

I CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL ¿Por qué la teoría social? Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y emergentes. 19 al 21 de agosto de 2015, Buenos Aires, Argentina.

La esencia humana y el proletariado en los jóvenes Marx y Engels. Apuntes para una historia conceptual¹.

Iván Kitay – Facultad de Ciencias Sociales UBA - ivankitay@gmail.com

MESA 17 | Historia conceptual de la sociología clásica. Reflexiones metodológicas y aplicaciones prácticas.

Resumen:

El presente trabajo indaga sobre la evolución de los conceptos de ser genérico [Gattungwesen] y proletariado en la obra de los jóvenes Marx y Engels. Atender a sus vínculos y a la posible influencia recíproca de sus formulaciones en un período decisivo de su trayectoria intelectual nos parece un aporte a la comprensión de los orígenes de la concepción del sujeto revolucionario propia del marxismo.

El lenguaje feuerbachiano de la esencia humana nutrió el aparato crítico del joven Marx en sus primeros abordajes sobre el Estado y el papel del trabajo en la vida humana. Al mismo tiempo, la primera crítica de la economía política realizada por el joven Engels influyó explícitamente sobre la orientación posterior del proyecto marxiano.

Por otra parte, el concepto de proletariado surgió en Marx como una necesidad teórica a partir de la filosofía de la acción proveniente del hegelianismo de izquierda. Por la misma época, Engels también se encuentra con el proletariado, pero en sus reales penurias en las fábricas inglesas. El encuentro intelectual de los dos jóvenes conllevó el acercamiento del programa de realización/superación de la filosofía con los obreros de carne y hueso.

Palabras Clave: MARXISMO, PROLETARIADO, FEUERBACH, HISTORIA CONCEPTUAL, TEORÍA SOCIAL.

¹ El presente trabajo es una versión extendida de la ponencia presentada en las XI Jornadas de Sociología el 14 de Julio de 2015 denominada *¿De quién es la causa de la humanidad? Ser genérico y proletariado en los jóvenes Marx y Engels*. Lo que aquí se presenta es el producto de una indagación que comenzó en el marco de la materia “El pensamiento sociológico del joven Marx: de la alienación a la praxis” de la Carrera de Sociología (Facultad de Ciencias Sociales – UBA). Agradezco especialmente a Cecilia Rossi y a Pablo Nocera por sus valiosos comentarios y el entusiasmo transmitido.

Esta contradicción de que cuanto mejor comprendo una sociedad, peor me puedo insertar en ella, (...) no puede ser cargada simplemente a cuenta del que conoce, a cuenta del sujeto, sino que este carácter imposible y contradictorio que está unido al estudio de la sociología, tiene que ver también profundamente con el objeto del conocimiento, con el conocimiento sociológico, o permítaseme decir mejor, con el conocimiento social.

Theodor Adorno, *Introducción a la Sociología* (Conferencia grabada en 1968)

¿Por dónde empezar? El esquivo objeto de la sociología. Marx, el límite de la filosofía y el surgimiento de la teoría social.

En 2006, Siglo XXI Editores publicó el libro *¿Para qué sirve la sociología?*, compilado por Bernard Lahire. Originalmente aparecido en 2004 en su idioma original, su título remite a una pregunta que parece seguir careciendo de una respuesta clara, luego de tantos años de existencia de la disciplina. Por otro lado, resulta sumamente sugerente la imagen que aparece en la tapa de la edición argentina: una navaja multiuso abierta.



Parece ser, entonces, que la única claridad que tenemos respecto de la sociología es que provee de diversas herramientas (como lo hace la navaja multiuso) para pensar y/o intervenir sobre algo que llamamos “la sociedad”. De esta manera, en la práctica, solemos terminar identificando acríticamente a la sociología (ya sea por comodidad o por convicción) con un conjunto de conceptos teóricos, enfoques y técnicas de recolección de datos que la comunidad científica considera “sociológicos”.

Sin embargo, la sociología como tal no existió siempre: tiene una historia. Su nacimiento como disciplina específica involucró intercambios con la filosofía -como modo de indagación sobre la historia en general, entre otros- que suelen ser ignorados. Esto hace que los “padres

fundadores” (Durkheim, Marx, Weber) muchas veces aparezcan como “huérfanos” con respecto a las formas de pensamiento que permitieron su emergencia. Entonces, según por dónde empecemos a preguntarnos por el discurso sociológico, cambiarán las respuestas que podamos encontrar. Esto es particularmente importante en el caso de la trayectoria intelectual de Marx pues, como afirma Nocera (2012), su crítica de Hegel expresa “el reconocimiento del límite de la filosofía, que plasma el límite de la lógica de una realidad (la sociedad civil capitalista) y que torna, a partir de allí, a la filosofía misma como objeto crítico de indagación” (p. 36).

El presente trabajo pretende abordar un capítulo de la historia del surgimiento de la teoría social, las obras tempranas de Marx y Engels publicadas en los *Anales Franco-Alemanes*. Ésta selección de autores y textos nos resulta particularmente productiva para escapar de aquellas visiones establecidas y “estabilizadas” sobre el discurso sociológico. Como ha señalado Cecilia Rossi (2015), “Marx es un autor siempre invitado a la mesa de los ‘padres’ [fundadores de la sociología], pero a la vez siempre incómodo” (p. 2), por un lado, porque forma parte de la tradición socialista, y por otro, porque no es sociólogo de formación.

El presente trabajo pretende dar cuenta de la evolución de los conceptos de ser genérico [*Gattungswesen*] y proletariado en los trabajos que los jóvenes² Marx y Engels publican en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* en febrero de 1844³, atendiendo a sus vínculos y a la posible influencia recíproca de sus formulaciones en un período decisivo de su trayectoria intelectual. Un abordaje de este tipo nos parece valioso, por un lado, porque se trata de un conjunto de artículos que aparecieron al mismo tiempo en la misma publicación y como parte de un mismo proyecto político-editorial, y por otro, porque fue en el primer y único número de los *Anales Franco-alemanes* donde el pensamiento de Marx y Engels se cruza por primera vez, un encuentro “en el papel” que sería el preludio a una vida de trabajo en conjunto.

