

# El esquivo objeto de la sociología. El límite de la filosofía y el surgimiento de la teoría social en las obras tempranas de Marx y Engels

Iván Kitay\*

*La reivindicación de autonomía científica por parte de la comunidad sociológica requiere efectuar operaciones de separación. Esto en ocasiones lleva a que los “padres fundadores” de la disciplina (Durkheim, Weber, Marx) se presenten como “huérfanos” respecto a las formas de pensamiento que permitieron su emergencia. En el presente trabajo nos proponemos abordar un fragmento de la historia del surgimiento de la teoría social moderna condensada en las obras tempranas de Marx y Engels publicadas en los Anales Franco-alemanes. Allí, los conceptos ser genérico -perteneciente al ámbito de la filosofía feuerbachiana- y proletariado -que suele ubicarse del lado del acervo de la sociología en tanto remite a una clase social- ocupan un lugar central. Esta revisión teórica busca desestabilizar las visiones establecidas sobre el discurso sociológico, en un intento por superar la recurrente imagen de “caja de herramientas” tan cara a la disciplina.*

**PALABRAS CLAVE:** Marxismo – Ser genérico – Proletariado - Historia conceptual – Teoría social

*The vindication of scientific autonomy by the sociological community, requires some separation processes. In some occasions, this leads to the “founding fathers” of the discipline (Durkheim, Weber, Marx) being presented as “orphans” of the ways of thinking that permitted their emergence. In this paper, we propose to approach a fragment of modern social theory, condensed in Marx and Engels’s early works from the German–French Annals. There, the concepts of species-being -belonging to Feuerbach’s philosophy- and proletariat -usually associated to sociology, as it refers to a social class- are central. This theoretical review pretends to unstabilize stablished visions about sociological discourse, in an attempt to overcome the popular image of “toolbox”, so damaging to the discipline.*

**KEYWORDS:** Marxism – Species-being – Proletariat – Conceptual history – Social theory

*La sociología, como doctrina de la constitución de la sociedad, está todavía hoy ligada a la filosofía, de la cual nace, y no es posible ver en ello un anacronismo: porque la propia sociología no se deja separar del árbol científico como una rama entre todas las demás (...) todas las disciplinas cuyo sujeto es el hombre se han unido entre sí, y necesariamente remiten la una a la otra.*

Institut für Sozialforschung (Universidad de Frankfurt),  
*La Sociedad, 1966.*

*El sociólogo está limitado a los oscuros esfuerzos que exigen las rupturas siempre repetidas y las incitaciones del sentido común, ingenuo o científico: en efecto, cuando se vuelve hacia el pasado teórico de su disciplina, se enfrenta no con una teoría científica constituida sino con una tradición.*

Pierre Bourdieu, J.C. Chamboredon y  
J.C. Passeron, *El Oficio del Sociólogo.*, 1968

## ¿Para qué sirve la sociología? La persistencia de una pregunta

En 2006, Siglo XXI Editores publicó el libro *¿Para qué sirve la sociología?*, compilado por Bernard Lahire, en el cual un grupo de renombrados sociólogos intentan responder a esta pregunta que parece seguir careciendo de una respuesta clara, luego de tantos años de existencia de la disciplina. En este sentido, 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 la navaja multiuso) para pensar y/o intervenir sobre algo que llamamos genéricamente “la sociedad”. Esta concepción recupera cierto origen

\* Licenciado en Sociología (UBA). Becario del Consejo Interuniversitario Nacional.

tecnocrático de la disciplina, vinculado a lo que hoy llamamos “ingeniería social”, que implica, en palabras de Adorno (2002: 21), “la creencia de que los expertos científicos, sirviéndose de determinadas técnicas metodológicas, producirán, si se les confía directa o indirectamente el control sobre la sociedad, un estado equilibrado, estable, o, diría, un estado capaz de funcionar”.

Bourdieu (1990: 79) afirmaba en una entrevista realizada en 1980 que “hace ya mucho tiempo que la sociología ha salido de la prehistoria, es decir, de la era de las grandes teorías de la filosofía social con la cual suelen identificarla los profanos”. La reivindicación de autonomía científica por parte de la comunidad sociológica (expresada aquí por Bourdieu) requiere efectuar operaciones de separación. Esto en ocasiones lleva a que los “padres fundadores” (Durkheim, Weber, Marx) se presenten como “huérfanos” respecto a las formas de pensamiento que permitieron su emergencia. Por eso, nos preguntamos: ¿Cómo se efectuó esa “salida de la prehistoria”? ¿Por qué? ¿Para qué? Desde luego, no existe una respuesta unívoca.

