¿Strauss, que no llega a formular un juicio definitivo sobre el milagro, y que ve en éste la expresión de un poder espiritual distinto del deseo, como si el deseo no fuera este poder espiritual —o más bien humano— que presiente, como si el deseo de ser libre no fuera el primer acto de la libertad; o Feuerbach, que, zanjando el debate, dice: «El milagro es la realización, por medios supranaturales, de un deseo natural y humano»?⁶⁴⁴

⁶⁴¹ Cf. *Anales alemanes*, n.º 105, 1 de noviembre de 1841: *Vorläufiges über Bruno Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*. Cf. *Anales alemanes*, 10 de enero de 1842: *Zwei Vota über das Zerwürfnis zwischen Kirche und Wissenschaft. I: Über die Anstellungsfähigkeit der neuesten Kritiker: Strauss, Feuerbach, Bruno Bauer*.

⁶⁴² Cf. *Anales alemanes: Christentum und Antichristentum. Ein Philosoph*.

⁶⁴³ Lo que le llevó a firmar su artículo de esa manera fue que los autores de los otros dos artículos firmaron «Un berlinés» y «También un berlinés».

⁶⁴⁴ Cf. *Mega*, I, t. I, p. 174.

Terminaba su artículo con un elogio ditirámico de Feuerbach, e invitaba a los metafísicos y a los teólogos a hacer causa común con él, a fin de acceder a la verdad.

Y ustedes, teólogos y filósofos especulativos, permítanme que les dé un consejo: libérense de las concepciones y los prejuicios de la filosofía especulativa, que ha dominado hasta ahora, si quieren llegar a las cosas tal como son, es decir, a la verdad. Y no hay otro camino para llegar a la verdad y a la libertad salvo el que pasa por este torrente de fuego [juego de palabras con el nombre de Feuerbach, que significa torrente de fuego] que es el purgatorio de los tiempos presentes.⁶⁴⁵

Marx se refiere a las dificultades surgidas con su familia y sigue manteniendo sus promesas ante Ruge, y hasta el momento de la impresión de las *Anekdotas* hubo entre ambos un intercambio de cartas, en las que responde con excusas y nuevas promesas a las invitaciones cada vez más insistentes de Ruge.⁶⁴⁶

La verdadera razón de estos sucesivos retrasos era su alejamiento, a la sazón, de la filosofía crítica y de los *Anales alemanes* —que, a su modo de ver, permanecían demasiado alejados de la vida y de la acción— para participar en el combate político iniciado en la *Gaceta renana*. Esto debía señalar para él la entrada a un nuevo medio, el de la burguesía industrial y comercial de Colonia, y a una nueva vida, cuyo elemento central no era ya una crítica político-religiosa de carácter filosófico, sino el combate por la realización efectiva del liberalismo democrático, no ya en un plano filosófico, sino en los marcos de la vida política y social.

⁶⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 175.

⁶⁴⁶ Cf. *ibid.*, p. 275. Carta de Ruge a Marx, junio de 1842: «A partir del momento en que me escribió, a fines de abril, y en que me prometió el envío próximo de sus artículos para las *Anekdotas*, no he tenido ninguna noticia suya». Cf. *ibid.*, p. 277. Carta de Marx a Ruge, 9 de julio de 1842. Cf. *ibid.*, p. 281. Carta de Ruge a Marx, 21 de octubre de 1842.

CONCLUSIÓN

Marx y Engels han nacido y crecido, los dos, en el período contrarrevolucionario de la Santa Alianza, en la provincia económica y socialmente más desarrollada de Prusia, Renania, en la que la influencia francesa había sido más profunda y más viva la lucha entre el movimiento liberal y democrático y las fuerzas reaccionarias.

Ambos participaron desde su adolescencia en esta lucha por caminos, por lo demás, muy diferentes. Educado en el seno de una familia y un medio liberales y esclarecidos, Marx sería inmediatamente llevado, por su educación y formación primeras, a las ideas liberales y democráticas; en tanto que Engels, antes de llegar a ellas, debió librarse de las concepciones pietistas y reaccionarias de su familia y su medio.

Nacieron en el momento en que el primer movimiento liberal y democrático era duramente aplastado, tras el Festival de Wartburg (1817), por medio de persecuciones que se inician contra los «dema-gogos» y por la agravación de la censura.

Este movimiento renacería, más fortalecido y más consciente de los objetivos buscados, después de la Revolución de 1830, por el doble efecto de esta revolución y la creación, en 1834, de la Unión Aduanera, que provocaría, junto a un rápido florecimiento de la economía alemana, el fortalecimiento de la burguesía y la formación de un proletariado más numeroso, en particular en la región industrial del Ruhr.

El movimiento liberal y democrático adquirió desde el comienzo un carácter político y alcanzó su apogeo en el Festival de Hambach, en 1832, pero fue rápidamente reprimido cuando se reiniciaron las persecuciones contra los «demagogos». Sería remplazado por un movimiento de carácter literario, el de la Joven Alemania, que difundía ideas liberales y socializantes entre el público culto, donde predominaba hasta entonces el romanticismo y que se había desinteresado de los problemas políticos y sociales después de la represión contrarrevolucionaria de 1819.

A la vez que se desarrollaba el liberalismo por efecto del fortalecimiento de la burguesía, el empobrecimiento de los artesanos y el rápido acrecentamiento del proletariado favorecieron el nacimiento de un movimiento socialista y comunista que surgió en un comienzo en Francia y en Suiza, donde se constituyeron sociedades alemanas secretas que agrupaban a intelectuales proscritos y artesanos. Estos últimos difundieron poco a poco en Alemania ideas socialistas y comunistas que encontrarían un eco cada vez mayor a medida que se fortalecía el proletariado.

La propagación de estas ideas llevó gradualmente a una escisión en la oposición liberal y democrática. Mientras la tendencia liberal defendía en esencia los intereses de clase de la burguesía, la tendencia democrática, siguiendo una evolución progresiva hacia el socialismo y el comunismo, tomaría cada vez con más claridad la defensa de los intereses de la clase obrera.

Esta doble corriente liberal y socializante del movimiento de oposición ya se había hecho sentir en la Joven Alemania, cuyos escritores difundían, junto con las concepciones fundamentales del liberalismo francés, las ideas sansimonianas.

La Joven Alemania, reducida al silencio en 1835 con la prohibición de sus libros, fue remplazada por un nuevo movimiento político, de carácter no ya literario, sino filosófico: el de la izquierda hegeliana, en el cual Marx y Engels participarían después de su primera formación en el seno de sus familias y en la escuela.

Educado por un padre esclarecido, partidario de un liberalismo político y religioso moderado, Marx fue fortalecido en sus tendencias

liberales por la enseñanza de sus maestros, en particular la de Wyttenbach. Bajo la influencia del barón bon Westphalen, y sin duda por el profundo amor que sentía por la hija de éste, se convirtió en romántico durante un tiempo. Pero muy pronto se apartó del romanticismo que, al aislarlo del mundo, no podía satisfacer sus aspiraciones profundas, que ya le impulsaban a actuar sobre él; y después de duras luchas interiores, encontró en la filosofía hegeliana, por influencia de su maestro Eduard Gans, una doctrina que respondía a sus aspiraciones.