² Cuando decimos “jóvenes”, no podemos ignorar la ya clásica periodización althusseriana. Sin embargo, a diferencia del filósofo francés, a nosotros no nos interesa definir cuándo Marx se vuelve marxista. Lejos de una buscar una “ruptura epistemológica”, nos parece más productivo dar cuenta de los cambios de foco, de los desplazamientos del campo semántico, de las modificaciones en el andamiaje conceptual que organiza la “crítica implacable de todo lo existente” (tarea a la que ambos pensadores se abocaron durante toda su vida).

³ Nos referimos a los trabajos de Marx *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *La cuestión judía*, y a los *Esbozos para una crítica de la economía política* y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* de Engels.

Los escritos de Marx en los *Anales franco-alemanes*: El Estado como “forma profana” de la enajenación de la esencia genérica y la “intuición comunista” del proletariado.

En Marzo de 1843, Marx renuncia a su cargo de director del periódico la *Gaceta Renana*, cuya “atmósfera irrespirable” (Carta a Ruge, 25 de enero de ese año) le era imposible de tolerar. Poco después, el periódico es clausurado por la censura prusiana, pero para entonces el ex periodista ya se encuentra abocado a una empresa editorial conjunta con su entonces amigo Arnold Ruge. Marx dedica la mayor parte del año 1843 (que desde octubre lo encuentra en París) a preparar los trabajos que publicaría en los *Anales Franco-alemanes*.

Los artículos aparecidos en la publicación antedicha muestran que hasta entonces Marx conservaba íntegra la crítica de Feuerbach a la religión cristiana. En su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, nuestro autor comienza por explicitar esta deuda con el filósofo de Bruckberg, al mismo tiempo que afirma la crítica de la religión es una tarea completada, por lo que debía seguir avanzándose en otras direcciones: “La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Marx, 1982: 491). ¿Qué forma tiene esa crítica de la religión? La lógica de la inversión de la posición hegeliana: “El hombre hace a la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado o ha vuelto a perderse” (Marx, 1982: 491). He aquí el programa filosófico que Marx se propone en esa época:

La misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, 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 (Marx, 1982: 492).

La crítica de la religión ya había sido consumada por Feuerbach, la crítica del Estado es tratada por Marx en la referida *Introducción* y en el artículo *Sobre la Cuestión Judía*, también publicado en el primer y único número de los *Anales franco-alemanes*. Ambos escritos se sustentan en el principio de inversión que propone Feuerbach: en ellos, el concepto de esencia genérica del hombre ocupa un lugar central, pues es lo que se ha invertido en la conciencia y se ha enajenado en una entidad “profana”: el Estado⁴. Se trata de la superación de la crítica

⁴ Es probable que este nuevo programa de investigación establecido por Marx haya surgido de su necesidad de criticar la amenaza de una recuperación de la alienación religiosa en la forma de alienación política que Feuerbach parece proponer en un breve escrito de 1842 llamado *Necesidad de una reforma de la filosofía*. Para

religiosa (por otra parte ya consumada) en la crítica de la política: “descubrir la *verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer al *más allá de la verdad*” (Marx, 1982: 492).

En la *Introducción*, Marx sostiene que la familia, la sociedad civil, el Estado, son formas sociales de la existencia del hombre como realización u objetivación de su esencia.

El hombre no es un ser abstracto agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión (...) es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por lo tanto, indirectamente, la lucha contra aquel mundo que tiene en la religión su arma espiritual (Marx, 1982: 491).

Nuestro autor toma nota de que Feuerbach dice que la religión requiere de la separación y la inversión de la esencia del hombre en Dios, pero no explica por qué se da esto. A diferencia de la crítica feuerbachiana de la religión, cuyo objetivo último era el ateísmo como reconciliación del hombre consigo mismo en el ámbito de la conciencia, para Marx no alcanza con un mero reconocimiento teórico: “la crítica de la religión desemboca en el postulado de que *el hombre es la suprema esencia para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable” (p. 497). En el mismo sentido, Marx considerará que no alcanza sólo con señalar que la sociedad civil no es un momento de la estatalidad. Si se considera que son los seres humanos quienes engendran al Estado, este reconocimiento hace necesaria la superación *real* del mismo como entidad ajena y superior a los individuos. Volveremos sobre este punto más adelante.

En *Sobre la Cuestión Judía*, Marx también aborda la crítica del Estado, a través de una polémica con Bruno Bauer acerca de la emancipación de los judíos y el Estado cristiano. La crítica a Bauer nos interesa porque, en palabras del propio Marx, “el error de Bauer reside en que (...) no investiga *la relación entre la emancipación política y la emancipación humana*” (Marx, 2012: 180).

La emancipación *política del judío*, del cristiano y del hombre religioso en general es la *emancipación del Estado del judaísmo*, del cristianismo y en general de la *religión*. Esto ocurre cuando el Estado como tal Estado no profesa ninguna religión (...). La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación *política* no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana. (Marx, 2012: 182-183)

un tratamiento más detallado de la herencia feuerbachiana del joven Marx en el sentido que aquí proponemos, pueden verse Kitay & Laszewicki (2014) y Kitay (2014).

Así, bajo la forma de la pregunta por los límites de la emancipación meramente política, Marx indaga sobre las condiciones que harían posible una emancipación verdaderamente humana. En el camino, y esto es lo que nos importa aquí, explicita las cualidades del hombre que no se realizan con la liberación política del Estado, en tanto “el *Estado* puede liberarse de un límite sin que el hombre se libere *realmente* de él, el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un *hombre libre*” (Marx, 2012: 181).

El abordaje de la dimensión estatal conserva también en este trabajo el modelo feuerbachiano de la inversión y la enajenación, tratada aquí en una de sus “formas profanas”. Es a través de este modelo que Marx da cuenta de las limitaciones de la emancipación política:

El hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, a través de un medio. La religión es cabalmente, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. A través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su *servidumbre religiosa*, así también el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad, toda su *no-servidumbre humana*” (Marx, 2012: 184).

La analogía con el procedimiento de Feuerbach en *La Esencia del Cristianismo* es evidente: El Estado es a la sociedad civil lo que el cielo es a la tierra.

