

# El joven Engels y el comienzo del materialismo histórico

Santiago M. Roggerone  
IIGG-FSOC-UBA/ CONICET  
[santiagoroggerone@gmail.com](mailto:santiagoroggerone@gmail.com)

## Resumen

El objetivo del presente artículo consiste en dar cuenta de la trayectoria intelectual del joven Friedrich Engels. En un primer momento se ubica al pensador oriundo de Barmen-Elberfeld en las coordenadas del movimiento de los jóvenes hegelianos para, a continuación, examinar los textos sobre Schelling de 1841-1842 y, finalmente, analizar los trabajos escritos durante 1843-1845 en donde la concepción materialista de la historia encontró su primera condición de posibilidad.

*¡El día de la gran decisión, de la  
batalla de los pueblos, se acerca, y la  
victoria, pese a todo, será nuestra!*

Friedrich Engels

En uno de sus tantos escritos, el filósofo esloveno Slavoj Žižek ha señalado que “una de las más arteras trampas que acechan a los marxistas es la búsqueda del momento de la Caída, cuando las cosas se torcieron en la historia del marxismo” (2010: 5). En el marco de esta peculiar *búsqueda*, la figura de Friedrich Engels ha sabido ser objeto de severos cuestionamientos. Identificado como mecanicista, positivista, adialéctico o anti-humanista, a Engels — particularmente a aquel Engels que suele vilipendiarse como un *viejo* Engels— se lo ha acusado de ser el artífice del revisionismo socialdemócrata y hasta el principal culpable de que los procesos revolucionarios que durante el siglo XX parieron los primeros estados obreros de la historia terminaran degenerándose burocráticamente;<sup>1</sup> las infamias y las calumnias han ido tan lejos que, como comenta Tristram Hunt en su estudio biográfico sobre el autor del *Anti-Dühring*, a Engels ha llegado a endilgársele “la responsabilidad de los terribles excesos del marxismo-leninismo” que tuvieron lugar en la URSS, China y el Sudeste Asiático (2011: 15). Es en este sentido que cabría al menos, como bien propuso E. P. Thompson en *Miseria de la teoría*, negarse resueltamente a “aceptar los alegatos que siempre encuentran inocentes a Marx y a Lenin y dejan a Engels solo en el banquillo de los acusados” (citado en Hunt, 2011: 16).

Como sugiere Žižek, el tipo de críticas de las que Engels suele ser objeto debe rechazarse resueltamente:

... aquí no hay oposición, la Caída ha de inscribirse en los mismos orígenes [...] Lo que esto quiere decir es que, aun si —o, mejor, especialmente si— uno somete el pasado marxista a una crítica implacable, primero tiene que reconocerlo como “propio de uno”, asumiendo la plena responsabilidad por él, no desentenderse cómodamente del “mal” giro de las cosas atribuyéndolo a un intruso externo (2010: 6).

Al tanto de esto, una *redención* de la figura de Engels debería al menos enfatizar que si bien es cierto que los esfuerzos intelectuales de sus últimos años estuvieron dirigidos a sistematizar y divulgar al marxismo como un sistema teórico capaz de explicar de una vez y para siempre la historia, la naturaleza, la economía y la política, fue sobre todo a través de la acuñación filosófica del término *materialismo dialéctico* promovida a instancias de Georgi Plejánov —acuñación filosófica, vale recordar, a la que hasta el propio Lenin se mantuvo fiel— que dichos esfuerzos intelectuales se metamorfosearon en un dogma estéril. No es necesario explayarse sobre el hecho de que bajo la égida del estalinismo, este dogma estéril “transformó los matices y las complejidades de la filosofía marxista en una rígida ortodoxia que infectaba a casi todos los elementos de la vida cultural, científica, política y privada de Rusia” (Hunt, 2011: 359) y que gracias entre otras cosas a la acción de la Komintern, lo propio sucedería en la China de Mao, la Camboya de Pol Pot, etc.

