

LA VIOLENCIA EN LOS ESCRITOS JUVENILES DE MARX



Rafael Gómez Pérez

INTRODUCCION.

Los escritos juveniles de Marx son un fenómeno historiográfico y a la vez —y sobre todo— político. Como fenómeno historiográfico puede ser tratado científicamente, atendiendo a las fuentes, individuando cuál era el pensamiento de Marx en los años de juventud. Pero el fenómeno ha sido, hasta ahora, presentado en una óptica política marxista que, por definición, hace de cualquier hecho un epifenómeno de la situación económica. Es cierto que la política, en los autores marxistas, ha perdido algo de su carácter primigenio de superestructura, ya que, al estar conectada indisolublemente con las fuerzas y relaciones de producción, la política será, sin más, todo. Sin embargo, las diferencias entre los marxistas actuales al tratar los escritos juveniles de Marx son

tan notables que habrá que achacarlas no tanto a la política en sentido profundo, como a la táctica política del momento.

La posición clásico-ortodoxa es la del historiador comunista más detallista del pensamiento juvenil de Marx, Auguste Cornu. Cornu, atendiendo a los textos, no deja de anotar cómo Marx (y Engels: no los separa nunca) pasa del idealismo a la democracia liberal-radical y de ahí al materialismo histórico o marxismo propiamente dicho¹. Cornu tiene cuidado siempre de decir *en passant* que algunos atisbos del marxismo se encuentran ya en los primeros escritos de Marx, y no ha sentido nunca la necesidad de señalar una escisión entre un primer y un segundo y definitivo Marx.

De los escritos juveniles de Marx se ocupan, en forma ensayística y no crítica, atendiendo a motivos periféricos y no a una línea

1. A. CORNU, *Marx e Engels. Dal liberalismo al comunismo*; trad. italiana, Milano 1962, cfr. p. 117.

precisa, otros marxistas que, de forma diversa, han realizado la simbiosis entre Freud y Marx. Los más conocidos son Eric Fromm y Herbert Marcuse. Pero el problema teórico se planteó sobre todo en el seno del comunismo francés, desde el momento en el que Roger Garaudy —expulsado después del Partido— defendió la existencia en los escritos juveniles de Marx de un «humanismo socialista» más fluido que el determinismo que se encuentra a partir del *Manifiesto Comunista*. Las intenciones de Garaudy eran claramente coyunturales: las de proporcionar elementos para un «diálogo cristiano-marxista». En este sentido, los textos «morales» de Marx anteriores a 1845 —con el empleo continuo del término *alienación*, con una ambigüedad nunca suprimida— eran más digeribles por cierta corriente de teólogos que los análisis de *El Capital*.

La línea intelectual rígida del comunismo francés reaccionó enseguida contra esta interpretación «humanista» de Marx. Y lo hizo sobre todo a través de la obra de L. Althusser. Escribe, por ejemplo: «La crítica del 'dogmatismo staliniano' han sido 'vivida' por los intelectuales comunistas antes que nada como una 'liberación'. Esta 'liberación' ha dado nacimiento a una reacción ideológica de tendencia 'liberal', 'moral', que ha encontrado espontáneamente los viejos temas filosóficos de la 'libertad', del 'hombre', de la 'persona humana' y de la 'alienación'. Esta tendencia ideológica ha buscado sus garantías teóricas en las obras de juventud de Marx, que con-

tienen, en efecto, todos los argumentos de una filosofía del hombre, de su alienación y de su liberación. Estas condiciones han provocado una inversión asombrosa de la situación de la filosofía marxista... El tema del 'humanismo marxista', la interpretación 'humanista' de la obra de Marx, se han impuesto progresiva e irresistiblemente en la filosofía marxista reciente en el interior mismo del Partido Comunista Soviético y de los partidos comunistas occidentales»².

Althusser piensa que esto es traicionar el marxismo; para demostrarlo, escribe una serie de ensayos y de estudios, recogidos en los volúmenes *Pour Marx* y *Lire le Capital*. Lo esencial de la argumentación de Althusser consiste en dividir los escritos de Marx en dos períodos: uno, anterior a 1845; otro, posterior a esa fecha. El año 1845 es esencial, porque en ese año se opera la «coupure épistémologique» es decir, «la mutación de la problemática teórica contemporánea a la fundación de una teoría científica»³. El marxismo propiamente dicho, el científico, la ciencia de la historia, necesita desechar la influencia de Feuerbach, ya que «es necesario leer a Feuerbach para comprender los textos de los jóvenes hegelianos entre 1841 y 1845. Se puede ver hasta qué punto las obras de juventud de Marx están impregnadas del pensamiento de Feuerbach»⁴, ya que «todas las fórmulas del 'humanismo' idealista de Marx son fórmulas feuerbachianas»⁵.

Contra el «humanismo», Althusser escribe explícitamente que «desde el ángulo estricto

2. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*; trad. castellana, *La Revolución teórica de Marx*, México 1970, 5.ª ed., p. XIII.

3. *Ibidem*, p. 23.

4. *Ibidem*, p. 35.

5. *Ibidem*, p. 45.

de la teoría se debe hablar abiertamente de un *antihumanismo teórico de Marx* y se debe ver en este *antihumanismo teórico* la condición de posibilidad absoluta (negativa) del conocimiento (positivo) del mundo humano mismo y de su transformación práctica. Sólo se puede *conocer* algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre. Todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos, *teóricamente* sólo sería cenizas»⁶.