Engels llega igualmente al hegelianismo, pero al precio de luchas más grandes y con rodeos más largos. Debió luchar duramente, al principio, para librarse de las concepciones políticas y religiosas reaccionarias de su familia y del medio en el cual vivía. En su deseo de liberación, evoca las figuras de los grandes héroes del pasado, en particular la de Sigfrido, que se le aparece como el mejor símbolo de la lucha que deben realizar las nuevas generaciones para librarse de todas las tutelas. Sucesivamente se entusiasma por la *Burschenschaft* y la Joven Alemania, que representan para él, en ese momento, las nuevas ideas. Como los escritores de la Joven Alemania, a excepción de Börne, le parecen insuficientemente inclinados a la acción, se orienta, por influencia de David Strauss —quien le libera de toda creencia religiosa— hacia el hegelianismo, que entonces se convertía en el campo de acción del liberalismo para los intelectuales, y es arrastrado, a la vez que Marx, a la lucha filosófica, religiosa y política que entonces comenzaba a desarrollar la izquierda hegeliana.

La izquierda hegeliana, cuya importancia fue muy grande para la formación de Marx y de Engels, sólo tuvo una importancia relativa en Alemania, en la que era nada más que una de las tres corrientes del liberalismo: las otras dos eran el movimiento liberal de inspiración kantiana, con su centro en Königsberg, y el movimiento liberal de Alemania meridional, de inspiración francesa.

El pensamiento y la acción de Marx y Engels estarían esencialmente determinados, en ese primer período de su actividad, por su participación en el movimiento de la izquierda hegeliana, que se formó a finales de la década de 1830 por la división de la escuela

hegeliana en un ala derecha, que siguió fiel a la doctrina del Maestro, y un ala izquierda que, en su deseo de adaptar esa doctrina a las aspiraciones liberales, rechazando el sistema reaccionario que consideraba la religión cristiana y el Estado prusiano como las formas definitivas y perfectas del Espíritu absoluto, sólo conservó la concepción revolucionaria del desarrollo dialéctico del mundo, al que no se le puede fijar límite ni fin.

Esta disociación de la escuela hegeliana se produjo primeramente en el terreno religioso, a consecuencia de la crítica de los Evangelios hecha por David Strauss en *La vida de Jesús*. En este libro Strauss había demolido en parte el sistema de Hegel, negando la identidad establecida por el filósofo entre la religión cristiana y la filosofía; analizaba la religión en su aspecto histórico y la reducía a los mitos creados por el pueblo judío. Al mismo tiempo, conmovió los cimientos de la doctrina hegeliana al destruir el paralelismo establecido por Hegel entre el desarrollo de la Idea Absoluta y el de la Historia, pues el desarrollo de ésta no podía reducirse —decía—, como lo hacía Hegel, a un desarrollo de conceptos.

Constituyéndose y fortaleciéndose en el curso de la lucha que tuvo lugar alrededor de *La vida de Jesús*, la izquierda hegeliana encontraría, para defender sus ideas, un órgano en los *Anales de Halle*, fundados en 1838 por Ruge.

A falta de todo movimiento político y de régimen parlamentario, el problema esencial que se le planteaba a la izquierda hegeliana, que sólo desempeñaría un papel temporal y menor en la vida política prusiana, consistía en encontrar un modo de acción que le permitiera sostener con eficacia al movimiento liberal.

Una primera solución de este problema sería dada por August von Cieszkowski en sus *Prolegómenos a la historiosofía* (1838), donde mostraba que la filosofía de Hegel había tenido el mérito de establecer las leyes del desarrollo de la historia; y, aunque Hegel sólo las aplicó al estudio del pasado, debían utilizarse ahora para la determinación del futuro, transformándola en una filosofía de la acción.

Después de él, Bruno Bauer demostró cómo esta filosofía de la acción debía ser realizada por la crítica. Extraía su nueva concepción

de la filosofía de la acción de una crítica de los Evangelios, en los cuales veía, no como David Strauss, mitos que revelaban las esperanzas del pueblo judío, sino la expresión de las aspiraciones de una comunidad nueva, la comunidad cristiana. Transformando el Espíritu absoluto de Hegel en Conciencia universal, consideraba la religión cristiana, en comparación con la religión judía, como un grado nuevo en el desarrollo de esta Conciencia; de tal manera llegaba a una concepción nueva de la Historia. Haciendo de la Conciencia universal el elemento creador y regulador del mundo, mostraba la forma en que ésta se desarrolla mediante una constante oposición a la realidad concreta, a la sustancia, bajo la forma de crítica, cuyo objeto es eliminar incesantemente del mundo los elementos irracionales que obstaculizan el desarrollo de la Conciencia universal.

Mediante esta oposición de la Conciencia y la Sustancia, Bruno Bauer conmovía aún más profundamente que Strauss y Cieszkowski la filosofía de Hegel, pues separaba —mediante un retorno a Fichte— el desarrollo del Espíritu del desarrollo del Mundo y hacía de la Conciencia universal, incesantemente opuesta al Mundo, y no del Espíritu objetivo, el elemento determinante de la marcha de la Historia.

Esta filosofía crítica fue adoptada desde el primer momento por los miembros de la izquierda hegeliana, los Jóvenes Hegelianos, que, en su impotencia y su aislamiento, se veían naturalmente llevados a sobrestimar el poder del espíritu y a creer que el mundo puede ser transformado por la sola acción de la crítica.

Mientras que Bruno Bauer pensaba que el objetivo esencial de la filosofía crítica consistía en combatir contra la religión cristiana, que impedía al Estado prusiano —al que consideraba, como Hegel y los otros Jóvenes Hegelianos, como la encarnación del Espíritu absoluto— realizar su misión y asegurar el triunfo de la Razón, Ruge daba a esta filosofía un carácter político más marcado, y en los *Anales de Halle* dirigía sus ataques no tanto contra la religión cristiana como contra las tendencias reaccionarias de Prusia. Al plantear el principio de que el fundamento del Estado prusiano era la razón y la libertad, que habían encontrado en Prusia su expresión religiosa y filosófica en el protestantismo y en la filosofía de las luces, Ruge esperaba, al

principio, convencer al gobierno prusiano de la necesidad de dar a Prusia un carácter racional y orientarla hacia el liberalismo.

Este intento de justificar el liberalismo por medio de un compromiso entre la razón y la fe, entre la filosofía y la religión, sería criticado inmediatamente por Ludwig Feuerbach, quien demostró que había una incompatibilidad entre ellas y atacó, al mismo tiempo, la filosofía «positiva» de Hegel, que había intentado igualmente conciliar estos contrarios.

La esperanza de Ruge de hacer que el gobierno prusiano diese un régimen liberal a Prusia muy pronto quedaría, sin embargo, frustrada, sobre todo después del ascenso al trono de Federico Guillermo IV que, más reaccionario aún que su padre, pretendía hacer de Prusia un Estado cristiano medieval.

Esta política ultrarreaccionaria, dirigida contra todas las tendencias liberales, y en particular contra la izquierda hegeliana, incitaría a los Jóvenes Hegelianos a acentuar sus críticas contra el Estado prusiano y a entrar en lucha abierta con él.

En este momento empieza Marx a participar en el combate de la izquierda hegeliana, aunque desde el principio adopta, en un punto esencial, una posición diferente de la de ésta. Al contrario que los otros Jóvenes Hegelianos, Marx no era, como Engels, simplemente liberal, sino demócrata; y desde el comienzo procuró defender los intereses del pueblo entero y no específicamente los de la burguesía. Como su aspiración no era tanto la de criticar el estado político y social de su época como la de transformarlo efectivamente, no podía conformarse con la crítica teórica y abstracta que hacían los Jóvenes Hegelianos.