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera un *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como particular. (Marx, 2012: 185)

Como indica Rossi (1971), “El Estado *político* desarrollado, el Estado burgués moderno (...) *prescinde* de las condiciones reales de vida de sus miembros, para realizar ilusoriamente su 'existencia política' en la esfera abstracta” (p. 308). Por consiguiente, existe una contradicción entre el hombre y el Estado que no se supera “perfeccionándolo” (por ejemplo, haciéndolo ateo), pues esto implica dejar en pie la mediación. “El Estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre por oposición a su vida material” (Marx, 2012: 185). Un Estado puede ser él mismo libre sin que por ello los individuos bajo él lo sean también. Así, la emancipación política del hombre de la religión, no suprime la religiosidad real del hombre, sino que justamente consiste en su reconocimiento fuera del Estado, su pasaje del ámbito público al ámbito privado.

Marx está pensando, como Feuerbach, en la emancipación humana como emancipación de la religión en general, en tanto reconciliación del hombre consigo mismo, con su esencia. Pero a su vez, la extiende a la emancipación del hombre del Estado, que en tanto mediación

“secular”, disocia al hombre real, existente, del hombre político⁵.

El último párrafo de la obra presenta el corolario de toda la reflexión anterior:

Toda emancipación es la reducción del mundo humano, de las relaciones humanas, al *hombre* mismo. La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta* independiente, y de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral. Sólo cuando el hombre individual recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales, sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (Marx, 2012: 204).

En última instancia, se trata de una crítica a la separación que Hegel hace entre el Estado y la sociedad civil. El Estado político mistifica esta relación escindiendo la vida del hombre entre su “vida pública” (como ciudadano) ideal, universal, y su “vida privada” (como hombre) material y particular. El Estado, así, contrapone la “vida genérica” (en la comunidad política) a la “vida material” (en la sociedad civil), debiendo entonces abolirse aquél para llegar a la emancipación humana como reconciliación “en la vida material” del hombre con su ser genérico. Sin embargo, Marx no señala aquí cómo ni *quién* debería realizar tal tarea.

La *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* constituye una primera y aproximada respuesta a esa pregunta, y a su vez es el primer trabajo en el que Marx utiliza el término “proletariado”.

Marx parte de una apreciación sobre las condiciones ético-políticas de la Alemania de su época y reflexiona sobre su futuro. Considera que “los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos, sin haber tomado nunca parte en sus revoluciones”, por lo que “el actual régimen alemán es un anacronismo”, siendo “el antiguo régimen, la debilidad oculta del Estado moderno”. Este atraso histórico-político con respecto a Francia e Inglaterra tiene, para nuestro autor, una relación peculiar con el pensamiento filosófico alemán:

[los alemanes] somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos. (...) Lo que para los pueblos progresivos es la ruptura práctica con las situaciones del Estado moderno, es para Alemania, donde estas situaciones ni siquiera se dan, antes que nada, la ruptura crítica con el reflejo filosófico de dichas situaciones. (...) En política, los alemanes piensan lo que otros pueblos hacen. Alemania

⁵ Esta separación se ve claramente en la distinción entre derechos del *homme* y los derechos del *citoyen*. El *homme* es el miembro de la sociedad burguesa, y sus derechos son los del “hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (...) Muy lejos de hacer concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria” (Marx, 2012: 198-199)

es la conciencia teórica de estos otros pueblos. (Marx, 1982: 495-497).

Bajo la forma de la crítica a la filosofía especulativa del derecho, Marx (1982) identifica “*tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*” (p. 497). Esto implica, para nuestro autor, un desplazamiento hacia la pregunta por el “poder material”, por el agente potencialmente portador de dicho poder:

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas” (Marx, 1982: 497).

Es importante destacar aquí que Marx habla de “hacer prender la teoría en las masas”. Es la emancipación teórica la que tiene para Alemania un interés práctico: “Toda revolución requiere, en efecto, un elemento *pasivo*, una base *material*” (Marx, 1984: 498). Es el interés teórico (“activo”) el que lleva a Marx a preguntarse por el elemento “material pasivo”. La práctica, entonces, es entendida aquí como simple “fuerza material” en la lucha política, como lo opuesto y complementario (conceptualmente) a la teoría, necesaria para su realización, pero a su vez dependiente de ella⁶.

Marx, entonces, se pregunta qué clase puede realizar una revolución verdaderamente *radical* que pueda conseguir para Alemania la emancipación *humana general*. Nuestro autor indica que las aspiraciones alemanas solamente alcanzan a una revolución *parcial*, a una revolución *meramente* política. Este tipo de revolución parcial⁷, meramente política consiste en el hecho de que “se emancipe solamente *una parte de la sociedad civil* e instaure su dominación *general*, sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*” (Marx, 1982: 499). Por el contrario,

Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad coincidan, para que una clase *valga* por toda la sociedad, se necesita (...) que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que ésta determinada clase resuma en sí la repulsa general (...), que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de la sociedad toda, de tal modo que su liberación se considere como la autoliberación general. Para que una clase de la sociedad sea la clase

⁶ Al respecto, Rossi (1971) considera que “no estamos todavía ante una concepción materialista de la historia, pero parece que empieza a perfilarse a través de un movimiento en virtud del cual el aspecto ‘material’ se sitúa al mismo nivel de importancia que el ideal para plantearse verdaderamente como su ‘fundamento’ y no sólo en el sentido aproximativo e indudablemente poco comprometido en que hasta ahora Marx se ha venido expresando. Y es natural que la concepción del carácter fundamental del aspecto ‘material’ tenga que basarse en una profunda conciencia de las relaciones de *reciprocidad* entre ambas esferas, que hasta un segundo momento no se presentarán en su verdadera relación de condicionamiento” (p. 310)

⁷ La cuestión de la relación entre el interés parcial o particular y el interés general ya había sido abordada por Marx durante su estadía en Kreuznach: “La superación de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general llegue a ser particular *realmente* y no sólo, como en Hegel, imaginariamente, en la abstracción, lo que sólo será posible cuando el interés *particular* llegue a convertirse realmente en el interés *general*” (Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, citado en Castillo, 2007:38), y luego en *Sobre la Cuestión Judía*, como vimos anteriormente.

de la liberación por excelencia, es necesario que otra sea manifiestamente el estado de sujeción. (Marx, 1982: 500)

En Alemania, considera Marx, una clase de estas características no existe (o que apenas comienza a nacer en el movimiento *industrial*), pero sí en Francia o Inglaterra. En cualquier caso, para nuestro autor, la posibilidad de la emancipación humana reside en

la formación de una clase atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple, que ya no puede apelar a un título histórico, sino simplemente al título humano; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*. (Marx, 1982: 501-502).