Sea lo que sea de las motivaciones políticas y coyunturales de la posición de Althusser⁷, parece que su distinción de dos periodos en la obra de Marx corresponde a la realidad. El traductor y anotador de la versión italiana de *La Ideología Alemana*, Fausto Codino afirma también que en esa obra se hace «la primera directa exposición de la concepción materialista de la historia» y que esto es «un juicio universalmente aceptado»; añade que el verdadero marxismo no está ni en la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* ni en *La Cuestión judía* —las dos de 1843—, ni siquiera en los *Manuscritos* de 1844, que son antes que nada una antropología filosófica⁸. Ernest Mandel califica también el tono y el contenido de los *Manuscritos* como de «indignación moral» aunque «esta

indignación es ya revolucionaria»⁹. Sólo en *La Ideología Alemana* Marx se separa de sus «antecedentes filosóficos moralizadores»¹⁰; por eso, cuando se intenta rehabilitar al joven Marx es «con el objeto de poderlo volver contra el movimiento comunista y revolucionario internacional»¹¹.

La línea de separación entre antes de 1845 y después de 1845 aparece, en resumen, bastante clara, aunque ese fenómeno historiográfico se haya visto sometido a distintas formas de presiones políticas, según las necesidades concretas de la propaganda de los partidos comunistas occidentales. De otra parte, esta utilización cambiante de los mismos postulados básicos está prevista en la formulación del marxismo a partir de 1845. Baste recordar la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*: «El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico*»¹².

Si la práctica demuestra que es más acertada la posición político-teórica de Althusser, esa será la verdad. Si la práctica sugiere que

6. *Ibidem*, p. 190.

7. Althusser defendió durante un decenio esta interpretación; después realizó una cierta autocritica. Cfr. L. ALTHUSSER, *Eléments d'autocritique*, París 1974; trad. castellana, Barcelona 1975.

8. F. CODINO, prefacio a *La Ideología Tedesca*, 2.ª ed., Roma 1967, pp. XIX, XIX, XXXI, XLVI y LXX.

9. E. MANDEL, *La formación del pensamiento económico de K. Marx desde 1844 a la redacción de El Capital*, ed. castellana, México 1973, 5.ª d., p. 15.

10. *Ibidem*, p. 29.

11. *Ibidem*, p. 214.

12. Cfr. A. DEL NOCE, J. A. RUESTRA, *Karl Marx: Escritos juveniles*, Madrid 1975, p. 129.

Althusser —y los que distinguieron dos etapas en los escritos de Marx—, en un determinado momento, pueden perjudicar la causa internacional del comunismo (o incluso una vía nacionalista al comunismo), esa misma práctica demostrará la verdad de la necesidad de la autocrítica. Esta posición cambiante o es relativismo vulgar o es la absoluta convicción de haber dado con el núcleo del devenir histórico y a partir de ahí, de la realidad, juzgar sin apelación los análisis que hacen los teóricos. Esto último parece más apropiado al carácter de totalitarismo dialéctico que está implícito en el marxismo.

Un no-marxista no está vinculado a ese totalitarismo dialéctico; por eso, en el tema de la violencia, como en otros, puede, historiográficamente, distinguir dos periodos en las obras de Marx.

LA VIOLENCIA HISTORICA EN EL MARX MADURO.

En lo que puede denominarse postulado básico del marxismo, la violencia no es una exigencia directa, sino derivada; pero esa derivación es necesaria. ¿Cuál es el postulado básico del marxismo? En palabras de Engels, que «la producción económica y la estructura social que necesariamente deriva de ella forman, en cualquier época histórica, la base de la historia política e intelectual de la misma época»¹³. La necesaria derivación violenta es

expresada así: «conforme a eso, después del disolverse de la primera propiedad común del suelo, toda la historia ha sido una historia de lucha de clases; esta lucha ha alcanzado ahora un grado en el que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya liberarse de la clase que explota y oprime (la burguesía) sin liberar también, a la vez, y para siempre, toda la sociedad de la explotación, de la opresión y de la lucha de clases»¹⁴.

Engels data con precisión el momento en el que Marx y él llegaron a este postulado: «A esta concepción nos habíamos acercado poco a poco, varios años antes de 1845... Pero cuando en la primavera de 1845 volví a ver a Marx en Bruselas había él elaborado hasta el fondo esa concepción, así que me la expuso en palabras casi tan claras como las que yo he empleado aquí para resumirlas»¹⁵.

En un texto famoso, Marx confirma la interpretación de Engels, a la vez que señala, con fuerza, cómo ese postulado era una variación respecto a sus posiciones anteriores. «Engels había llegado por otro camino al mismo resultado que yo y, cuando en la primavera de 1845 se estableció él también en Bruselas, decidimos poner en claro, con un trabajo común, el contraste entre nuestro modo de ver y la concepción ideológica de la filosofía alemana, ajustar cuentas, en realidad, con nuestra anterior conciencia filosófica»¹⁶.

Este texto de la *Contribución a la crítica*

13. K. MARX, F. ENGELS, *Manifiesto del Partido Comunista*, Roma 1962, 2.^a ed., introducción de Engels, p. 39.

14. *Ibidem*, p. 39.

15. *Ibidem*, p. 40.