Esto explica el carácter de sus primeras obras, que, aunque en apariencia muy alejadas de los problemas del día, tendían en realidad a darles una solución nueva mediante la unión de la filosofía crítica y la acción práctica.

Éste es particularmente el caso de su primera obra importante, su tesis de doctorado sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro*. Al encarar el problema de las relaciones entre pensamiento y ser, entre el espíritu y el mundo, fundamental

para la determinación de la actividad humana, Marx toma posición tanto contra la solución hegeliana de este problema como contra la que habían dado los Jóvenes Hegelianos.

En su crítica de la concepción epicúrea del hombre, que para proteger su libertad debe apartarse y aislarse del mundo, demuestra que esta actitud, que era también la de la filosofía crítica —donde la conciencia no se afirma ni progresa sino por una oposición constante a la realidad concreta, a la sustancia—, entraña una separación entre el hombre y el medio en el que vive, separación que, si bien puede conducir a una libertad teórica y abstracta, pone al hombre en la imposibilidad de actuar prácticamente sobre el mundo para transformarlo.

Por medio de esta crítica de Epicuro, Marx llegaba a una nueva concepción del desarrollo histórico, que superaba a la vez la de Hegel y la de los Jóvenes Hegelianos.

En lugar de separar, como hacían los Jóvenes Hegelianos mediante un retorno a Fichte, al hombre de su medio y explicar el desarrollo de la historia por la constante oposición de la Conciencia al Mundo, Marx conservaba la noción hegeliana de la unión profunda de estos términos y consideraba que el devenir de la historia está determinado por una dialéctica interna, immanente al mundo.

De este modo llegó a una primera concepción, en verdad todavía idealista, de la acción y la reacción del medio sobre el hombre y del hombre sobre su medio, que le permitió superar, en cierta medida, el idealismo hegeliano, puesto que concebía al mundo como una realidad existente en sí, independientemente del espíritu, aunque su transformación estuviese aún, en esencia, determinada por éste.

En efecto, mostraba cómo el desarrollo histórico nace de la acción y de la reacción del espíritu sobre el mundo y del mundo sobre el espíritu, y cómo éstos se determinan recíprocamente. Unido al mundo cuando éste tiene un carácter racional, el espíritu forma con él una totalidad concreta que encuentra su expresión en los grandes sistemas filosóficos, como los de Aristóteles y de Hegel; cuando el mundo se torna irracional, el espíritu se opone a él en forma de voluntad de transformarlo, y se convierte, en razón de esta separación,

en una totalidad abstracta, lo que se traduce, en el plano ideológico, en la disociación de los grandes sistemas filosóficos, a los que suceden las doctrinas de la Autoconciencia. A medida que vuelve a conferir al mundo un carácter racional, el espíritu se integra de nuevo en él y readquiere, por lo tanto, el carácter de totalidad concreta.

Esta nueva concepción del mundo, que superaba la metafísica especulativa hegeliana y la filosofía crítica, a las que remplazó por la noción de las relaciones dialécticas entre el espíritu y el mundo concebidos ambos como elementos antitéticos que tienen su realidad y su carácter propios, debía, alejando a Marx del dogmatismo, del utopismo y del individualismo anarquista, orientarle hacia la actividad política, a la que habría de consagrarse desde entonces.

En esa misma época Engels también sigue una evolución que le lleva, por otros caminos, hacia un radicalismo democrático, ya teñido en él de radicalismo social. Sublevado por el carácter inhumano del pietismo y de la rígida ortodoxia protestante, se convierte por un momento, bajo la influencia de Schleiermacher, en supranaturalista; conserva la creencia en la existencia de Dios, pero rechaza toda religión dogmática. La lectura de *La vida de Jesús*, de David Strauss, le aparta del supranaturalismo y le lleva a orientarse deliberadamente primero hacia el panteísmo y luego hacia el ateísmo.

Este radicalismo religioso va acompañado en él de un radicalismo político que responde a su deseo de liberarse de todas las trabas familiares, políticas y sociales. Convertido por David Strauss al hegelianismo al mismo tiempo que al ateísmo, pronto se aparta de los escritores de la Joven Alemania, que en un momento le habían entusiasmado, y a quienes reprochaba ahora su falta de carácter. Sólo hace una excepción con Börne, a quien celebra como el valeroso campeón de las ideas progresistas. Al principio interpreta el hegelianismo a la manera de los Jóvenes Hegelianos y se propone realizar el paso del pensamiento a la acción, no por medio de la filosofía crítica, sino por la unión de Börne y Hegel: el primero simbolizaba la acción y el segundo el pensamiento.

Al superar el liberalismo, como Marx, Engels se inclina, bajo la influencia de Börne, hacia un democratismo radical, al que empieza

a dar un carácter social por efecto del sentimiento de rebelión que le inspiran la explotación y la opresión de la clase obrera.

La continua agravación de la política reaccionaria de Federico Guillermo IV lleva a los Jóvenes Hegelianos a acentuar sus ataques contra el gobierno prusiano.

Marx se pone entonces a la cabeza del movimiento de la izquierda hegeliana, junto con Bruno Bauer, Feuerbach y Ruge; se aparta poco a poco de Bauer y de los Jóvenes Hegelianos de Berlín, que limitaban su acción a una crítica de la religión cristiana, y se acerca a Ruge y Feuerbach, quienes le ayudarían, de distinto modo, a participar más directamente en el combate político y a orientarse hacia una concepción más realista del mundo: Ruge, con sus ataques cada vez más vivos y directos contra la política reaccionaria del Estado prusiano; Feuerbach, con su nueva concepción del mundo, que extraía de su crítica del cristianismo.

En esta crítica Feuerbach mostraba la forma en que, mediante una inversión de las relaciones reales entre el hombre y Dios, el hombre, que había creado a Dios y alienando en Él las cualidades eminentes de la especie humana, se convierte en una creación de Dios, transformado en una encarnación ilusoria de la especie humana. Separado de su especie y privado de las cualidades esenciales de ésta, el hombre se convierte en un individuo aislado y egoísta. Para permitirle vivir una vida conforme a su verdadera naturaleza, es decir, vivir en armonía con el conjunto de los otros hombres, es preciso abolir la religión, disipar la ilusión religiosa y reintegrar al hombre las cualidades de la especie alienadas en Dios.

Por medio de una crítica análoga de la filosofía idealista, Feuerbach demostraba que ésta convierte al hombre en el producto de la Idea, que desempeña, en el plano del idealismo, el mismo rol que Dios en el terreno religioso y hace del hombre un ser abstracto, irreal, separado de su medio, de su elemento vivificante, la Naturaleza.

A través de su crítica de la religión y del idealismo, Feuerbach llegaba a un materialismo para el que el elemento esencial del Mundo no era ya la Idea o la Conciencia, sino el Ser concebido bajo la forma del hombre concreto y de la Naturaleza.

Aunque este materialismo seguía siendo mecanicista y, en cierta medida, metafísico, dado que el hombre era considerado [solamente] en sus relaciones naturales y no en sus relaciones sociales con los otros hombres y con la Naturaleza, permitía sin embargo desprenderse del idealismo y alcanzar una concepción más verdadera del mundo y, por lo tanto, de la actividad política y social.