En este extenso fragmento, el proletariado es definido como la “clase universal”. ¿En qué consiste su universalidad? Es universal porque carece de todo (y lo sufre) y eso la hace no reclamar nada *en particular*, sino oponerse de plano al Estado como tal. Marx está pensando en las clases poseedoras que pugnan por una revolución parcial, es decir, sólo política, que instaure nuevamente la dominación de una *parte* sobre el *todo*, en base al sostenimiento de su situación *particular* (de su riqueza, por ejemplo). Por otra parte, Marx dice que por sus propias condiciones de atraso “en Alemania, la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial” (Marx, 1982: 501). Un desarrollo de esta idea puede encontrarse en el último párrafo de la *Introducción*, citada más arriba.

El proletariado, al ser la condensación de toda carencia y de todo defecto de una sociedad, sólo puede entonces reclamar para sí su condición *humana*, y con ella, la emancipación de toda la sociedad. En vistas a lo anterior, coincidimos con Ricoeur en que “El concepto [de proletariado] es una construcción abstracta; no (...) una descripción sociológica (...) el proletariado continúa siendo aún un concepto filosófico” (1994: 70). En el mismo sentido parece ir Rossi, quien a su vez sostiene que a ese camino recorrido por Marx le falta aún “la determinación de cuáles son las 'relaciones' en que el hombre aparece humillado” (1971: 309). Para él, “la nueva intuición comunista del proletariado surge de un ámbito de consideraciones de tipo filosófico y *social*, pero no específicamente económico todavía: eso explica ese matiz de dialectismo abstracto que todavía late en el texto” (ídem: 301).

Sin embargo, debemos reconocer que unas líneas después Marx indica que el proletariado

puede reclamar la abolición de la propiedad privada:

Cuando el proletariado reclama la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad (Marx, 1982: 502).

Aquí seguimos también a Rossi (1971), que considera que el reclamo antedicho no pertenece al ámbito de la economía política, sino que es entendido como la pugna por la universalización de la situación particular de esta clase, que carece de toda propiedad, “incluso de la propiedad de las fuerzas vitales humanas” (p. 318). Como sostiene este autor, “nos hallamos evidentemente muy lejos todavía de la conclusión de que el proletariado es un producto de la sociedad burguesa, como portador de las armas que la destruirán” (ídem). En efecto, nos parece que “la idea abstracta de humanidad, tomada de Feuerbach, es el continuo soporte antropológico de todo el análisis” (Ricoeur, 1994: 70). A pesar de que hay referencias al elemento económico, no hay aquí una caracterización acabada en ese ámbito: Marx habla de “derechos universales” y de “postulados”. Así, el concepto de proletariado “resulta más bien *construido* como una antítesis lógica que *constatado* como un *producto* de la misma sociedad *burguesa*” (Rossi, 1971: 315). Esta situación es reconocida por el propio Engels en su prólogo de 1845 a *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra* (trabajo que abordaremos a continuación), donde indica que la “descripción de las condiciones clásicas del proletariado” británico es muy importante porque los teóricos alemanes sabían muy poco del mundo real, en tanto “casi ninguno ha llegado al comunismo de otro modo que mediante la reducción por Feuerbach de la especulación hegeliana” (Engels, 1946: 255).

Es posible pensar que el “descubrimiento” del proletariado por parte de Marx que este texto constata se debe en gran medida a la impresión que le provocó el contacto con los obreros franceses durante su estadía en ese país. Por ejemplo, Michael Löwy considera que la segunda parte de la *Introducción* “lleva ya la marca de París” (2010: 85). En efecto, en una carta a Feuerbach del 11 de agosto de 1844 (posterior a la publicación de los *Anales Franco-alemanes*), Marx le señala que “hay que haber asistido por lo menos a una de las reuniones de los obreros franceses para poder concebir la frescura intocada, la nobleza que emana de esos hombres agobiados por el trabajo (...) es entre estos ‘bárbaros’ de nuestra sociedad donde la historia prepara el elemento práctico de la emancipación del hombre” (Marx, 2011: 180). Por otra parte, Maximilien Rubel (2012) nos recuerda, en su singular biografía intelectual de Marx, que Flora Tristán había publicado poco antes en París un documento donde trataba los mismos temas. Rubel supone que “Marx debió experimentar un doble sentimiento de

admiración y de desconfianza hacia esta sorprendente mujer que muy pronto comenzaría su periplo a través de Francia, llevando a los obreros el mensaje de su liberación” (p. 145).

Sin embargo, es el propio Löwy (2010) quien a su vez señala que “los ‘proletarios’ miembros de estas organizaciones secretas eran más bien oficiales artesanos que obreros industriales” (p. 104). Por ello, creemos que, sin subestimar el papel que jugó el vínculo de Marx con las organizaciones de “conspiradores” franceses en sus elaboraciones teóricas, el proletariado que ve y conceptualiza Marx aquí no es el mismo que Engels, en la misma época, estaba conociendo en Inglaterra. En el apartado siguiente nos dedicamos a las obras que este último produce en la isla, de un tenor indudablemente diferente que las que hemos revisado hasta ahora, pero con algunos cruciales puntos de contacto.

Los escritos de Engels en los *Anales franco-alemanes*: La economía burguesa como producción sin conciencia genérica y la causa del proletariado como causa de la humanidad.