16. K. MARX, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1969, p. 6.

de la economía política, que es de una época relativamente tardía, de 1859 (ocho años antes del primer volumen de *El Capital*), supone la explicación del postulado básico, es decir de la afirmación de que «el modo de producción (*produktionsweise*) de la vida material condiciona (*bedingt*) en general el proceso (*geistigen*) social, político y espiritual de la vida. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser; al contrario, su ser social determina su conciencia»¹⁷.

De esta afirmación —típica del Marx maduro y núcleo del materialismo histórico— se deriva, como dice enseguida que «en un determinado nivel de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que es su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en las que hasta entonces tales fuerzas se habían movido. Lo que eran formas de desarrollo de las fuerzas productivas se convierte en sus cadenas. Sucede entonces una época de revolución social. Con el cambio de la base económica, toda la gigantesca superestructura se derrumba o menos rápidamente».

Contradicción, cadenas, derrumbamiento... Son términos que quieren expresar realidades no pacíficas y suaves, sino violentas. Yo llamaría a esta violencia *histórica*, para distinguirla de la violencia *voluntarista*, directamente buscada, que fue la que, en gran parte, puso en marcha Lenin y dio lugar a la primera revolución comunista de la historia, la rusa. Desde 1845 hasta su muerte, Marx no escribió prácticamente nada a favor de

los movimientos revolucionarios voluntaristas, del tipo de los que estaban de moda en toda Europa. No excluye la violencia física, porque piensa que está ínsita en la necesaria transformación histórica; pero tampoco la pone como condición *sine qua non* y menos como el principal instrumento de la revolución.

En este sentido, el texto que sigue nos parece central: «Cuando se estudian tales perturbaciones, es indispensable distinguir siempre entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —que pueden ser comprobadas con la precisión de las ciencias naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, o sea las formas ideológicas, que permiten a los hombres concebir ese conflicto y combatirlo. Del mismo modo que no se puede juzgar a un hombre por la idea que él tiene de sí mismo, así no se puede juzgar una época de trastornos como éstos por la conciencia que ella tiene de sí misma. Hace falta, en cambio, explicar esta conciencia con las contradicciones de la vida material, con el conflicto existente entre las fuerzas productivas de la sociedad y las relaciones de producción»¹⁸.

Marx alimentaba una confianza absoluta en la centralidad e ineluctabilidad de su análisis; precisamente la no realización de sus previsiones es lo que explica la diversificación del marxismo en varias formas de comunismos, socialismos y socialdemocracias.

Como se ha recordado ya, Lenin vio claro que la historia, tal como era concebida

17. *Ibidem*, p. 5.

18. *Ibidem*, p. 6.

por Marx, necesitaba un empujón por parte de los hombres, para acelerar el proceso; empujón que sería realmente eficaz si venía no de unas masas indiferenciadas de proletarios, sino de los que él llamaba «revolucionarios profesionales».

En otras obras, Marx acentúa los tonos trágicos de una violencia histórica, pero siempre en el ámbito de un proceso ineluctable. Es muy citado el siguiente texto de *El Capital*: «Conforme disminuye progresivamente el número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan este proceso de transformación, crece la masa de la miseria, de la opresión, de la esclavización, de la degeneración, de la explotación; pero crece también la rebeldía de la clase obrera, cada vez más numerosa y más disciplinada, más unida y más organizada por el mecanismo del mismo proceso capitalista de producción. El monopolio del capital se convierte en el grillete del régimen de producción que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en el que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados»¹⁹.

Tenía Marx una especial habilidad para incluir entre las aburridas páginas de *El Capital* explosiones de ira que se traducían en *slogans*; éstos han sido utilizados y lo siguen siendo con independencia de lo que Marx consideraba realmente valioso: un pretendido análisis científico de la ineluctabilidad de la Revolución. Incluso en ese texto que se

acaba de citar el tono es «objetivo»: es el monopolio del capital el que se convierte en grillete; no se dice que los proletarios tengan que armarse de grilletes para acabar con el monopolio del capital. Para Marx eso vendrá solo, con la fuerza de la historia. Como había dicho en el texto clave de 1859, «una formación social no parece hasta que no se han desarrollado todas las fuerzas productivas a las cuales puede dar lugar. No se introducen nunca nuevas y superiores relaciones de producción antes de que hayan madurado en el seno de la vieja sociedad las condiciones materiales de su existencia. He aquí por qué la Humanidad no se propone sino aquellos problemas que puede resolver, porque, si se considera las cosas de cerca, se ve siempre que el problema surge sólo cuando las condiciones materiales existen ya, al menos en formación»²⁰.

En resumen, Marx, en todos los escritos de la madurez, no pierde ocasión de recordar que, para que la revolución se cumpla del modo que está ya insito en la historia, hay que atender continuamente a las condiciones materiales de la existencia. Naturalmente, él pensaba que tenía la clave del análisis de estas condiciones; lo mismo que condenó el anarquismo por sus improvisaciones revolucionarias improductivas, criticó duramente a los socialdemócratas alemanes (entonces socialdemocracia era sinónimo, sin más, de comunismo) por el programa de Gotha (1875), que había buscado un compromiso con la sociedad burguesa. Las pocas veces en las que Marx se aventuró a predecir comportamientos futuros de la historia se

19. *El Capital*, México 1968, 5.ª ed., libro I, pp. 648-649.