Si bien Marx no se orientaba aún hacia el materialismo, bajo la influencia de Feuerbach, se apartaría, más aún de lo que ya lo había hecho, del idealismo especulativo, que tendía a reducir el desarrollo del mundo al desarrollo de los conceptos.

En esta tendencia se veía reforzado por su participación más directa en el movimiento de oposición que se acentuaba entonces con ocasión del conflicto que había estallado entre Alemania y Francia.

Esta acentuación del radicalismo de la izquierda hegeliana debía favorecer, tras el tímido ensayo de August von Cieszkowski, la primera manifestación de las tendencias comunistas en este movimiento: *La triarquía europea*, de Moses Hess.

En oposición a los Jóvenes Hegelianos liberales, Moses Hess subrayaba en ese libro que el problema capital no era de orden político, sino social, y era la consecuencia no de la privación de los derechos políticos, sino de la explotación del pueblo por una nueva aristocracia: la aristocracia del dinero. Mostraba que, después de la revolución intelectual que liberó al espíritu en Alemania, y de la revolución política que liberó las costumbres en Francia, estallaría muy pronto una tercera revolución, una revolución social, en Inglaterra, donde la oposición entre ricos y pobres era más acentuada. Por la abolición de la propiedad privada dicha revolución remplazaría la sociedad burguesa por una nueva sociedad, a la vez comunista y anarquista, que aseguraría, al mismo tiempo que la igualdad social, la absoluta libertad de los hombres.

Sin tener un efecto inmediato, este libro debía, por su resonancia, llamar la atención de los Jóvenes Hegelianos sobre la importancia del problema social y facilitar la posterior orientación de una parte de ellos hacia el radicalismo social.

Desde los comienzos de su intervención en el movimiento político Marx se incorporó al grupo de la Montaña que, como su homónimo de la Revolución Francesa, se situaba en la vanguardia del combate revolucionario.

Sin liberarse aún de la ideología de los Jóvenes Hegelianos y permaneciendo, en cierta medida, adepto de la filosofía crítica, sigue siendo durante un tiempo compañero inmediato de Bruno Bauer, a quien ayuda a escribir *La trompeta del Juicio Final* y con quien tenía intenciones de redactar la segunda parte de ese panfleto.

No obstante, muy pronto puso en duda la eficacia de esta crítica y, movido por el deseo de participar más directa y activamente en la lucha política, renunció a esa colaboración y escribió para los *Anales alemanes* su primer gran artículo político, sobre las instrucciones de la censura, en el que se afirma, junto con su radicalismo político, su maestría de polemista.

Los propios *Anales alemanes* le parecieron demasiado alejados de la lucha política, y dejó de colaborar en ellos para colaborar en el combate que inicia la *Gaceta renana*.

Durante el mismo período, Engels, liberándose de toda creencia religiosa por la influencia de *La vida de Jesús*, de Strauss, se aleja a la vez de los escritores de la Joven Alemania, a quienes reprocha no participar lo bastante activamente en la lucha política. Precisa sus concepciones políticas en un extenso artículo sobre A. M. Arndt. Rechazando a la vez el nacionalismo estrecho de la *Burschenschaft* —que por odio a Francia había terminado por aliarse con la peor reacción— y el cosmopolitismo de los liberales —que por un exceso opuesto perdían todo vínculo nacional y se enfeudaban a Francia—, pensaba que la justa línea política debía ser el resultado de la conjunción del nacionalismo y el liberalismo, liberando al primero de sus tendencias reaccionarias y al segundo de su cosmopolitismo.

Llevado al hegelianismo por Strauss, se enfrasca con ardor en el estudio de este sistema, que le ofrece una nueva concepción del mundo y que interpreta, como los Jóvenes Hegelianos, en un sentido progresista. Dichoso de poder participar directamente —tras su partida de Bremen a Berlín— en el combate de la izquierda hegeliana, se

alista desde el comienzo, como Marx, entre los partidarios de la Montaña. Desde su llegada a Berlín, Engels es arrastrado a la lucha y se convierte en el vocero de los jóvenes Hegelianos, que concentraban entonces sus ataques contra Schelling. Aunque tenía aún una insuficiente formación filosófica, denuncia vigorosamente —y esto era lo esencial en el momento— las tendencias reaccionarias de Schelling a la vez que desenmascara la debilidad de sus argumentos contra Hegel, que seguía representando el pensamiento progresista, y mostraba el modo en que la pretendida Filosofía de la Revelación de Schelling conducía a un misticismo confuso.

Para Engels, como para Marx, el período propiamente jovehegeliano, en el que sus pensamientos y sus acciones se confundieron con los de la izquierda hegeliana —que, inspirándose en la dialéctica de Hegel, se proponía combatir en favor del liberalismo por medio de la simple crítica de la ortodoxia religiosa y del Estado prusiano—, había terminado o estaba a punto de terminar.

De tendencias ya no simplemente liberales sino democráticas, que los llevaban a desear una transformación efectiva y profunda de las instituciones políticas y sociales de su tiempo para adaptarlas a los deseos y necesidades del pueblo, entraban ahora directamente en la lucha política. Tras un breve período de lucha en favor de un liberalismo democrático, durante el cual se puso de manifiesto la impotencia tanto de la izquierda hegeliana como de la burguesía alemana, más inclinada al compromiso que a la lucha, dejaron de defender los intereses de clase de la burguesía para defender los del proletariado, pasando del liberalismo democrático al comunismo.

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE KARL MARX Y DE FRIEDRICH ENGELS

Edición histórico-crítica, *MEGA*^[1], Sección I:

- T. I: K. MARX, *Werke und Schriften bis Anfang 1844*, primer medio-tomo: Fráncfort del Meno, 1927; segundo medio-tomo: Berlín, 1929.
T. II: F. ENGELS, *Werke und Schriften bis Anfang 1844*, Berlín, 1930.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, editado por Carl Grünberg, Leipzig, 1910 y ss.
E. BERNSTEIN, *Dokumente des Sozialismus*, ts. I-V, Berlín, 1902-1905.
E. CZOBEL y P. HAJDU, *Die Literatur über Marx, Engels und über Marxismus seit Beginn des Weltkrieges*, Archives Marx Engels, t. I, pp. 467-527, Fráncfort del Meno, 1926.
Die Neue Zeit, Stuttgart, 1883 y ss.
HUGO y STEGEMANN, *Handbuch des Sozialismus*, 1906.
MARX, ENGELS, LASALLE, *Eine Bibliographie des Sozialismus in drei Teilen*, ed. R. L. Prager, Berlín, 1924.
J. STAMMHAMMER, *Bibliographie der Socialpolitik*, 2 vols., Jena, 1896.
J. STAMMHAMMER, *Bibliographie des Sozialismus und Communismus*, Jena, 1893-1908.

BIOGRAFÍAS DE KARL MARX

- F. ENGELS, artículo sobre Marx [*Discurso ante la tumba de Marx*] en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 4ª ed., 1923, t. VI, pp. 496 y ss.
F. MEHRING, *Carlos Marx. Historia de su vida*.
F. MEHRING, *Aus dem literarischem Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lasalle*, Berlín, 1923, t. I, marzo de 1841-marzo de 1844.
L. DORNEMANN, *Jenny Marx*, Berlín, 1954.
MARX-ENGELS-LENIN-INSTITUT, *Karl Marx. Chornik seines Lebens in Einzeldaten*, Marx-Engels-Verlag, Moscú, 1934.
O. MAENCHEN-HELFEN y B. NIKOLAYEVSKI, *Karl und Jenny Marx. Ein Lebensweg*, Berlín, 1933.