Pero, a decir verdad, tal vez esta *redención* no sea suficiente. Lo que quizás sería necesario, entonces, consistiría en atender a lo que un poco brutalmente podría conceptualizarse como *la otra cara* de Engels —es decir, aquella otra faceta del pensador oriundo de Barmen-Elberfeld que fue responsable de que el materialismo histórico adquiriera su primera fisonomía. En el presente artículo se pretende atender a la obra de juventud de

Engels que suele pasar desapercibida y hasta ser obliterada por textos tardíos como *Dialéctica de la naturaleza*. Lo que se espera con esto es echar algo de luz a aquello sobre lo que Marx llamó la atención en más de una ocasión (considérese, por ejemplo, lo vertido en el prefacio a su *Contribución a la crítica de la economía política*): el decisivo papel que Engels jugó en el contexto del surgimiento de la concepción materialista de la historia.<sup>2</sup>

La convicción que acompaña a lo que sigue es que la etapa intelectual temprana de una figura como la de Engels puede y debe ser abordada en todo su esplendor sin adherir a algo así como a la tesis de una ruptura epistemológica que “divide el pensamiento de Marx en dos grandes períodos esenciales: el período todavía ideológico, anterior a la ruptura de 1845, y el período ‘científico’ posterior a la ruptura de 1845” (Althusser, 2004: 25); asimismo, puede y debe ser abordada sorteando los inconvenientes asociados con las lecturas que resisten todo tipo de “delimitación temática” (Löwith, 2007: 78).<sup>3</sup> En lo fundamental, lo que sigue constituye un intento por recorrer el itinerario intelectual de Engels que va de 1841 a 1845, evitando los problemas que se hallan supuestos en las tesis que postulan que en su período de juventud se encuentra ya *todo Engels* o que sostienen que la fase del pensamiento temprano del revolucionario alemán es inmadura y por tanto ideológica, acientífica, etc. Al igual que la de Marx, lo que la obra de Friedrich Engels reclama de la actualidad es ser afrontada en sus propios términos, es decir, ser leída en su propia letra. En pocas palabras, si una tarea ha de imponérsele al lector contemporáneo de los textos clásicos del marxismo, ella es la de recorrerlos prestando exclusiva atención a lo que los mismos dicen, intentando desligarse de todo aquello que otros —necesariamente— sólo pudieron decir *después*.

### Un movimiento de la derrota

Hacia 1841, Engels se encuentra en Berlín, donde cumple con su servicio militar. No obstante, pasa más tiempo en las aulas universitarias —donde tiene como compañeros a Jacob Burckhardt, Søren Kierkegaard y Mikhail Bakunin— que en las barracas militares. Por entonces, comienza a trabar relación con el círculo de los jóvenes hegelianos y tiene, como lecturas de cabecera, *La vida de Jesús*, de David F. Strauss y *La esencia del cristianismo*, de Ludwig A. Feuerbach.

Esto último reviste central importancia, puesto que si del joven Engels se trata, lo que ante todo es menester señalar es su condición de joven hegeliano. Tras la muerte del maestro en 1831, la escuela hegeliana se dividió en un ala derecha —cuyos representantes más destacados eran Eduard Gans, Karl F. Göschel, Johann P. Gabler, Karl L. Michelet, Johann K. F. Rosenkraz y Johann E. Edrmann— y un ala izquierda —entre la que se encontraban August von Cieszkowski, Karl Köppen, Bruno Bauer, Edgar Bauer, Max Stirner y Arnold Ruge— conocida como *Die Freien* o *Der Doktorklub*. Ambas tendencias cerraron filas a la hora de desmembrar el célebre lema de Hegel “lo que es racional es real, y lo que es real es racional” (2004: 18) para así, con ello, poder tomar caminos opuestos en lo que concernía a la interpretación de la religión, la historia o la política. Si los viejos hegelianos se preocuparon por conservar “el modo de pensar histórico de Hegel, según maneras en cada caso particulares y sin atenerse al sentido literal” (Löwith, 2008: 81), los jóvenes hegelianos —que eran tanto “una escuela filosófica, como un partido político y [...] una bohemia periodística” (Renault, 2009: 34)— se caracterizaron por dividir en provincias el reino del maestro, destruir su sistema y llevarlo “al plano de la eficacia histórica”; los últimos eran, fundamentalmente, “hombres de cultu-

ra descarriada' y existencias fracasadas" que traducían "sus doctos conocimientos en estilo periodístico", cuyos escritos constituían "manifiestos, programas y tesis, y no un todo en sí mismo pleno de contenido" (Löwith, 2008: 96- 98).