20. *Per la critica...*, p. 6.

equivocó: depauperación progresiva del proletariado, Inglaterra como la patria próxima de una revolución comunista, etc. Esto explica los intentos ya citados de Lenin de «controlar» de antemano la evolución histórica, a base de preparar las condiciones no precisamente materiales, sino ideológicas, de su posibilidad. Y esto explica también por qué, modernamente, la atención se ha dirigido a los escritos juveniles de Marx, en los que la revolución no aparece como un proceso claramente definido, sino que está confiado a la puesta en circulación de motivos ideológicos, a veces matizados de «rebeldía moral».

LA VIOLENCIA EN LOS ESCRITOS JUVENILES DE MARX.

Historiográficamente, los escritos juveniles de Marx comprenden: la tesis doctoral sobre el materialismo en Demócrito y Epicuro, sus colaboraciones en la *Rheinische Allgemeine Zeitung* (1842), los manuscritos sobre la *Crítica a la filosofía del derecho público de Hegel* (1843), los *Manuscritos* de 1844, el volumen *Deutsche Französische Jahrbücher* (1884) —que incluye, entre otras cosas, *La Cuestión judía* y la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*—; finalmente, *La Sagrada Familia*, de 1845 (pero preparado antes). Como ya se vio, los primeros meses de 1845, en Bruselas, cuando trabajaba en *La Ideología alemana* —que quedaría inédita—, son la época del

descubrimiento del postulado básico del marxismo.

Estos escritos juveniles son entre sí muy desiguales, pero si se excluyen las colaboraciones de la *Rheinische Zeitung* —animadas por un radicalismo liberal que aún no es socialista—, los demás textos forman, en cierto modo, una unidad, explicable porque todos se componen en el ámbito estrecho de dos años: 1843 y 1844. Se puede aquilatar aún más el periodo, partiendo de la llegada de Marx a París, el 11 de octubre de 1843.

El primero y único número de los *Deutsche Französische Jahrbücher* (Anales franco-alemanes) aparece en marzo de 1844. Como presentación se incluye una correspondencia entre Marx y su amigo Ruge, un liberal-radical que luego se separaría de él. Marx escribe, comentando el pesimismo de Ruge ante la situación política en Alemania: «Su carta, queridísimo amigo, es una elegía, un canto fúnebre que te deja sin respiración; pero políticamente no vale nada... Se debería, como primera medida, reavivar en el pecho de estos hombres la autoconsciencia humana, la libertad. Sólo este sentimiento, que con los griegos desapareció del mundo y con el cristianismo se disolvió en el éter azul del cielo, puede hacer nuevamente de una sociedad humana una comunidad de hombres para sus fines supremos, un Estado democrático»²¹.

Marx es ya aquí —como lo fue desde su adolescencia— antimetafísico y anticristiano; todavía conserva la ilusión de una sociedad democrática y una cierta modestia ante la historia: «la construcción del futuro y el

21. K. MARX, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Roma 1969, 2.^a ed., pp. 20-21.

encontrar una solución valedera para todos los tiempos no es asunto nuestro»²². ¿Cuál era su asunto? «Nada nos impide poner en relación nuestra crítica con la crítica de la política, con la participación en la política —por tanto, en las luchas reales— e identificarnos con ellas. Si así es, no afrontaremos el mundo en forma doctrinaria, con un nuevo principio: 'Aquí está la verdad, ¡arrojados!'». Ilustraremos al mundo nuevos principios, sacándolos de los principios del mundo»²³.

Estos principios del mundo —la *terrenalidad* que aparecerá en la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*— son explicados en los artículos que componen *La Cuestión judía*. «La existencia de la religión es la existencia de un defecto; la fuente de ese defecto sólo puede buscarse en la *esencia* del mismo Estado. La religión para nosotros no constituye el *fundamento*, sino el *fenómeno* de la finitud humana»²⁴. El contexto es la repulsa a la tesis del neohegeliano Bruno Bauer que veía, para realizar la emancipación de los judíos, como condición esencial y primaria, la laicidad del Estado. Marx responde que «la democracia política es cristiana porque pone como *ser soberano* al individuo no *real*, sino estropeado; no social, no todavía un ser real de su especie»²⁵; por eso, «la emancipación del Estado respecto de la religión no es la emancipación del hombre real de la religión»²⁶. En palabras

sencillas, pero que resumen la cuestión: para el Marx de 1843, el Estado burgués —laicista o no— es una especie de copia mundana de la religión y participa de todo el carácter ilusorio, no real, estropeado que está ínsito en lo religioso y especialmente en lo cristiano. Así se entiende, en toda su claridad inmediata, el conocido párrafo de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, incluida también en los *Anales franco-alemanes* sobre la religión como «opio del pueblo»: «La miseria religiosa es, a la vez, la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una condición sin espíritu; es el opio del pueblo»²⁷. De aquí la necesidad de someter a crítica la religión, es decir, en el sentido marxiano, de demostrar su inconsistencia; porque «la crítica de la religión desengaña al hombre, de modo que piense, actúe, configure su realidad como lo hace un hombre desencantado, que tiene acceso a la razón; de modo que el hombre se mueva alrededor de sí mismo y, por tanto, alrededor de su sol real. La religión es sólo el sol ilusorio que se mueve alrededor del hombre hasta que éste no se mueva alrededor de sí mismo»²⁸.