El joven Engels, quien hasta ese momento sólo se había encontrado con Marx en una fugaz ocasión (en su paso por Colonia hacia Inglaterra), publica dos trabajos en los *Anales Franco-alemanes*: sus *Esbozos para una Crítica de la Economía Política* y *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra*. Estas obras tendrán gran relevancia para la posterior constitución del pensamiento marxiano, como el propio Marx reconocerá años después en su prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859.

Engels, quien luego entablaría una estrecha amistad con Marx, compartió un cierto itinerario filosófico con él en su vida universitaria: allí entra en contacto con el pensamiento de Hegel (en particular con la crítica de la religión de inspiración hegeliana de Strauss y Feuerbach) y se vincula con los hermanos Bauer, Ruge, Stirner y otros jóvenes hegelianos. Pero el año 1843 lo encuentra en Manchester, Inglaterra, a donde se vio obligado a trasladarse para formarse en el comercio al que se dedicaba con gran éxito la empresa familiar, Ermen & Engels.

Las experiencias vividas por Engels en ese país (sin contar su encuentro con Moses Hess en el viaje de ida) influyeron fuertemente en las ideas que éste plasma en los escritos que aquí tratamos. Su estadía en la isla le permite, por un lado, acceder a los desarrollos teóricos más importantes de la economía política, y por otro, conocer de primera mano las condiciones de vida reales de los obreros del país más avanzado de su época y las características de sus

organizaciones (además de a Mary Burns, una obrera irlandesa que sería luego la compañera de toda su vida). Es posible constatar el impacto de estas experiencias en sus elaboraciones conceptuales.

Los *Esbozos para una Crítica de la Economía Política* presentan una discusión con las categorías de Smith, Ricardo, Malthus y otros exponentes de la economía política que hoy llamamos clásica. Se trata de una obra pionera en la crítica materialista de dicha disciplina, cuyo tratamiento de estos temas y la exposición de la dinámica de las clases calará profundo en el joven Marx, quien luego dedicará décadas a la producción de su monumental crítica de la economía política, el famoso *El Capital*.

La crítica de Engels al discurso de la economía política remite fundamentalmente a la denuncia moral, aspecto sobre lo cual el propio autor realizaría una autocrítica años después. Sin embargo, como nos recuerda Sánchez Vázquez (2011),

Este moralismo debe ser justamente entendido. No se trata de una contradicción entre un ideal moral y la realidad, sino de la contradicción que encuentra el joven Engels entre el hombre y la economía o también entre la esencia humana y una realidad económica en la que cada individuo se amuralla en su interés egoísta y entra en conflicto con los otros. Lo que Engels llama inmoral es justamente este orden humano, regido por el egoísmo, que entra en contradicción con su idea del hombre, de inspiración feuerbachiana (como ser genérico) (p. 33).

Creemos que esa es la mejor manera de comprender la temprana crítica engelsiana, y en particular, a la idea de esencia humana que se encuentra operando en la obra. El siguiente fragmento, que funciona como una suerte de conclusión, nos parece un buen punto de partida para reconstruir sus argumentos:

Si los productores, como tales, supieran cuánto necesitan los consumidores; si organizaran la producción; si se la repartieran entre sí, entonces la oscilación de la competencia y su tendencia a la crisis serían imposibles. Produzcan con conciencia, como hombres, no como átomos desparramados, *sin conciencia genérica*, pónganse por encima de todos estos contrarios artificiales e insostenibles. Pero mientras ustedes continúen produciendo como en la actualidad, de forma inconsciente e irreflexiva, abandonada al dominio de la causalidad (...) debe provocarse una revolución social como el dogmatismo de los economistas no puede ni soñar (Engels, 2006: 25-26, las itálicas son mías).

Para Engels, la característica más evidente de la economía política es el egoísmo. En este fragmento se critica el individualismo y la primacía de los intereses particulares que caracteriza el razonamiento de los burgueses. Nuestro autor dice que estos producen sin conciencia genérica, esto es, sin pensar en el ser humano como género, priorizando particularidades (que él caracteriza como “artificiales”) a la universalidad de la especie. En este sentido, sus denuncias nos remiten a un aspecto particular del concepto feuerbachiano de *Gattungwesen*. Para Feuerbach, el ser genérico no es individual sino comunitario. Si Dios es

el ser genérico enajenado del hombre, el dogma de la Trinidad⁸ es interpretado “como la totalidad viviente del hombre, como la expresión de la comunidad humana” (Martínez Hidalgo, 1997, 129). La reconciliación con el género aparece, así, como la planificación de la producción social. Sin embargo, aquí la distinción se hace entre productores y consumidores, y no entre burguesía y proletariado.

Otro elemento que Engels parece tomar del pensamiento feuerbachiano es la distinción humano/animal. El filósofo de Bruckberg plantea que lo que los diferencia es la posibilidad de trascender su inmediatez, de proyectarse como especie mediante el pensamiento. Para Feuerbach, el ser humano, a diferencia del animal, no sólo tiene conciencia de sí mismo (puede ser su objeto) en cuanto individuo, sino que puede tener como objeto su propio género, su propia esencialidad. El hombre puede vivir con arreglo a su especie (género), puede pensar y hablar, incluso hacer ciencia, y puede ponerse en el lugar del otro. El animal, en cambio, sólo puede vivir de acuerdo a su individualidad, no posee una vida interior distinta de las relaciones exteriores: No piensa, sólo percibe sensorialmente⁹. Engels interpreta esta distinción en clave moral: aquellos que no piensan más que en su propio interés particular e inmediato, ven degradada su humanidad a una vida animal. Por ello afirma:

La economía liberal había hecho su mejor parte para generalizar la enemistad por medio de la disolución de las nacionalidades, para transformar a la humanidad en una *horda de animales violentos* -¿Y qué otra cosa es la competencia?- que se devoran por eso mismo entre sí” (Engels, 2006: 12, las itálicas son mías).