Este trabajo pretende abordar un fragmento de la historia del surgimiento de la teoría social moderna, condensada en las obras tempranas de Marx y Engels publicadas en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (Anales Franco-alemanes)<sup>1</sup> en febrero de 1844. Esta selección de autores y textos nos resulta particularmente productiva para escapar de aquellas visiones establecidas y “estabilizadas” sobre el discurso sociológico. Se trata de un conjunto de artículos que aparecieron simultáneamente en la primera y única edición de un ambicioso proyecto político-editorial, donde el pensamiento de ambos autores se encuentra “en el papel” por primera vez, notable precedente a una vida de trabajo en conjunto. Además, como ha señalado Rossi (2015: 2), “Marx es un autor siempre invitado a la mesa de los ‘padres’ [fundadores de la sociología], pero a la vez siempre incómodo”, por un lado, porque forma parte de la tradición socialista, y por otro, porque no es sociólogo de formación. Schmidt nos recuerda que incluso el concepto de “sociología” está ausente en sus trabajos, pese a ser ya corriente en su época, en tanto no quería que lo confundieran con Comte.

Nos interesa particularmente dar cuenta de los usos de los conceptos ser genérico [*Gattungswesen*] y proletariado [*Proletariat*] en los trabajos antedichos. La noción de *gattungswesen* pertenece indudablemente al ámbito de la filosofía feuerbachiana. El concepto de proletariado, sin embargo, en tanto remite a una clase social, suele ubicarse del lado del acervo de la sociología. Atender a sus vínculos y a la posible influencia recíproca de sus formulaciones en

<sup>1</sup> 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.

un período decisivo de la trayectoria intelectual de nuestros autores nos parece particularmente productivo pues, como afirma Nocera (2012: 36), la crítica de Marx a 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”.

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

Los artículos aparecidos en esta publicación 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* (en adelante, *Introducción*), nuestro autor comienza por explicitar esta deuda con el filósofo de Bruckberg. ¿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 autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado o ha vuelto a perderse” (Marx, 1982: 491). Realizada ya esta tarea, nuestro autor considera que debía entonces seguir avanzándose en otras direcciones. 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. (ídem: 492)

La mentada crítica de la política (del Estado) es tratada por Marx en los dos escritos que aquí abordaremos. Ambos 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 Estado.

Feuerbach no explica por qué la religión requiere de la separación y la inversión de la esencia del hombre en Dios. 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 el mero reconocimiento teórico (de que la sociedad civil no es un momento de la estatalidad): “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” (idem: 497). En tanto nuestro autor considera que el Estado es una forma social de la existencia del hombre como objetivación de su esencia, 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* (una polémica con Bruno Bauer acerca de la emancipación de los judíos y su relación con el Estado cristiano), el abordaje de la dimensión estatal conserva también el modelo feuerbachiano de la inversión y la enajenación. 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; destacado en el original)

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; destacado en el original)

Como indica Rossi (1971: 308), “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”. 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; destacado en el original). 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 político. Por eso concluye: “sólo cuando el hombre individual recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, (...) 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, contraponiendo así la “vida genérica” (en la comunidad política) a la “vida material” (en la sociedad civil), por lo que debe entonces abolirse aquél para llegar a la emancipación humana como reconciliación “en la vida material” del hombre con la esencia de su género. Sin embargo, Marx no indica aquí quién debería realizar tal tarea.

Será en la *Introducción* donde nuestro autor esbozará una primera y aproximada respuesta a esa pregunta, que pasa precisamente por el “proletariado”. Allí, reflexiona sobre las condiciones ético-políticas de la Alemania de su época y su futuro, identificando “tareas para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*” (Marx, 1982: 497). Esto implica un desplazamiento hacia la pregunta por el “poder material”, por el agente potencialmente portador de dicho poder. Entonces, Marx se pregunta qué clase puede realizar una revolución verdaderamente radical que pueda conseguir para Alemania la emancipación humana general.

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

El pensador de Tréveris considera que una clase de estas características no existe aún en Alemania, pero sí en Inglaterra y Francia. 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; destacado en el original)

En este extenso fragmento, el proletariado (término que aparece aquí por primera vez) 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 en tanto 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).

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 (1994: 70) en que “el concepto [de proletariado] es una construcción abstracta; no (...) una descripción sociológica (...) el proletariado continúa siendo aún un concepto filosófico”. Rossi (1971: 309) apoya esta idea y 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”. 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). 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*” (ídem: 315). Esta situación es reconocida por el propio Engels (1946: 255) en su prólogo de 1845 a *La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra*, donde indica que la “descripción de las condiciones clásicas del proletariado” británico era una tarea 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”.

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 (2010: 85) considera que la segunda parte de la *Introducción* “lleva ya la marca de París”. 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, Rubel 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 (2012: 145) 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”. Sin embargo, es el propio Löwy (2010: 104) quien a su vez señala que “los ‘proletarios’ miembros de estas organizaciones secretas eran más bien oficiales artesanos que obreros industriales”. 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 tiene en mente Marx aquí no es el mismo que el que Engels estaba por entonces conociendo en Inglaterra, como veremos a continuación.