Los principios del mundo quieren decir que no hay más que *terrenalidad*, *aquendidad*. De ahí debe partir el hombre; por eso

22. *Ibidem*, p. 40.

23. *Ibidem*, pp. 42-43.

24. *Ibidem*, pp. 54-55.

25. *Ibidem*, p. 54.

26. *Ibidem*, p. 67.

27. K. MARX, *Opere scelte*, Roma 1966, p. 60.

28. *Ibidem*, p. 63.

la primera actitud y actividad es la crítica de la religión, la demostración de su inconsistencia. Pero, inmediatamente después, la crítica del Estado burgués —que es una especie de «cielo laico»— en el que el término *ciudadano* funciona como máscara que oculta y oprime las necesidades del ser real. No existe más que la situación terrena. «Toda emancipación es *reconducir* el mundo humano, las relaciones humanas, al *mismo hombre*. Sólo cuando el hombre real, individual, reasume en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se ha convertido en *miembro de la especie humana*; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y, por eso, ya no separa más de sí las fuerzas sociales en la figura de las fuerzas políticas, sólo entonces se cumple la emancipación humana»²⁹.

Si la terrenalidad es la única y última frontera del hombre y si toda sociedad política existida hasta entonces es opresora de las fuerzas propias del hombre, la crítica ha de ser literalmente feroz, arrasadora. Marx no puede decirlo con palabras más claras: «La crítica del cielo se transforma en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política»³⁰. Esta es la raíz de la violencia en los escritos juveniles de Marx; fijarse sólo en la situación política y entonces «hay que hacer la opresión más real, añadiéndole la conciencia de la

opresión; hay que hacer la vergüenza aún más vergonzosa, publicándola. Hay que declarar cada parte de la sociedad como la parte vergonzosa, enseñar al pueblo a tener miedo de sí, para que tenga valor. Se trata de responder a una necesidad del pueblo alemán, y las necesidades de los pueblos son los últimos recursos de su liberación»³¹.

Más adelante, en ese mismo texto de la *Introducción*, Marx inserta la violencia ideológica que, a diferencia de la violencia histórica de las obras de madurez, no es algo ineluctable, sino construible: «El arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que debe ser abatida por la fuerza material; sólo que también la teoría se convierte en fuerza material apenas prende en las masas»³². Es decir, la exasperación de la crítica —la exageración de la opresión, la publicación insistente— es ya una forma de violencia revolucionaria, es capaz de convertirse en una fuerza material que se une al ejercicio real de la fuerza material para abatir el poder establecido.

Con esta mentalidad, Marx se dedica en 1844 a la composición de dos obras: una crítica de la economía política (los *Manuscritos*, que quedaron inéditos) y *La Sagrada Familia*, una crítica desde el materialismo al idealismo de Bruno Bauer. Los *Manuscritos* contienen el mayor número de referencias que hizo Marx en todas sus obras al *trabajo alienado*. Aquí interesa aquellas conclusiones, con sabor de *slogan*, que tienen por objeto, como había anunciado en los *Anales*

29. *La questione ebraica...*, pp. 78-79.

30. *Opere scelte...*, p. 67.

31. *Ibidem*, p. 68.

32. *Ibidem*, p. 70.

franco-alemanes, exasperar la opresión publicándola. Frases de este tipo son, por ejemplo: «La economía política conoce al obrero sólo como animal de trabajo, como una bestia reducida a las más elementales necesidades de la vida»³³. «Es necesario aún que aparezca en su forma cínica lo que constituye la raíz de la propiedad de la tierra, el puerco egoísmo»³⁴. «La realización del trabajo se presenta como anulación, en tal modo que el obrero es anulado hasta morir de hambre. La objetivación se presenta como pérdida del objeto, en tal modo que el obrero se le roban los objetos más necesarios no sólo para la vida, sino también para el trabajo (...). La apropiación del objeto se presenta como *extrañación*, en tal modo que, cuanto más objetos produce el obrero, tanto menos puede él poseerlos y tanto más acaba por caer bajo el dominio de su producto, el capital»³⁵.

Frases de este estilo llenan los capítulos inconexos de los *Manuscritos*; no hay ninguna parte que sea propiamente una táctica o una estrategia revolucionaria. El texto da la impresión de una suma de anotaciones, que quieren ser sobre todo de crítica científica a la economía política clásica, y que, al mismo tiempo, va desgranando impresiones y conceptos susceptibles de ser utilizados en la actividad política: «Para la economía política las necesidades del obrero son sólo la *necesidad* de mantenerlo *durante el trabajo* de modo que *la raza de los*

obreros no se extinga (...). La producción produce al hombre no sólo como una mercancía; lo produce, en correspondencia con esta función, como un ser *deshumanizado* tanto *espiritualmente* como físicamente. Inmoralidad, monstruosidad, ilotismo de los obreros y de los capitalistas»³⁶. Un texto más, en este sentido: «Todo producto es una carnaza con la cual se quiere atraer hacia sí lo que constituye la esencia del otro, su dinero; toda necesidad real o sólo posible es una debilidad que hará que la mosca caiga en el atrapamoscas: explotación universal del ser social de hombre; y esto del mismo modo que toda imperfección del hombre es un vínculo que lo une al cielo, es el lado por el que su corazón es accesible para la tarea de los curas»³⁷.