La figura central del joven-hegelianismo fue la de Feuerbach, pues con y contra ella tuvieron lugar diversas rupturas y reagrupamientos al interior del movimiento. Como señalara Marx por aquel entonces, Feuerbach era "el Arroyo de Fuego" (1982a: 148) del idealismo alemán que necesariamente había que cruzar. A entender del propio Engels, quien a la distancia de 1888 se prestaba a "saldar una deuda de honor", el pensador de Bruckberg era quien había ejercido influencia sobre él y Marx "más que ningún otro filósofo poshegeliano". El problema es que en lo fundamental, Feuerbach, quien "estaba cien codos por encima" de todos los demás, no había conseguido romper con Hegel. En efecto, su materialismo antropológico era sumamente abstracto, tosco; su doctrina del amor continuaba colando el idealismo por la ventana. Era como si "el retiro del campo" (2006: 8, 26), al que Feuerbach se había conminado tras ser marginado de la vida universitaria, lo privara de advertir la "base filosófica" que él mismo había "dado al socialismo" (Marx, 1969: 20).<sup>4</sup> Como señala Engels, el final de Feuerbach —y por tanto el de la filosofía clásica alemana— tendría lugar en 1848, con la irrupción política de las masas y el movimiento obrero. Feuerbach no lograría comprender el significado de ese año; para él, las revoluciones de 1848 no representarían más que la "ruptura definitiva con el mundo real, el retiro a la soledad". El paso que el filósofo de Bruckberg no pudo dar, "sustituir el culto del hombre abstracto [...] por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico" (2006: 36) sería dado por Marx y Engels en *La sagrada familia* y en *La ideología alemana*.

Como es sabido, la derrota que seguiría a las revoluciones de 1848 signó el destino de la trayectoria político-intelectual ulterior de Marx y Engels. Ahora bien, la derrota fue una circunstancia por la que desde el vamos los jóvenes hegelianos estuvieron determinados. En términos generales, podría incluso decirse que el joven-hegelianismo constituyó en sí *un movimiento de la derrota*. Una mirada retrospectiva al itinerario de B. Bauer o Stirner, marca vívidamente la pauta de ello.<sup>5</sup> En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels se refirió a esta cuestión:

Strauss, Bauer, Feuerbach, eran todos, en la medida que se mantenían dentro del terreno filosófico, retoños de la filosofía hegeliana. Después de su Vida de Jesús y de su Dogmática, Strauss sólo cultivaba ya una especie de amena literatura filosófica e histórico-eclesiástica, a lo Renán; Bauer sólo aportó algo en el campo de la historia de los orígenes del cristianismo, pero en este terreno sus investigaciones tienen poca importancia; Stirner siguió siendo una curiosidad, aun después que Bakunin lo amalgamó con Proudhon y bautizó este acoplamiento con el nombre de "anarquismo". Feuerbach era el único que tenía importancia como filósofo. Pero la filosofía, esa supuesta ciencia de las ciencias que parece flotar sobre todas las demás ciencias específicas y las resume y sintetiza, no sólo siguió siendo para él un límite infranqueable, algo sagrado e intangible, sino que, además, como filósofo, Feuerbach se quedó a mitad de camino, por abajo era materialista y por arriba idealista, no liquidó críticamente a Hegel, sino que se limitó a echarlo a un lado como inservible, mientras que, frente a la riqueza enciclopédica del sistema hegeliano, no supo aportar nada positivo, más que una ampulosa religión del amor y una moral pobre e impotente (2006: 37).