## Los aportes de Engels. La economía burguesa como producción sin conciencia genérica y la causa del proletariado como causa de la humanidad

El año 1843 encuentra a Engels -quien hasta ese momento sólo se había encontrado con Marx en una fugaz ocasión, en su paso por Colonia- en Manchester, Inglaterra, donde se vio



obligado a trasladarse para formarse en el comercio al que se dedicaba con gran éxito la empresa familiar. 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 se convertiría luego en la compañera de toda su vida). Los trabajos que este publica en los *Anales Franco-alemanes* demuestran que las experiencias que vivió allí -sin contar su encuentro con Moses Hess en el viaje de ida-tuvieron una notable influencia en sus elaboraciones teóricas. 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.

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, en lo que constituye una obra pionera en la crítica de dicha disciplina. La crítica de Engels al discurso de la economía política remite

fundamentalmente a la denuncia moral. 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)

En efecto, la idea de esencia humana que se encuentra operando en la obra remite al filósofo de Bruckberg, con cuyo pensamiento se familiarizó en su paso por la Universidad. Reconstruyamos algunos de los argumentos que aquí aparecen:

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, subrayado propio)

Para Engels, el elemento que define a 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 específico del concepto feuerbachiano de *Gattungwesen*. Para Feuerbach, el ser genérico no es individual sino comunitario. Si Dios es la esencia enajenada del hombre, el dogma de la Trinidad 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. Para Feuerbach, el ser humano es capaz de trascender su inmediatez y proyectarse como especie mediante el pensamiento. 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 sensorialmente. Engels (2006) 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. (p. 12; subrayado propio)

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” (ídem: 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 general y el individual? ¿Cuándo han sido morales, sin ser interesados, sin cobijar en el fondo motivos inmorales y egoístas?. (ídem: 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” (ídem). 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 (2006), 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. (p. 27)

Por otro lado, *La Situación de la Clase Obrera* en Inglaterra es, en palabras de Roggerone (2012: 3) “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”.

En la introducción a la obra, que describe el proceso de formación del proletariado inglés, Engels (1946) 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*. (p. 259; subrayado propio)

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]. (idem: 22. Subrayado 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*” (idem).

**“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.”**

**Entre la filosofía y la ciencia. Hacia una recuperación de la tradición crítica de la teoría social clásica**

Decíamos al principio de este trabajo que nos interesaba recuperar una parte de la historia “ignorada” de los orígenes de la sociología, aquella historia que implicó intercambios con otras disciplinas como la filosofía, antes de que 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 “limitación del horizonte visual” (según sus propias palabras) de Hegel y Feuerbach: 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 (1982) 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. 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.

Hemos visto que, para el caso de los autores aquí tratados, no se puede comprender la aparición del segundo concepto sin hablar del primero. El propio Marx (1982) afirma en su *Introducción* que, “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*, [y] su corazón, el *proletariado*” (p. 502, destacado en el original). Como afirma Schmidt (1983: 63), esta tradición de pensamiento “escapa (...) a los habituales esquemas clasificatorios del tipo de la teoría o la sistematización de la ciencia”. Nos encontramos ya lejos de aquella imagen aséptica de la sociología, entendida como una 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, nos permiten ir más allá de esa superficial concepción ●

## Bibliografía

Adorno, T. (2002). *Introducción a la Sociología*. Madrid: Editora Nacional.

Bermudo, J. (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península.

Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México: Grijalbo.

Castillo, J. (2007). La genealogía del Estado en Marx. En M. Thwaites Rey (Comp.), *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates* (pp. 19-65). 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 K. Marx, *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 L. Feuerbach, *Textos escogidos* (pp. 144-160). Caracas: Instituto de Investigaciones de la Facultad de Economía de Universidad de Caracas.

Feuerbach, L. (1995). *La esencia del cristianismo*. Barcelona: Trotta.

Feuerbach, L. (s/f). *Necesidad de una reforma de la filosofía*. Traducción de Pablo Nocera, mimeo.

Löwy, 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 K. Marx, *Escritos de Juventud* (pp. 491-505). México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K (1982). Carta a Arnold Ruge, 25 de Enero de 1843. En K. Marx, *Escritos de Juventud* (pp. 690-692). 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 K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (pp. 41-2012). Buenos Aires: Colihue.

Marx, K (2011). Carta a Ludwig Feuerbach, 11 de Agosto de 1844. En K. Marx, *Cuadernos de París. Notas de Lectura de 1844* (pp. 179-183). México DF: Editorial Itaca.

Marx, K (2012). Sobre la cuestión judía. En B. Bauer y K. 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. *Revista Sociedad*, 31, 29-41.

Nocera, P (5 de Julio de 2013). 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). 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). Individuo, ser social y sujeto colectivo: conceptos fundantes del socialismo y la teoría social. En *XI Jornadas de Sociología*. Carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Rossi, M. (1971). *La génesis del materialismo histórico (II)*. 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. En: K. Marx, *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844* (pp. 11-98). México DF: Editorial Itaca.

Schmidt, A. (1983). Sobre el concepto cognoscitivo de la crítica de la economía política. En R. Rosdolsky et al, *La crítica de la economía política, hoy (Coloquio de Frankfurt)*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.