BIOGRAFÍAS DE FRIEDRICH ENGELS

- Friedrich Engels, der Denker*, Aufsätze aus der grossen Sowiet-Enzyklopädie, ed. Mundus, Basilea, 1945.
- G. MAYER, *Friedrich Engels. Una biografia*. [Edición castellana en Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.]
- R. SEEGER, *Friedrich Engels. Die religiöse Entwicklung des Spätproletariats und Frühsozialisten. Christentum und Sozialismus. Quellen und Darstellungen*, t. XXXV, Akademischer Verlag, Halle, 1935.

OBRAS GENERALES DE CRÍTICA

- F. ENGELS, *Del socialismo utópico al socialismo científico*.
- LENIN, *Carlos Marx. Breve esbozo biográfico, con una exposición del marxismo*.
- LENIN, *Materialismo y empiriocriticismo*.
- LENIN, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*.
- LENIN, *Le matérialisme historique*. Petite bibliothèque léniniste, t. VI, éditions pour la Littérature et la Politique, Viena y Berlín, 1931.
- STALIN, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico*.
- STALIN, *Los fundamentos del leninismo*.
- STALIN, *Cuestiones del leninismo*.
- B. KEDROV, *Le marxisme. Une grande transformation révolutionnaire dans la philosophie*, Berlín, «Neue Welt», 1952, XIV.
- F. KONSTANTINOW, *Les traits fondamentaux de l'idéologie socialiste*, Berlín, «Neue Welt», 1952, XIV.
- Études sur Marx (Spogadi pro Marks)*, Kiev, 1941.
- G. LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*.
- G. LUKÁCS, *Marx y el problema de la decadencia ideológica*. [Edición castellana en Siglo XXI, México D. F., 1986.]
- F. MEHRING, *Histoire de la socialdémocratie allemande*, 2 vols., Berlín, 1922.
- G. W. PLEJÁNOV, *Cuestiones fundamentales del marxismo*.
- S. TJULPANOV, *Matérialisme et idéalisme*, Berlín, «Neue Welt», 1949, X.
- W. A. TURETZKIJ, *Le développement des conceptions de K. Marx et de F. Engels au sujet de l'État*, Ediciones de la Academia de Ciencia de la URSS, Moscú, Leningrado, 1949.

- P. BENAERTS, *Les origines de la grande industrie allemande. Essai sur l'histoire économique de la période du Zollverein (1834-1866)*, París, 1933.
- M. von BOEHN, *Biedermeier. Deutschland von 1815 bis-1847*, Berlín, 1911.
- Berliner Leben 1806-1847*, Berlín, Rütten & Loening, 1954.
- Conversations-Lexikon der neuesten Literatur- Volker- und Staatengeschichte. Ein umfassendes Gemälde der Jahre 1830-1840*, Leipzig, O. Wigand, 1846-1852.
- G. HERMANN, *Das Biedermeier im Spiegel seiner Zeit*, Berlín, Leipzig, 1913.
- H. H. HUBEN, *Der gefesselte Biedermeier*, Leipzig, 1924.
- A. W. JEFIMOV, *Geschichte der Neuzeit, 1789-1870*, Berlín-Leipzig, 1851.
- K. ÜBERMANN, *Einheit und Freiheit. Die deutsche Geschichte von 1815 bis 1849 in zeitgenössischen Dokumenten dargestellt*, Berlín, Dietz, 1950.
- R. PRUTZ, *Zehn Jahre Geschichte der neuesten Zeit, 1840-1850*, 2 vols., Leipzig, 1850-1856.
- K. A. VARNHAGEN von ENSE, *Tagebücher*, t. I-IV, Leipzig, 1861-1862.
- TREITSCHKE, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*, ts. I-V, Leipzig, 1894.

OBRAS SOBRE RENANIA

- J. DROZ, *Le libéralisme rhénan, 1815-1848. Contribution à l'histoire du libéralisme allemand*, París, 1940.
- G. de FAILLY, *De la Prusse et de sa domination sous les rapports politiques et religieux, spécialement dans les nouvelles provinces*, París, 1842.
- K. FRIEDRICH, *Freihandel und Schutz Zoll bei den rheinischen Liberalen in den zwanziger bis 40 Jahren des 19. Jahrhunderts*, Dissertation, Colonia, 1922.
- D. HANSEMAN, *Preussen und Frankreich. Staatswirtschaftlich und politisch unter vorzüglicher Berücksichtigung der Rheinprovinz*, Leipzig, 1834.
- J. HANSEN, *Rheinische Briefe und Akten aus der Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850*, en *Publikation der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde*, t. I, Essen, 1919.
- J. HANSEN, *Die Rheinprovinz (1815-1915). Hundert Jahre preussischer Herrschaft am Rhein*, ts. I-II, Bonn, 1917.
- J. HASHAGEN, *Das Rheinland und die französische Herrschaft*, Bonn, 1908.
- P. SAGNAC, *Le Rhin français pendant la Révolution et l'Empire*, París, 1917.
- H. STEIN, *Politische Strömungen am Rhein (1815-1844)*, Rheinische Heimatblätter, 1918, VI.
- J. VENEDEY, *La France, l'Allemagne et les provinces rhénanes*, París, 1848.

OBRAS SOBRE EL MOVIMIENTO OBRERO

- G. ADLER, *Geschichte der ersten sozialpolitischen Arbeiterbewegung mit besonderer Rücksicht auf die einwirkenden Theorien*, Breslau, 1883.
- H. BUDDENSIEG, *Die Kultur des deutschen Proletariates im Zeitalter des Frühkapitalismus und ihre Bedeutung für die Kulturidee des Sozialismus*, Lauenburg, 1923.
- M. A. CASSAGNAC, *Geschichte der arbeitenden und der bürgerlichen Klassen*, Braunschweig, 1839.
- H. GELZER, *Die geheimen deutschen Verbindungen in der Schweiz. Ein Beitrag zur Geschichte des modernen Radikalismus und Communismus*, Basilea, 1847.
- W. KÖPPEN, *J. Venedey*, Fráncfort del Meno, 1921.
- J. KUCZYNSKI, *Geschichte der Lage der Arbeiter in Deutschland*, t. I, Berlín, 1946;
- G. MORANGE, *Les idées communistes dans les sociétés secrètes et dans la presse sous la monarchie de Juillet*, París, 1905.
- J. BRUHAT, *Histoire du mouvement ouvrier français*, t. I: *Des origines à la révolte des canuts*, París, Éditions sociales.
- GARAUDY, *Les sources françaises du socialisme scientifique*, París, Hier et Aujourd'hui.
- T. ROTHSTEIN, *Verkünder des Klassenkampfes vor Marx*, «Neue Zeit» año 26, 1907-1908, I.
- F. W. CAROVÉ, *Der Saint-Simonismus und die neuere französische Philosophie*, Leipzig, 1831.
- G. SCHAUSS, *Geschichtliche Übersicht der geheimen politischen Verbindungen in Deutschland. 1807-1842*, Múnich, 1847.
- H. SCHMIDT, *Ein Beitrag zur Geschichte des «Bundes der Geächteten»*, «Neue Zeit», año 16, 1897-1898, I.
- H. SCHMIDT, *Die deutschen Flüchtlinge in der Schweiz 1833-1836*, Zúrich, 1899.
- G. SCHNEIDER, *Die Press- und Vaterlandsvereine, 1822-1833*, Dissertation, Berlín, 1897.
- J. VENEDÉY, *Die Arbeiterbewegungen nach ihren Hauptrichtungen*, Kaiserslautern, 1869.
- Anónimo, *Der Zeitgeist oder das Geld*, Dortmund, 1834.