El mayor mérito de Marx y Engels consiste tal vez en haber sabido *hacer algo* con la derrota que, en tanto jóvenes hegelianos, portaban en sus genes. Tras la clausura de la *Rheinische Zeitung*, Marx, "harto de la hipocresía, de la estupidez, de la autoridad brutal", —en suma, de las "disputas con palabras", de "falsea[rse] a sí mismo" (citado en: Bensaïd, 2011: 11-12)—, se dispuso a emprender el arduo camino del exilio. Por enton-

ces, se encontraba alejándose del liberalismo y entregándose de lleno a lo que Miguel Abensour, siguiendo a John G. A. Pocock, ha definido como un “*momento maquiaveliano*” (1998: 18) —es decir, como un momento marcado a fuego por *lo político*.<sup>6</sup> En este contexto, empezando a dar forma al proyecto de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, en carta a Ruge, planteaba:

Estoy viajando por Holanda. Por lo que leo en los periódicos del país y en los franceses, veo que Alemania está y seguirá estando cada vez más hundida en el bochorno. Le aseguro a usted que, si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional, incluso en Holanda. Hasta el más pequeño holandés, comparado con el más grande de los alemanes, es un ciudadano de su Estado. ¡Y no hablemos de los juicios extranjeros acerca del gobierno prusiano! Reina una aterradora coincidencia y nadie se engaña ya acerca del sistema y de su naturaleza tan simple. De algo ha servido, pues, la nueva escuela. Ha caído el ostentoso manto del liberalismo y el más odioso de los despotismos se ha desnudado ante los ojos del mundo.

Es también una revelación, aunque invertida. Es una verdad que, por lo menos, no enseña a conocer la vaciedad de nuestro patriotismo y el carácter antinatural de nuestro Estado y a encubrir nuestro rostro. Me mirará usted sonriendo, y me preguntará: ¿Y qué salimos ganando con ello? Con la vergüenza solamente no se hace ninguna revolución. A lo que respondo: La vergüenza es ya una revolución; fue realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, lo que la derrotó en 1813. La vergüenza es una especie de cólera replegada sobre sí misma. Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto (Marx, 1982b: 441).

Lo que se deja entrever aquí es que, en un momento clave de su biografía, Marx advirtió que lo necesario era agazaparse; la vergüenza que le producía su condición de alemán, la humillación a la que lo habían empujado los censores prusianos, debía replegarse internamente en una ira revolucionaria que posibilitara el salto al vacío. Como ha señalado recientemente Bruno Bosteels, “la vergüenza es la rabia de la derrota puesta al servicio de una nueva lucidez filosófica” (2013: 74). Ciertamente, esta constatación a propósito del carácter revolucionario que posee la vergüenza que sigue a toda derrota, acompañaría a Marx durante toda su vida e incluso signaría el destino del marxismo. Efectivamente, si por algo se ha caracterizado ese *pensamiento de la crisis* que es el marxismo,<sup>7</sup> es por haber desarrollado un *saber de la derrota*; cómo persistir en la adversidad, cómo sobreponerse a la debacle, cómo sacar las lecciones que posibiliten el fortalecimiento, han sido habilidades teórico-prácticas, filosófico-políticas, que el marxismo ha elaborado con tenacidad desde los tiempos en que Marx supiera distinguir las revoluciones burguesas —que van *de éxito en éxito*— de las proletarias —cuyo axioma es el de *Hic Rhodus, hic salta!*<sup>8</sup>

La mirada sobre Engels que suele prevalecer parecería tender a desligar a éste de dicho *saber de la derrota* que constituye el núcleo secreto del marxismo. Mediante la consideración de dos de los textos tempranos del joven Engeles —uno de 1841, el otro de 1842—, a continuación se pondrá a prueba este desligamiento. En lo fundamental, se trata de dos trabajos periodísticos que fueron escritos en el contexto de la primera derrota que a Engels se le infligiría durante su vida: la coacción exitosa por parte de sus padres para que se convierta en un hombre de negocios.