Para Engels, la economía mercantil, en sus diversas formas, mancomuna a los hombres, pero lo hace a través de un vínculo hipócrita: “la ciencia debería llamarse economía *privada*, ya que sus relaciones públicas existen sólo en función de la propiedad privada” (Engels, 2006: 9). Por eso, pregunta a los capitalistas en tono de reproche:

¿Cuándo hicieron algo por pura humanidad, por conciencia de la futilidad de la oposición entre el interés

⁸ El capítulo VII de *La Esencia del Cristianismo* trata del misterio de la Trinidad como la esencia comunitaria de Dios, es decir, del género humano como comunidad. En él, Feuerbach plantea que el dogma trinitario expresa la necesidad del género humano de vivir en comunidad. Esta necesidad es satisfecha por la religión colocando junto a Dios otro segundo ser diferente de él en tanto personalidad, pero idéntico según la esencia: Dios Padre (yo, entendimiento) y Dios Hijo (tú, amor). La unión de ambos forma el Espíritu Santo, el hombre entero. Así, Dios es *una vida en comunidad*. La tercera persona de la divinidad, el Espíritu Santo, es el amor recíproco entre las dos personas divinas, el concepto mismo de comunidad. En un escrito de 1845, en el marco de su polémica con Max Stirner, el filósofo de Bruckberg insiste sobre el carácter colectivo de la esencia humana: “cuando en Feuerbach se dice por ejemplo: el individuo es limitado, el género es ilimitado; esto no significa más que lo siguiente: los límites del individuo no son también los límites de los otros individuos, y por esa razón, los límites de los hombres actuales tampoco son los límites de los hombres futuros” (Feuerbach, 1964: 53).

⁹ “En la naturaleza, por el hecho de que está sujeta a los sentidos y no piensa, no existe el género, no existe la planta, sino solamente las plantas singulares; pero esto no puede decirse acerca de la mente: cuando *pienso, yo mismo soy el género humano*, no un hombre singular, como lo soy cuando siento, vivo u obro” (Feuerbach, *Abelardo y Heloísa y otros escritos de Juventud*, citado en Nocera, 2013: 2)

general y el individual? ¿Cuándo han sido morales, sin ser interesados, sin cobijar en el fondo motivos inmorales y egoístas? (Engels, 2006: 11).

Este razonamiento no alcanza sólo a los burgueses sino también a los terratenientes y trabajadores, pues “la propiedad privada aísla a cada uno dentro de su tosca individualidad y cada uno abriga, sin embargo, el mismo interés que su vecino (...) la inmoralidad del orden humano actual culmina en esa hostilidad entre intereses iguales”, en esa competencia que hace a todos renunciar “a todo lo que verdaderamente debiera ser el fin de su vida”. Aquí, la propiedad privada aparece (aunque superficialmente) como el origen de la enajenación del género, algo que Marx retomará posteriormente en sus *Manuscritos de 1844*. Engels esboza, inspirándose en las ideas del socialista utópico Fourier, en qué consistiría una situación en la que no hubiese enajenación:

En un estado digno de la humanidad (...) la colectividad tendrá que calcular lo que puede producir con los medios que tiene a su disposición, y determinar según la relación de fuerza de esa producción con la masa de consumidores en qué medida debe aumentar o reducir la producción, en qué medida debe permitir o limitar el lujo (Engels, 2006: 27).

La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra es, en palabras de Roggerone (2012) “un ejemplar trabajo de observación participante, donde (...) mediante un exhaustivo trabajo empírico y teórico, (...) Engels denunciaba la explotación y los crímenes sociales que la burguesía cometía diariamente contra la clase obrera” (p. 3).

En la introducción a la obra, que describe el proceso de formación del proletariado inglés, Engels afirma que antes de la revolución industrial

Los trabajadores industriales ingleses vivían y pensaban (...) aislados y retirados, sin actividad intelectual, y sin fluctuaciones violentas en su situación vital. Rara vez sabían leer, y mucho más raro aún era el caso en que supieran escribir, concurrían regularmente a la iglesia, no hablaban de política, no conspiraban, no pensaban, disfrutaban de los ejercicios físicos, oían la lectura de la Biblia con devoción hereditaria, y se conducían de manera inmejorable con su humildad sin pretensiones, ante las clases más prestigiosas de la sociedad. Pero en cambio *estaban espiritualmente muertos*, vivían sólo para sus mezquinos intereses privados, para su telar y su pequeño huerto, y nada sabían del tremendo movimiento que, allí afuera, recorría la humanidad. Se sentían cómodos en su quieta vida vegetal y, de no haber sido por la revolución industrial, jamás hubiesen salido de esa existencia, por cierto que muy romántica y confortable, pero *indigna de un ser humano*. Pero es *que no eran seres humanos*, sino solamente máquinas que trabajaban al servicio de los pocos aristócratas que hasta entonces habían conducido la historia; la revolución industrial no hizo otra cosa que imponer las consecuencias de ello, al convertir definitivamente a los obreros en meras máquinas y al quitarles de sus manos el último resto de actividad autónoma, pero impulsándolos con ello a pensar y a exigir una posición *humana* (Engels, 1946: 259, las itálicas son mías).

Engels considera al trabajador aislado y apacible del período previo a la revolución industrial como “espiritualmente muerto”. La vida abocada a los intereses privados, como ya aparecía en los *Esbozos*, es entendida por Engels una forma de vida “indigna de un ser humano”. La

revolución industrial, entonces, los arroja al encuentro de unos con otros (y en este sentido, les da la posibilidad de trabajar de acuerdo con su género), pero al mismo tiempo los degrada a la condición de máquina, de apéndice de la propiedad ajena (es decir, los esclaviza a los propietarios, enajenándolos). La combinación de estas dos consecuencias, sin embargo, habrían sido la clave del impulso de los obreros para reclamar un trato humano, diferente a su vez de la forma de vida que habían llevado hasta el momento.

Posteriormente, en su prefacio de 1845, Engels hace una reflexión acerca de los once meses que dedicó al contacto con los obreros. Nos dice que encontró que éstos:

Están “exentos de la perniciosa maldición de las limitaciones nacionales y de la arrogancia nacional, que en última instancia no es otra cosa que *egoísmo en gran escala*”, que son “más que meros *ingleses*, integrantes de una nación individual, aislada”, que son “*seres humanos*, integrante de la gran familia internacional de la humanidad, seres que han descubierto que sus intereses y los de toda la raza humana son los mismos, y en cuanto tales, en cuanto miembros de esa familia de la '*humanidad única e indivisible*', en cuanto *seres humanos* en el sentido más enfático de la palabra (...) [los] saludamos [a los obreros] (Engels, 1946: 22, itálicas en el original).