- B. GROETHUYSEN, *Les Jeunes Hégéliens et les origines du socialisme contemporain en Allemagne*, en *Revue philosophique*, A. 48, 1923, n.ºs 5-6, mayo-junio.
- D. KOIGEN, *Zur Vorgeschichte des moderne philosophischen Socialismus in Deutschland*, en *Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte*, t. XXIV, Berna, 1901.
- W. KRAUSS, *Karl Marx im Vormärz*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1953, n.ºs 3-4.
- M. G. LANGE, *Der Junghegelianismus and die Anfänge des Marxismus*, Jena, 1946.
- G. LUKÁCS, *Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1954, n.º 2. [Hay versión castellana online (*En torno al desarrollo filosófico del joven Marx, 1840-1844*) que vuelca la traducción publicada en la revista *Ideas y valores*, n.ºs 38-39 y 40-41, 1971 y 1972.]
- G. MAYER, *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preussen*, en *Zeitschrift für Politik*, t. VI, Berlín, 1913.
- G. MAYER, *Die Junghegelianer und der preussische Staat*, en *Historische Zeitschrift*, 1920; III.
- A. RUGE, *Aus früherer Zeit*, ts. I-IV, Berlín, 1862-1867.
- Die Triarer: D. F. Strauss, L. Feuerbach und A. Ruge und ihr Kampf für die moderne Geistesfreiheit. Ein Beitrag zur letztvergangenen deutschen Geistesbewegung. Von einem Epigonen*, Cassel, 1852.
- G. MENDE, *K. Marx Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*, Berlín, Dietz, 1954.

CAPÍTULO PRIMERO

- K. T. HEIGEL, *Das Hambacher Fest*, en *Historische Zeitschrift*, 1913, III.
- E. VERMEIL, *Le romantisme politique en Allemagne*, en *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, febrero-mayo de 1925.
- J. PROELS, *Das junge Deutschland. Ein Buch deutscher Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1892.
- J. E. DRESCH, *Gutzkow et la Jeune Allemagne*, París, 1904.
- G. BÜCHNER, *Der «Hessische Landbote»*, con un prólogo histórico-biográfico de E. David, en *Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze*, n.º 10.
- H. MAYER, *Georg Büchner*, Verlag Volk und Welt, Berlín, 1947.
- H. v. ROTTECK y C. WELCKER, *Das Staatslexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften (1834-1836)*.

CAPÍTULO SEGUNDO

- E. L. DORSCH, *Der junge Marx*, en «Die Glocke», año 10º, t. II, n.º 46, 14 de febrero 1925.
- B. WACHSTEIN, *Die Abstammung von Karl Marx*, Copenhagen, 1923.
- G. KENTENICH, *Die Geschichte der Stadt Trier von ihrer Gründung bis zur Gegenwart*, Tréveris, 1915.
- Königlich Friedrich Wilhelm Gymnasium zu Trier*, Festschrift zur Feier des 350 jährigen Jubiläums, Tréveris, 1913.
- C. GRÜNBERG, *Marx als Abiturient*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, año XI, 1925, pp. 424-444.
- C. GRÜNBERG, *Nachtrag zu Karl Marx als Abiturient*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 1926, pp. 239-240.
- C. GRÜNGER, *Urkundliches aus den Universitätsjahren von Karl Marx*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, año XII, pp. 232-238.
- F. MEHRING, *Die von Westphalen*, en «Neue Zeit», 1891-1892, t. II, pp. 481 y ss., pp. 513 y ss.
- E. DRONKE, *Berlin*, Fráncfort, 1846 ; nueva ed., Berlín, 1953.
- L. EICHLER, *Berlin und die Berliner*, Berlín, 1840-1842.
- A. FRÄNKEL, *Berliner Skizzen. Bilder und Charakteristiken aus dem Leben der Gesellschaft*, 3 vols., Berlín, 1846.
- F. SASS, *Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung*, Leipzig, 1846.
- M. OLLIVIER, *Marx poète*, en *Mercure de France*, 15 de abril de 1933.
- O. SCHELL, *Elberfeld im ersten Vierteljahrhundert der Hohenzollernherrschaft*, Elberfeld, 1918.

CAPÍTULO TERCERO

- A. von CIESZKOWSKI, *Prolegomena zur Historiosophie*, Berlín, 1838.
- J. GÖRRES, *Athanasius*, Ratisbona, 1838.
- J. GÖRRES, *Die Triarier*, Ratisbona, 1838.
- H. LEO, *Die Hegelingen*, 2º ed., Halle, 1839.
- H. MEYEN, *Heinrich Leo. Der verhallerte Pietist*, Leipzig, O. Wigand, 1839.
- J. JACOBY, *Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreussen*, Estrasburgo, 1841.
- J. VENEDÉY, *Preussen und Preussentum*, Mannheim, 1839.
- A. LUDKIEVSKIJ, *Marx et Engels et la religion*, Moscú, 1933.

- G. COGNIOT, *Lucrece*, París, Éditions sociales.
- G. LENZ, *Karl Marx über die epikureische Philosophie*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XIII, 1918, pp. 218-231.
- W. KRAUSS, *Die deutsche Geisterwelt im Vormärz*, Berlín, Forum, 1948, n.º 8.
- H. PLESSNER, *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche*, Zúrich, 1935.

CAPÍTULO CUARTO

- E. O. BUELOW-CUMMEROW, *Preussen seine Verfassung, seine Verwaltung, sein Verhältnis zu Deutschland*, Berlín, 1842.
- (GOLDMANN), *Die europäische Pentarchie*, Leipzig, O. Wigand, 1839.
- K. GUTZKOW, *Briefe aus Paris*, Leipzig, 1842.
- HERMES, *Blicke aus der Zeit in die Zeit*, Brandemburgo, 1845.

BAKUNIN

- Œuvres* editadas por J. GUILLAUME, t. I, París, 1891, t. II-VI, 1907-1913.
- M. NETTLAU, *Bakounine Folio*, Bibliothèque nationale, M 711.
- M. NETTLAU, *Michael Bakunin. Eine biographische Skizze mit Auszügen aus seinen Schriften*. Epílogo de G. LANDAUER, Berlín, 1901.
- A. RUGE, *Erinnerungen an Michael Bakunin*, «Neue Freie Presse», Viena, 28 y 29 de septiembre de 1876.

BRUNO BAUER

Œuvres

- Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839-1847*, Charlottenburg, 1844.
- Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Crítica de D. F. STRAUSS, diciembre de 1835, n.ºs 109-113, mayo de 1836, n.ºs 86-88.
- Zeitschrift für spekulative Theologie*. 1836: *Der mosaische Ursprung der Gesetzgebung des Pentateuch*; *Der alttestamentliche Hintergrund im Evangelium des Johannes*. 1837: *Die neueren Kommentare zu den Psalmen*; *Die Prinzipien der mosaischen Rechts- und Religionsverfassung*; *Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit im zweiten Teil des Jesaias*. 1838: *Die Urgeschichte der Menschheit nach der biblischen Geschichte der Genesis*; *Apologetisches und Kritisches zum biblischen Berichte von der Urgeschichte der Menschheit*.