## Schelling

Hacia fines de 1842, Engels se encuentra a punto de trasladarse a Manchester, donde completaría su formación comercial en la sucursal inglesa de la empresa familiar. Antes de arribar a la megalópolis industrial británica, pasa por Colonia, donde Moses Hess lo convierte al comunismo y, asimismo, tiene lugar un frío encuentro con el Dr. Marx,

quien por entonces desde las páginas de la *Rheinische Zeitung* mantenía una férrea disputa con la censura prusiana.

Del período previo a la llegada a Inglaterra, se destacan dos escritos sobre Friedrich W. J. von Schelling —uno aparecido en el *Telegraph für Deutschland*, el otro publicado en forma de folleto en Leipzig—, a cuyas clases en la Universidad de Berlín Engels había asistido en calidad de oyente en 1841. Por entonces, para Engels era claro que “la palestra en la que se pelea[ba] por la hegemonía sobre la opinión pública de Alemania en materia de política y religión”, no era otra que “la Universidad [...], concretamente, el auditorio número 6, donde Schelling sustenta[ba] su curso sobre la Filosofía de la Revelación” (1982a: 41).

Como si se tratara de un “san Jorge que venía a abatir al dragón del hegelianismo”, Schelling llegó a Berlín en 1841 a llevar a cabo lo que Gans, Michelet y Rosenkraz —por más fieles que fueran a las autoridades prusianas— no estaban en condiciones de lograr —esto es, poner “su sistema a la disposición del rey de Prusia” (Engels, 1982b: 49, 54). El artífice del arribo del filósofo de Württemberg no fue otro que Friedrich Wilhelm IV, quien estaba totalmente dispuesto a erradicar el legado de una filosofía que en manos de jóvenes radicales como Engels se estaba tornando cada vez más peligrosa.

En este contexto, Engels se encontraría con un pensador preocupado exclusivamente por “desmontar la filosofía hegeliana insistiendo en el poder directo de lo divino en la historia” (Hunt, 2011: 54). El combate que le tocaba presenciar era sumamente peculiar:

Dos viejos amigos de los años mozos, compañeros de cuarto en la Fundación de Tubinga, vuelven a encontrarse al cabo de cuarenta años, pero como enemigos; uno de ellos muerto desde hace diez años, pero más vivo que nunca en sus discípulos; el otro, según dicen éstos, espiritualmente muerto desde hace tres decenios, pero que aparece de pronto reivindicando para sí solo la vida, una vida llena de vigor y vigencia (Engels, 1982a: 41).

Como señala Löwith, Schelling “propugnaba la diferenciación entre una filosofía ‘positiva’ y otra ‘negativa’, pero no volviendo a Kant, sino sobrepasando a Hegel”. El gran filósofo alemán se había deshecho de lo empírico y contingente y lo había sustituido por el concepto lógico, “al que hipostasió del modo más extraño, atribuyéndole un movimiento que no tiene”. En otras palabras, encerrada en el plano de la negatividad, la filosofía hegeliana era incapaz de concebir “aquello *por lo cual* algo es, o sea, el ente verdaderamente positivo, que contiene en sí mismo a lo negativo” (2008: 158-160). El desacierto de Hegel había sido el de convertir las relaciones lógicas en relaciones reales; la tesis sobre la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional era una completa farsa, pues lo racional sólo era posible en determinadas circunstancias y lo real sólo a veces podía ser racional. A propósito, Engels señalaba:

Hasta ahora, toda filosofía se ha propuesto como tarea el comprender el mundo como algo racional. Y claro está que lo que es racional también es necesario, así como lo necesario tiene que ser real o, por lo menos, llegar a serlo. Tal es el puente por el que se llega a los grandes resultados prácticos de la moderna filosofía. Y, como Schelling no reconoce estos resultados, es consecuente, al negar también el carácter racional del mundo. Sin embargo, no se ha atrevido a proclamarlo sin rodeos, sino que ha preferido negar el carácter racional de la filosofía. De este modo, se desliza entre la razón y la sinrazón por el camino más sinuoso posible, llama a lo racional lo inteligible a priori, a lo irracional lo inteligible a posteriori y atribuye lo primero a la “ciencia pura de la razón o filosofía negativa” y lo segundo a la “filosofía positiva”, que se trata de fundamentar como algo nuevo (Engels, 1982b: 55).