Como ya se ha anotado, el carácter inconexo y aforístico de estos textos impide delinear una secuencia lógica; por otro lado, sólo muy de paso, y en frases brevísimas y circunstanciales Marx se plantea aquí lo que podría llamarse una estrategia revolucionaria. Está convencido de que hace falta una acción, pero lo está a la vez —y en esto es ya marxista, aunque no haya dado con el postulado básico del marxismo— de que no hay acción sin teoría. «Para suprimir la *idea* de la propiedad privada, basta completamente el comunismo *ideal*. Pero para suprimir la propiedad privada *real*, hace falta una acción comunista *real*. Esta acción será el producto de la historia y en realidad deberá pasar a

33. K. MARX, *Manoscritti economici-filosofici del 1844*, Torino, 1970, 2.^a ed., p. 22.

34. *Ibidem*, p. 64.

35. *Ibidem*, pp. 71-72.

36. *Ibidem*, p. 90.

37. *Ibidem*, p. 128.

través de un duro y largo proceso, aunque sea ese movimiento del que ya sabemos *idealmente* que se suprime por sí mismo. Pero hemos de considerar como un progreso real el hecho de que hayamos conquistado desde el principio (conciencia) tanto de la limitación como de la meta del movimiento histórico, y es una conciencia que supera ese movimiento»³⁸.

No hay un programa, ni un análisis detenido de las circunstancias de entonces; hay, exclusivamente, un estudio intermitente de algunos párrafos de Adam Smith y de otros economistas clásicos, estudio hecho desde la perspectiva de un joven hegeliano, en la que los fenómenos operan entre sí, con completa desconexión de la realidad. Pero Marx quiere ser realista y apartarse del idealismo «místico» de sus antiguos compañeros (Bauer, Ruge, etc.). De ahí la insistencia, verbal, en querer hablar del hombre de carne y de hueso. Pero sólo el querer hablar; por otro lado, esa ambigüedad es la que ha hecho hoy —a más de un siglo de distancia— la fortuna de algunos de los *slogans* de estos *Manuscritos*.

La Sagrada Familia apareció en 1845. Autores: Marx y Engels. En realidad el libro era producto, casi en su totalidad, de Marx. El manuscrito fue terminado en noviembre de 1844. Una especie de ejercicio escolar y blasfemo, de crítica a los *teólogos* Bauer y otros. Marx quería llamar a esta obra «Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y sus compañeros». El editor juzgó el título

demasiado académico y sugirió el de *La Sagrada Familia*, expresión que aparecía alguna vez en el texto.

La obra no tuvo éxito alguno; al cabo de más de un siglo sigue siendo poco leída y comentada, incluso entre los marxistas. En sustancia es un ajuste de cuentas entre iniciados en el hegelianismo; una crítica minuciosa, pesada, que el mismo Lenin calificó de «increíblemente puntillosa»³⁹.

Espigando en este libro es posible encontrar «frases», pero en ningún momento un desarrollo orgánico, porque se trata de un texto-mosaico, de crítica a diferentes publicaciones de los hermanos Bauer y de otros de sus amigos. Como presupuestos de la violencia, pero sin afirmarla explícitamente, puede verse el siguiente pasaje: «en el proletariado el hombre se ha perdido a sí mismo, pero a la vez no sólo ha adquirido la conciencia teórica de esta pérdida, sino que está obligado inmediatamente por la necesidad —ya no más suprimible, ya no eludible, ya absolutamente imperativa— a la rebelión contra esa inhumanidad; por eso el proletariado puede y debe, necesariamente, liberarse a sí mismo»⁴⁰.

Más notable es la violencia verbal del propio Marx contra Bauer y contra el cristianismo, según el procedimiento —después utilizado por tantos marxistas— de cargar al adversario con una serie de posiciones que en realidad no ha adoptado; lo importante es dejar, en el que lee o escucha, la convic-

38. *Ibidem*, p. 137.

39. LENIN, *Quaderni filosofici*, Milano 1958, p. 5.

40. F. ENGELS, K. MARX, *La Sacra Famiglia*, trad. it. edición preparada por A. Zanardo, Roma 1967, p. 154. En la primera edición del libro ENGELS aparecía en primer lugar; se quejó por carta a MARX de esa diferencia porque él sólo había compuesto tres capítulos brevísimos.

ción de que el enemigo habla así, sin entrañas. De Bauer, por otra parte tan caótico, dice, por ejemplo, que «no se acerca al hombre considerando el cuerpo grosero, el cuerpo que habita en los bajos de un sótano inglés o en los altos de una buhardilla francesa, sino que *atraviesa de un lado a otro* sus idealistas canales intestinales»⁴¹.