- Kritik der Geschichte der Offenbarung. I. Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien dargestellt.* Berlin, 1838.
- Herr Dr. Hengstenberg. *Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums. Ein Beitrag zur Kritik des religiösen Bewusstseins,* Berlin, 1839.
- Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft,* 2ª ed., Leipzig, 1840.
- Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes,* Bremen, 1840.
- Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes,* 3 vols., Leipzig, O. Wigand, 1841.
- Die Posaune des jüngsten Gerichtes über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum,* Leipzig, O. Wigand, 1841.
- Hegels Lehre von der Religion und Kunst von dem Standpunkt des Glaubens aus beurteilt,* Leipzig, O. Wigand, 1842.

OBRAS DE CRÍTICA

- E. BARNIKOL, *Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und die Spaltung der vormärzlichen preussischen Opposition*, en *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1928, I, pp. 1-34.
- G. JULIUS, *B. Bauer und die Entwicklung des theologischen Humanismus unserer Tage. Eine Kritik und Charakteristik*, en *Wigands Viertel-jahrsschrift*, Leipzig, 1845, t. III, pp. 52-85.
- M. KEGEL, *Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums, en Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte*, VI, Leipzig, 1908.

LUDWIG FEUERBACH

- L. A. FEUERBACH, *Kleine philosophische Schriften (1847-1845)*, con una introducción de M. G. LANGE, Leipzig, 1850.
- Zur Kritik der positiven Philosophie*, en *Anales de Halle*, 3 de diciembre de 1838.
- Der wahre Gesichtspunkt, aus welchem der Leo Hegelsche Streit beurteilt werden muss*, en *Anales de Halle*, 1839, n.os 61-62. Aparecido en folleto bajo el título de *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, Mannheim, 1834.
- Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, en *Anales de Halle*, agosto-septiembre de 1834.
- Das Wesen des Christentums*, Stuttgart, 1903.
- Zur Beurteilung der Schrift Das Wesen des Christentums*, en *Anales alemanes*, 16-17 de febrero de 1842.

- W. BOLIN, *Ausgewählte Briefe von und an Feuerbach*, 2 vols., Leipzig, 1904.
 K. GRÜN, *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie seiner philosophischen Charakterentwicklung*, Leipzig, 1874.
Briefwechsel zwischen L. Feuerbach und C. Kapp. Herausgegeben von A. Kapp, Leipzig, 1876.

OBRAS DE CRÍTICA

- F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.
 W. BOLIN, *L. Feuerbach. Sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart, 1891.
 A. LEVY, *La philosophie de Feuerbach*, París, 1904.
 S. RAWIDOWICZ, *Ludwig Feuerbachs philosophische Jugendentwicklung und seine Stellung zu Hegel bis 1839*, Berlín, 1927.
 F. SCHMIDT, *Die deutsche Philosophie in ihrer Entwicklung zum Socialismus. Streit zwischen Feuerbach und B. Bauer*, en *Deutsches Bürgerbuch*, 1846, pp. 59-73.

LUDWIG GALL

- Meine Auswanderung nach den Vereinigten Staaten in Nordamerika im Frühjahr 1819 und meine Rückkehr nach der Heimat im Winter 1820*, 2 vols., Tréveris, 1822.
Was könnte helfen? Immerwährende Getreidelagerungen, um jeder Noth des Mangels und des Überflusses auf immer zu begegnen und Credit-Scheine durch die Getreide-Vorräthe verbürgt, um der Alleinherrschaft des Geldes ein Ende zu machen, Tréveris, 1825.
Menschenfreundliche Blätter oder praktische Beiträge zur Volksbeglückungslehre, Tréveris, 1828.
Beleuchtung der Forsterschen Kritik der berühmtesten Destilliergeräte, Tréveris, 1835.

EDUARD GANS

- Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, ts. I-II, Berlín; 1824-1825, ts. II-IX, Stuttgart, 1829-1835.
Vermischte Schriften, Berlín, 1834.
Rückblicke auf Personen und Zustände, Berlín, 1836.
Über die Grundlage des Besitzes, Berlín, 1839.

OBRAS DE CRÍTICA SOBRE HEGEL

- E. BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Berlín, Aufbau, 1951.
- K. BREYSIG, *Vom Geschichtlichen Werden. T. II: Die Macht des Gedankens in der Geschichte in Auseinandersetzung mit Marx und Hegel*, Stuttgart, 1926.
- B. GROETHUSEN, *La conception de l'état chez Hegel et la philosophie politique en Allemagne*, en *Revue philosophique*, 3-4/1924, pp. 180-207.
- R. HAYM, *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1857.
- J. B. KRAUSS, *Wirtschaft und Gesellschaft bei Hegel*, en *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, XXXV, t. I, octubre de 1931.
- LENIN, *Cuadernos filosóficos*.
- K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, Stuttgart, 1950.
- G. LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*.
- E. MEYERSON, *De l'explication dans les sciences*, 2 vols., París, 1921.
- W. MOOG, *Hegel und die Hegelsche Schule*, Múnich, 1930.
- P. VOGEL, *Hegel Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch L. Stein. Marx, Engels und Lassalle*, «Kant-Studien», Ergänzungsheft. 39, Berlín, 1925.
- J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, París, 1929.

HEGEL Y MARX

- K. BEKKER, *Marx philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zúrich, Nueva York, 1940.
- A. CORNU, *K. Marx et la pensée moderne*, París, Éditions sociales.
- S. HOOK, *From Hegel to Marx. Studies in the intellectual development of Karl Marx*, Londres, V. Gollancz, 1936. [Traducción castellana, bajo el título de *La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, en Seix Barral, Barcelona, 1974.]
- J. PLENGE, *Marx und Hegel*, Tubinga, 1911.

G. HERWEGH

- Gedichte eines Lebendigen*, Verlag des Literarischen Comptoirs, Zúrich y Winterthur, 1841.
- G. Herweghs Briefwechsel mit seiner Braut*. Ed. por M. Herwegh, Stuttgart, 1906.
- Briefe von und an Herwegh*, Múnich, 1898.

OBRAS DE CRÍTICA SOBRE G. HERWEGH

- V. FLEURY, *Le poète Georges Herwegh*, Bibliothèque de la Révolution de 1848, n.º VI, París, 1911.
G. Herwegh und R. Prutz, «Die Zeit», 3-10-13, abril de 1897.
F. MEHRING, *Georg Herwegh*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, IV, 1914, n.º 2.

MOSES HESS

- Die Heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinozas*, Stuttgart, Hallberger, 1837.
Die europäische Triarchie, Leipzig, O. Wigand, 1841.
Gegenwärtige Krise der deutschen Philosophie, en *Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*, n.º 40, Berlín, 9 de octubre 1841.

OBRAS DE CRÍTICA SOBRE M. HESS

- A. CORNU, *Moses Hess et la Gauche hégélienne*, París, 1934.
G. LUKÁCS, *Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista*. [Edición castellana en *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Herramienta, Buenos Aires, 2014.]
T. ZLOCISTI, *Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus*, Berlín, Welt-Verlag, 1921.