Si los burgueses se veían reducidos a animales por la competencia despiadada, Engels dice, no sin cierto romanticismo, que los obreros han superado el egoísmo de la nacionalidad (pues lo han acogido a él, un alemán), y que se han reconocido como humanos (al descubrir la identidad entre sus intereses y los de toda la humanidad). Nuestro autor considera que él y los obreros tienen una causa común, la “causa de la *humanidad*”.

Reflexiones finales. Entre la filosofía y la teoría social. Hacia una recuperación de la tradición crítica de la sociología clásica.

En las páginas precedentes hemos analizado con cierto detalle el uso de los conceptos de ser genérico [*Gattungswesen*] y proletariado en los trabajos que Marx y Engels publican, de manera independiente, en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

Encontramos que concepto de esencia humana es utilizado como soporte del principio de inversión que elabora Feuerbach en su crítica a la religión cristiana. Marx asume explícitamente que esta crítica ha sido realizada con éxito por el filósofo de Bruckberg, y orienta la suya hacia una “forma profana” de la enajenación: la enajenación política, es decir, la crítica del Estado, que en tanto mediación “secular”, disocia al hombre real, existente, del hombre político. En este camino, Marx intuye que no alcanza con “desarmar teóricamente” al objeto de la crítica, objetivo último del proceder feuerbachiano. En su crítica a la filosofía del derecho de Hegel, Marx considera que, si es la sociedad civil la que engendra al Estado, entonces para superar la alienación es necesario acabar con la situación real (es decir, presente

no sólo en la conciencia) que la engendra. Al discutir con Bruno Bauer sobre la cuestión judía, el filósofo de Tréveris afirma que el Estado contrapone la “vida genérica” (en la comunidad política) a la “vida material” (en la sociedad civil), debiendo entonces abolirse aquél para llegar a la emancipación humana como reconciliación “en la vida material” del hombre con su ser genérico.

Este proceder crítico frente a la filosofía especulativa del derecho es el que lleva a Marx a identificar “tareas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica”. Se ha vuelto ineludible la pregunta por el “poder material”, y consecuentemente por el agente potencialmente portador del mismo. La pregunta por la práctica llega aquí como la conclusión de una indagación teórica, como su necesario complemento conceptual. Pero, de cualquier manera, la tarea de la crítica práctica necesita un sujeto, necesita de alguien que porte el “poder material” para realizarla. Es aquí donde el concepto de proletariado entra en escena.

El proletariado, para el Marx de principios de 1844, es la condensación de toda carencia y de todo defecto de una sociedad. Su potencialidad emancipatorio y su universalidad provienen de estas características. Se trata, entonces, de un concepto que en este momento continúa siendo eminentemente filosófico, pues no se expresan las relaciones sociales bajo las cuales este proletariado existe. Aun cuando Marx pudo vincularse en París con las organizaciones políticas de la incipiente clase obrera francesa –algo que indudablemente influyó positivamente en su opinión sobre la capacidad política de esa parte de la sociedad- nos parece que el proletariado no es visto aquí como un producto específico de la sociedad burguesa, sino como una antítesis lógica que resulta de una reflexión teórica. Como señalaría Engels un año después, la mayoría de los teóricos alemanes (y esto incluye a Marx) que llegan al comunismo lo hacen a través de la crítica feuerbachiana a la filosofía de Hegel, es decir, a través de un movimiento más bien teórico que de una experiencia empírica.

Es en este punto que resulta importante tener en cuenta el camino geográfico e intelectual que Engels estaba recorriendo en esos mismos años, cuyas reflexiones quedaron plasmadas en los *Anales Franco-alemanes*. Aunque Marx y Engels en ese entonces apenas se habían conocido, consideramos que sus respectivos artículos, que ven la luz conjuntamente, tienen cruciales puntos de contacto que nos proporcionan valiosas claves para comprender la orientación posterior del proyecto teórico-político de la dupla.

Engels compartió un cierto itinerario filosófico con Marx en su vida universitaria, particularmente con respecto al pensamiento de Hegel y las críticas del hegelianismo de

izquierda. Por eso, no es de sorprender que en su propio trabajo aluda a conceptos feuerbachianos que también son utilizados por Marx. Sin embargo, Engels pasa la mayor parte de 1843 en Manchester, Inglaterra, instruyéndose en el negocio familiar. Esto lo hace vivir una experiencia muy distinta a la de quien luego sería su gran amigo. A raíz de este viaje, Engels tomará contacto antes que Marx con la economía política inglesa, a la cual le efectuará una crítica pionera en su tipo -cuya lectura calará profundo en el pensador oriundo de Tréveris-, y además conocerá de primera mano las condiciones de vida de una clase obrera mucho más desarrollada y subsumida al capital que el que ve Marx en París.

La crítica engelsiana al discurso de la economía política toma la forma de una denuncia moral, pero se trata de un moralismo que pone en primer plano la contradicción entre la esencia comunitaria de la humanidad -idea de inspiración claramente feuerbachiana- y la primacía del interés egoísta propia de la economía burguesa. El pensador de Barmen-Elberfeld está pensando en cómo reconciliar a los hombres con su género, pero aquí la crítica feuerbachiana es aplicada a la economía: si para Feuerbach la meta era el ateísmo, y para Marx la abolición del Estado, el Engels plantea la necesidad de planificar racional y conscientemente la producción social.

Pero además de estas ricas reflexiones en torno a sus lecturas de teoría económica, Engels nos provee de un notable trabajo, que hoy podría pasar por una etnografía, acerca de las penosas condiciones de vida de la clase obrera inglesa. Para este autor, la revolución industrial hizo que los obreros, anteriormente dispersos e interesados sólo en su pequeño círculo vital, sean arrojados al encuentro de unos con otros, y a su vez degradados a la condición de apéndices del capital. En esta experiencia colectiva de sojuzgamiento (que todavía no es definida como explotación) radica, para Engels, la posibilidad de que los trabajadores industriales reclamen para sí un trato “verdaderamente humano”. En 1845, Engels recordará sus vivencias con los obreros ingleses y afirmará que su causa es una causa universal, que la causa del proletariado es la causa de toda la humanidad.