En los ataques verbales contra el cristianismo no vale la pena detenerse, porque tienen el sabor rancio del peor anticlericalismo de la época. Marx toma ocasión de la interpretación idealista, en la línea de Bauer, que un escritor de segunda fila, Franz von Zynchlinski (1816-1900) hace de la novela de Eugène Sue (1804-1857), *Los misterios de París*. La novela de Sue, un melodrama que en su tiempo alcanzó un éxito hoy incomprensible, tiene, en algunos pasajes, referencias religiosas, vistas desde una perspectiva superficial. Esa «religiosidad» de Sue es «sublimada» por Zychinski en sentido ateo-idealista. Lo que critica Marx es esto último, aprovechando la ocasión para criticar a Sue y a lo que piensa que es la religión cristiana. Esta crítica de cuarta mano, sin relación alguna con la realidad, ha sido justamente olvidada. Quizá no esté de más, sin embargo, transcribir algunos de los párrafos en los que Marx se demuestra completamente refractario a la realidad religiosa. Cuando la protagonista de la novela, María, se convierte y deja su antigua vida de prostituta, el sacerdote Laporte le dice que Dios ha sido misericordioso con ella, indulgente. Marx comenta: «En la indulgencia con que se beneficia, María no debe ver una relación natural, que se entienda por sí

misma, una relación con ella, con un ser humano, de un ser humano afín. Es preciso que vea en aquella indulgencia una compasión una condescendencia trascendentes, sobrenaturales, sobrehumanas, y que la indulgencia humana, le aparezca como la misericordia divina. Todas las relaciones humanas y naturales deben metamorfearse en algo trascendente, en relaciones con Dios. El modo con que María en su respuesta se deja atar a la charla del cura prueba hasta qué punto el pensamiento religioso ya la ha corrompido»⁴².

De las colaboraciones en la *Rheinische Zeitung* (1842) a la redacción de *La Sagrada Familia* (1844), es decir, antes de dar, en 1845, con los postulados del marxismo, la actitud general de Marx es un híbrido de idealismo y de empirismo, sostenido por el eje principal de un materialismo en sentido fuerte: como la repugnancia teórica y práctica hacia todo lo que no sea *terrenalidad*.

Marx hace una elección precisa: cualquier referencia trascendente no sólo le parece falsa; le parece, sobre todo, corruptora de lo humano. Lo humano que es, a su vez, la historia ineluctable, en una sola dirección. No necesita —le repugna también— apelar a unos ideales incumplidos, a una injusticia contra la condición humana. La historia es la historia natural del hombre. La burguesía ha sido necesaria, como lo fue el feudalismo. La burguesía engendrará naturalmente una contradicción contra sí misma, que será violenta por derivación; y a esa violencia responderá naturalmente el proletariado.

En otras palabras, conforme transcurren

41. *La Sacra...*, p. 103.

42. *La Sacra...*, p. 191.

los años 1842, 1843 y 1844, Marx va llegando a lo que será su marxismo definitivo; y, en el tema de este estudio, a la violencia histórica. Del carácter histórico y no voluntarista de esta violencia deriva la radical incompatibilidad práctica —aunque se basen en los mismos presupuestos teóricos— entre marxismo y anarquismo. Marx no pudo nunca entenderse con Bakunin. El destruir sin más para luego construir le parecía una enorme simpleza; pero esto no equivalía a desechar la violencia como instrumento político: simplemente había que analizar en cada caso si las condiciones objetivas de la revolución la hacían viable o no, es decir, si la hacían praxis; si la praxis lo ordenaba, la violencia resultaba necesaria y verdadera.

LA VIOLENCIA EN «LA IDEOLOGIA ALEMANA».

Analícemos, finalmente, el tema de la violencia en esta obra de 1845-1846, que quedó inédita hasta 1932. Desde las primeras páginas se encuentra ya el postulado central del marxismo: «tal y como los individuos se manifiestan, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que produce* como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción»⁴³. Y la frase famosa: «No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia»⁴⁴. Y

también otra enunciación general, sin más pruebas que sus palabras: «el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual»⁴⁵.

Analícese de cerca la siguiente frase, representativa de las que Marx explana en *La Ideología Alemana* y que repetirán luego todos los epígonos: «las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión real de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas»⁴⁶. En este texto se repite como un martilleo el término *dominante*, pero sin una expresa referencia de carácter ético, sin que equivalga a *represivo*; ese otro sentido no está excluido; es más, está incluido en el mismo uso martilleante del término.

Con el mismo carácter pseudoaséptico afirmará más tarde: «La revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases»⁴⁷. No se entiende cómo la clase que derriba no se convertirá también en dominante; en realidad así será —y así lo ha registrado la historia—; pero Marx evita en este caso el

43. K. MARX, F. ENGELS, *La Ideología alemana*, Barcelona 1970, p. 19.

44. *La Ideología...*, p. 26.

45. *La Ideología...*, p. 37.

46. *La Ideología...*, p. 46.

47. *La Ideología...*, p. 70.

término *dominante* y lo sustituye por las expresiones intuitivamente positivas de «salir del cieno», «construir la sociedad sobre nuevas bases».

Estos textos de *La Ideología Alemana*, que conectan los escritos juveniles con los del Marx maduro, permiten trazar ya lo que es, en nuestra opinión, el sentido más profundo de la violencia en el marxismo: el terrorismo ideológico.

¿Por qué terrorismo ideológico? Porque, a pesar de lo que puedan dar a entender sus continuas referencias a la praxis, interesan a Marx sobre todo las ideas, pero las ideas que prenden en las masas, porque entonces se convierten en armas. Y en las armas más eficaces. Esta intención fue apuntada explícitamente en una de sus obras juveniles; pero no la abandonará jamás. Y se entiende así el sentido de la mayoría de las obras de la juventud, que a primera vista parecen un escaqueo escolástico contra los ya olvidados Bauer, Stirner, etc. Marx intenta —e históricamente lo consiguió— dejarlos ideológicamente fuera de juego.