K. F. KÖPPEN

- Über Schubarths Unvereinbarkeit der Hegelschen Lehre mit dem preussischen Staat*, en *Telegraph für Deutschland*, 1839, pp. 441-444-457-463.
Friedrich der Grosse und seine Widersacher, Leipzig, O. Wigand, 1840.
Die Berliner Historiker, en *Anales de Halle*, 1841, pp. 421-439.
Geschichte des 18. Jahrhunderts und des 19. bis zum Sturz des franzo-sischen Kaisertums, von Schlosser, en *Anales alemanes*, 4 de enero de 1842.

OBRAS DE CRÍTICA SOBRE K. F. KÖPPEN

- H. HUSCH, *Karl Friedrich Köppen*, en *International Review for social History*, t. I, pp. 311-370, Leyde, 1936.

ARNOLD RUGE

Sammtliche Werke, 2ª ed., Mannheim, 1847.

Politische Bilder aus der Zeit, Leipzig, 1847-1848.

Polemische Briefe, Mannheim, 1847.

Aus früherer Zeit, 4 vols., Berlin, 1862-1867.

Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1880. Herausgegeben von P. Nerrlich, Berlin, 1886.

Briefsammlung von R. Prutz an Ruge (1839-1843), Biblioteca municipal de Dortmund, Atg. 2377-2394.

OBRAS DE CRÍTICA SOBRE A. RUGE

M. G. LANGE, *A. Ruge und die Entwicklung des Parteilebens im Vormärz*, «Einheit», 1948, n.º 7, Berlin.

W. NEHER, *Arnold Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts*, en *Heidelberger Abhandlungen*, n.º 64, Heidelberg, 1933.

H. ROSENBERG, *A. Ruge und die Hallischen Jahrbücher*, en *Archiv für Kulturgeschichte*, t. XX, pp. 301 y ss., Leipzig-Berlin, 1930.

F. C. V. SAVIGNY

Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg, 1814.

Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, 6 vols., Heidelberg, 1815-1831.

System des heutigen römischen Rechts, Berlin, 1840-1849.

Vermischte Schriften, 3 vols., Berlin, 1850.

OBRAS DE CRÍTICA SOBRE SAVIGNY

STOLL, *F. C. V. Savigny*, 2 vols., Berlin, 1927-1929.

D. F. STRAUSS

Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet, 2 vols., Tubinga, 1835-1836.

Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu, n.º III, Tubinga, 1838.

Zwei friedliche Blätter, Altona, 1839.

Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft, dargestellt von D. F. Strauss, 2 vols., Tubinga y Stuttgart, 1840-1841.

LA PRENSA

Der Geächtete, revista publicada por J. VENEDEY, París, 1834-1835.

Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland, Berlín, 1841.

Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst, publicados por A. RUGE y T. ECHTERMEYER, Leipzig, O. Wigand, 1838-1841.

Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, publicados por A. RUGE, Leipzig, O. Wigand, 1841-1843.

OBRAS SOBRE LA PRENSA

Deutschlands politische Zeitungen, Verlag des literarischen Comptoirs, Zürich y Winterthur, 1842.

H. G. KELLER, *Die politischen Verlagsanstalten und Druckereien in der Schweiz, 1840-1848. Ihre Bedeutung für die Vorgeschichte der deutschen Revolution von 1848*, Berna y Leipzig, 1932.

R. PRUTZ, *Geschichte des deutschen Journalismus*, Hanóver, 1845.

ARCHIVOS PRUSIANOS

Geheimes Preussisches Staatsarchiv, Pr. Br. Ref. 30.

C. Polizeipraesidium. Titel 94.

Geheime Praesidialregistratur.

Lit H, n.º 138. Documentos sobre las uniones de artesanos (1834-1843).

Lit H, n.º 178. Documentos sobre G. Herwegh.

Lit H, n.º 283. Documentos sobre Moses Hess.

Depósito 77. Sección 10. Título 6. Sospechosos políticos

Lit B, n.º 180. Documentos sobre Bruno Bauer (1841-1851)

Lit H, n.º 124. Documentos sobre G. Herwegh.

Lit M, n.º 217. Documentos sobre E. Meyen.

Lit M, n.º 280. Documentos sobre K. Marx (1841-1852).

Lit V, n.º 9. Documentos sobre Venedey (1832-1848).

Dep. 77. Ministerio de Interior. Sec. II. Tít. 500

N.º 9. Represión de crímenes políticos.

N.º 10. Las asociaciones revolucionarias.

N.º 11. Los comunistas en Suiza.

Dep. 77. Tít. I: sobre la censura

N.º 26. La censura en la provincia renana (1819-1849).

Dep. 77. Tít. XVIII: Asociaciones secretas

N.º 54. Asociaciones secretas en la provincia renana (1822-1833).

N.º 55. La agitación política en la provincia renana (1823-1835).

Tít. 343 A, n.º 32: vigilancia de la opinión política en Renania.

Tít. CCCCXXXVII : Policía

N.º 16. El estado de ánimo de los súbditos en Renania (1817-1822).

O. V. Tumultos en Renania

N.º 1. Medidas de seguridad.

N.º 2. Gobierno de Colonia (1830-1851).

N.º 5. Gobierno de Tréveris (1820-1850).

N.º 9. Misiones e informes de Schnabel (1832-1841).

ARCHIVOS DEL ESTADO DE COBLENZA

Sec. 403. Acten des K. Oberpraesidiums der Rheinprovinz

N.º 2421. Documentos sobre la agitación «demagógica» de individuos sospechosos en Alemania (1832-1854).

N.º 2452. Documentos sobre los sansimonianos (1832).

**Nota de Ediciones Mnemosyne: hemos mantenido todas las fuentes en su idioma original, salvo aquellas traducidas al castellano, de las que indicamos las ediciones de referencia o en la Bibliografía o en las notas a pie de página correspondientes.*

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL	7
PREFACIO	11
INTRODUCCIÓN	13
Capítulo Primero: LA ÉPOCA	15
Capítulo Segundo: INFANCIA Y ADOLESCENCIA	71
Capítulo Tercero: LA FORMACIÓN DE LA IZQUIERDA HEGELIANA	175
Capítulo Cuarto: EL RADICALISMO POLÍTICO	293
CONCLUSIÓN	363
BIBLIOGRAFÍA	376

AUGUSTE CORNU DEDICÓ LA PRÁCTICA TOTALIDAD DE SU CARRERA ACADÉMICA A LA INVESTIGACIÓN DE LOS ORÍGENES DEL MARXISMO DESDE LAS COORDENADAS DEL MATERIALISMO HISTÓRICO. TOMANDO COMO PUNTO DE PARTIDA SU TESIS DOCTORAL, *LA JUVENTUD DE K. MARX* (1934), LA CORRIGIÓ Y AMPLIÓ PARA PUBLICAR SU AMBICIOSA BIOGRAFÍA DE LOS DOS PADRES DEL MARXISMO: *KARL MARX Y FRIEDRICH ENGELS. SU VIDA Y SU OBRA*.

TRADUCIDA EN EL SIGLO XX A LA MAYORÍA DE LAS LENGUAS EUROPEAS, PERO VOLCADA SIEMPRE AL CASTELLANO CON NUMEROSAS LAGUNAS Y OMISIONES, NUESTRA PEQUEÑA EDITORIAL PROLETARIA COMIENZA AHORA, CON LA PUBLICACIÓN DE ESTE **TOMO PRIMERO**, LA RECUPERACIÓN E ÍNTEGRA RESTAURACIÓN DE ESTA MONUMENTAL, INSTRUCTIVA Y APASIONANTE OBRA DE AUGUSTE CORNU.



ISBN: 979-1-39904-496-6