Decíamos al principio de este trabajo que nos interesaba recuperar una parte de la historia “ignorada” de los orígenes de la teoría social, aquella historia que implicó intercambios con otras disciplinas como la filosofía, antes de que la sociología configurara un discurso que pudiese reclamar como propio. El análisis del uso de los conceptos de ser genérico y proletariado en las obras tempranas que Marx y Engels publicaron en los *Anales Franco-alemanes* nos permite dar cuenta de un momento clave de este intercambio.

Como vimos, el lenguaje feuerbachiano de la esencia humana nutrió el aparato crítico del joven Marx en sus primeras reflexiones sobre el Estado. Por este camino, el pensador de Tréveris se encuentra con la frontera filosófica del punto de vista feuerbachiano: ya no se trata sólo de develar la alienación en la conciencia, sino la lógica de la realidad que produce tal alienación. La productividad de la crítica filosófica se tensa, entonces, hasta el límite. Como señala Marx en su *Introducción*, “la filosofía sólo puede superarse realizándola” (p. 496), y “la filosofía solo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía” (p. 502). La pregunta por las posibilidades de superación de la filosofía a través de su realización, es la que “conduce” a Marx hacia el proletariado, como “el concepto filosófico de una filosofía que ha realizado su inversión práctica para convertirse en teoría revolucionaria, teoría de la transformación del mundo” (Rossi, 1971: 319).

En el caso de Engels, el carácter comunitario del ser humano propio de la filosofía feuerbachiana es el eje en torno al cual organiza su pionera crítica de la economía política inglesa (crítica que luego influirá explícitamente en la orientación posterior del proyecto marxiano). Además, la constatación por su propia experiencia de que los obreros ingleses podían llegar a trascender el egoísmo y los intereses parciales que la economía política erigía a pilares constitutivos de la sociedad lo llevan a afirmar que estos obreros portan la causa de toda la humanidad.

La noción de *gattungswesen* pertenece indudablemente al ámbito de la filosofía feuerbachiana. El concepto de proletariado, sin embargo, suele ubicarse del lado del acervo de la teoría social. Hemos visto que, para el caso de Marx y Engels, no se puede comprender la aparición del segundo concepto sin hablar del primero. Como ha afirmado el propio Marx en su *Introducción*, “así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*”, en tanto “la cabeza de esta emancipación [del hombre] es la filosofía, su corazón, el proletariado” (p. 502).

Estamos lejos de una teoría social como indefinida y neutral “caja de herramientas” para comprender/intervenir sobre “la sociedad”. Creemos que la recuperación de estas reflexiones, de unos pensadores que nunca se establecieron en el ámbito académico y que probablemente se hubieran identificado más como socialistas que como sociólogos, es una tarea indispensable para reconstruir una tradición crítica de la sociología clásica que hoy ciertos sectores se empeñan en olvidar.

Bibliografía citada:

- Bermudo, J. (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península.
- Castillo, J. (2007). La genealogía del Estado en Marx. En Thwaites Rey, M (comp.), *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dal Pra, M. (1971). *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martínez Roca.
- Engels, F. (1946) *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Editorial Futuro.
- Engels, F. (2006). Esbozos para una crítica de la economía política. En Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (pp. 1-39). Buenos Aires: Colihue.
- Feuerbach, L (1964). *Sobre la Esencia del Cristianismo en relación a El único y su propiedad*. En Feuerbach, L., “Textos escogidos”, Caracas, Inst. de Investigaciones de la Fac. de Economía de Univ. de Caracas, 1964. Págs: 144-160.
- Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta.
- Feuerbach, L. (s/f). *Necesidad de una reforma de la filosofía*.
- Kitay, I. & Laszewicki, A. (2014, Noviembre). *La herencia feuerbachiana del joven Marx. De La Esencia del Cristianismo a los Manuscritos económico filosóficos de 1844*. En Coloquio “El Joven Marx y la crítica a las ciencias sociales. A 170 años de los Manuscritos económico filosóficos de 1844”, FCPyS, UNAM (México DF).
- Kitay, I. (2014, Junio 6). *Los usos del concepto "ser genérico" por el joven Marx: de la alienación a la praxis*. En IV Jornadas de Investigación y debate político, CEICS.
- Lowy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta.
- Marx, K. (1982). En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En Marx, K, *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1982). Carta a Arnold Ruge, 25 de Enero de 1843. En Marx, K, *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1985). *La Ideología Alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos y Cartago
- Marx, K. (2006) Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (pp. 41-212). Buenos Aires: Colihue.

- Marx, K. (2011). Carta a Ludwig Feuerbach. En Marx, K., *Cuadernos de París. Notas de Lectura de 1844*. México DF: Editorial Itaca.
- Marx, K. (2012). Sobre la cuestión judía. En Bauer & Marx, *Sobre la Liberación Humana* (pp. 173-213). Buenos Aires: CEICS-Ediciones ryr.
- Nocera, P. (2012). El joven Marx y el programa de realización de la filosofía. En *Revista Sociedad*, 31. Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales – UBA.
- Nocera, P. (2013, Julio 5). *La esencia del dinero - Moses Hess y las formas profanas de la alienación*. En X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Ricoeur, P. (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- Roggerone, S. (2012, Diciembre 5). *Repetición vs. retorno. Friedrich Engels y el surgimiento del materialismo histórico*. En VII Jornadas de Sociología. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP.
- Rossi, C. (2015, Julio 14). *Individuo, ser social y sujeto colectivo: conceptos fundantes del socialismo y la teoría social*. Ponencia presentada en las XI Jornadas de Sociología. Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales – UBA.
- Rossi, M. (1971). *La génesis del materialismo histórico* (Vol 2). Madrid: Alberto Corazón Editor.
- Rubel, M. (2012). *Karl Marx: ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires: RyR Ediciones.
- Sánchez Vázquez, A. (2011). Economía y humanismo. Estudio introductorio a Marx, K., *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*. México DF: Editorial Itaca.