En las obras juveniles, Marx se sirve de Feuerbach; pero, más tarde, el mismo Feuerbach caerá bajo los efectos de una crítica implacable. Y así destruirá a los «socialistas utópicos» (Saint-Simón, Fourier, Owen, Cabet, Considerant, etc.). El marxismo, una vez constituido, se dirigirá luego contra el más conocido de los socialistas de entonces, contra Proudhon (es el tema de la obra *Miseria de la filosofía*). El marxismo, triunfante ya gracias a la crítica ideológica —no práctica—, se autopresentará como ciencia: es más, como *la ciencia de la historia*, sin alternativa posible.

La violencia marxista no es, por todo esto,

una violencia de fuegos de artificios ni siquiera de fuegos reales (aunque éstos se utilicen cuando lo exijan las *condiciones objetivas* de la revolución); es una violencia contra las ideas, una violencia mental, la prohibición de que, después del marxismo, se siga pensando, porque el marxismo habría dado con la clave definitiva de la historia. Hasta tal punto el terrorismo ideológico es la esencia del marxismo que esto explica la posibilidad de que algunas corrientes marxistas puedan reprobar el terrorismo o violencia física de los regímenes comunistas sin disminuir en nada el valor que conceden a los postulados de Marx. Si el marxismo es *la ciencia*, se puede decir, *a posteriori*, que Stalin no la entendió ni la aplicó; más, que la desvirtuó. La ciencia sigue con todo su valor heurístico y con su contenido de solución de los problemas sociales. Se puede incluso afirmar que se es partidario de un marxismo «no dogmático» porque, efectivamente, la ciencia no puede ser dogmática. Pero no se deja nunca de insistir en que se trata de *la ciencia*, no de una ciencia más, o de un esfuerzo parcial dirigido a la construcción de una ciencia más acabada. De ese modo, bajo el término de ciencia se encubre una concepción global del mundo y de la vida: y esa concepción se defiende —se autopresenta— como única y definitiva.

Como concepción del mundo —y no mera ciencia—, el marxismo utiliza constantemente valoraciones. Lo contrario a él es «puerco egoísmo», «inmoralidad, monstruosidad, ilotismo de los obreros y de los capitalistas», «explotación universal del ser social del hombre»... Podría hacerse un largo catálogo de este tipo de expresiones en Marx, que tienen poco que ver con el lenguaje científico.

Los escritos juveniles de Marx revisten,

en este sentido, un valor especial, porque aún no había elaborado el aparato conceptual —tomado en casi su totalidad de la materialización del pensamiento «abstracto» de Hegel—, que diera forma, aparentemente científica, a lo que era en realidad una *gnosis*, una mezcla de filosofía y de incitaciones propagandísticas, de sabor ético. Esa vena «ética» (en el transfondo del materialismo) es lo que, siglo y medio después, está siendo más utilizado de todo el pensamiento de Marx. Ni ciencia ni moral, pero las dos cosas: el que no se allane a la visión marxista de la historia podrá ser tachado de anticientífico y de «puerco egoísmo»: ofensa a la inteligencia y a la bondad; ingenuo e infantil y, además, cruel; reaccionario y opresor. Esta acumulación de los insultos es difícil de soportar, cuando se hace costumbre domi-

nante en medios universitarios o políticos. De ahí el creciente número de tráfugas hacia el marxismo en los medios intelectuales: como vió bien Gramsci, el fundador del Partido Comunista Italiano, los intelectuales burgueses tienen una rara capacidad de husmear quién será el nuevo amo para pasarse a su bando con la necesaria anticipación.

El redescubrimiento de los escritos juveniles de Marx ha coincidido con una etapa en la que la babelización de las ciencias sociales y la caída de convicciones trascendentes (por ejemplo, el fenómeno de las des-cristianización) exigían «una nueva fe», una especie de mesianismo ateo. El lenguaje semi-profético y semi-científico de Marx ha venido, en gran parte, a llenar ese hueco: el hueco de una *gnosis*.

abstract

This article is an analysis of the topic of violence as treated in the writings of Marx which are anterior to 1845, that is, those which correspond to his earlier period. The results of this study are compared with those which derive from an analysis of the same topic as treated in Marx's later works.

Whereas in the writings of Marx which postdate 1845 violence is a topic which derives from others as a result of the characteristics which historical evolution adopts according to the essential postulates of historical materialism, in his earlier writings the topic of violence presents itself in a more unpredictable, more romantic and less elaborate manner. This type of violence is manifested in Marx's writings which appeared before 1845 by his verbal virulence: «filthy selfishness», «immorality», «monstruosity», «helotism of the workers and of the capitalists», «universal exploitation of the social being of man», etc...

The topic of violence as «revolutionary indignation» is much clearer in Marx the young man, precisely because his system lacks at this moment those «*Marxist*» postulates which pretend to be a scientific lesson of history. When, after 1845, Marx comes upon what he believes to be the scientific key of history, his tones lose their virulence: there still remains violence, but it is violence which will be brought about by history in successive situations. This violence will not be the key of revolution, since revolution, according to Marx, presents itself as an inevitable evolution.

The violence found in the earlier writings of Marx—which is easier to understand than the later type—explains the reason why, since several years ago, these earlier works find a wider audience within intellectual and political *milieux* which desire to «reconquer» Marx, taking away the monopoly enjoyed at the present moment by the Soviet Communists.