Ciertamente, el diagnóstico de Schelling a propósito de la ausencia de “referencia a la existencia real y a la intuición” (Löwith, 2008: 162) que se hacía presente en la ontología

de Hegel, era compartido por los jóvenes hegelianos. Al igual que Schelling, el ala izquierda de los herederos de Hegel quería dar a luz a una filosofía positiva —en este sentido, resulta más que evidente que el filósofo predilecto de Friedrich Wilhelm IV “ayudó a los hegelianos a ver claro acerca de sí mismos” (Engels, 1982b: 51). Lo que diferenciaba a Strauss, Feuerbach y los demás de Schelling, era la tenaz convicción de que dicha filosofía positiva sólo podía ser engendrada bajo la luz del sistema hegeliano. En este marco, lo que se propuso Engels, en tanto joven radical, consistió en sacar “las consecuencias que Schelling silencia[ba]” para así “salir en defensa del gran muerto” (1982a: 44).

Ante Schelling, “la ‘banda hegeliana’” no tenía por qué ocultar que no podía ni quería “considerar ya al cristianismo como su frontera”; “los principios fundamentales del cristianismo”, se habían “venido a tierra ante la inexorable crítica de la razón”. Schelling tergiversaba “de un modo [...] vacuo el principio de la dialéctica hegeliana” y abogaba por que la filosofía se asimilara al cristianismo. Si en vez de machacar con su filosofía positiva hubiera “aportado una refutación de la *Vida de Jesús* de Strauss, de la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach, etc.”, Schelling “habría podido conseguir algo”. A causa de su ineptitud para ello, los jóvenes hegelianos rehusaron a “entregarse a él ‘sin condiciones’” y decidieron continuar en su atolladero filosófico. La revelación de los jóvenes hegelianos, mediante la cual se hacía palpable que “el día de la gran decisión, de la batalla de los pueblos, se acerca[ba]”, se encontraba en otra parte.

Hegel es el hombre que ha abierto una nueva era en la conciencia, poniendo fin a la anterior. Y es muy característico que este pensador se vea ahora atacado por dos flancos, en uno por su predecesor Schelling y en el otro por su más joven continuador, Feuerbach. Si éste reprocha a Hegel el que se halla todavía profundamente sumido en lo viejo, debiera pararse a pensar que la conciencia en torno a lo viejo es ya cabalmente lo nuevo, que lo viejo entra precisamente en la historia cuando se revela plenamente a la conciencia. Y así, Hegel, es, ciertamente, lo nuevo en cuanto viejo y lo viejo en cuanto nuevo. Del mismo modo que la crítica del cristianismo de Feuerbach constituye el complemento necesario de la teoría especulativa de la religión fundada por Hegel. Esta doctrina ha encontrado su punto culminante en Strauss, y el dogma se disuelve objetivamente por su propia historia en el pensamiento filosófico. Al mismo tiempo, Feuerbach reduce las determinaciones religiosas a relaciones humanas subjetivas y, con ello, no sólo no cancela los resultados a que llega Strauss, sino que, lejos de ello, los contrasta, del mismo modo que ambos llegan a la conclusión de que el secreto de la teología se esconde en la antropología (Engels, 1982b: 52, 65, 72, 89-92).

### El comienzo del materialismo histórico

El funcionamiento despiadado del capitalismo que Engels pudo presenciar directamente, por primera mano, en las calles de Manchester, ofrecería un contenido sustancial para su abstracto comunismo hessiano; varios años más tarde, precisamente en relación a esto, recordaría:

En Manchester observé de manera tangible que los hechos económicos que hasta ahora no han tenido importancia, o que sólo han tenido un peso desdeñable en la historiografía, son, al menos en el mundo moderno, una fuerza histórica decisiva. Aprendí que los factores económicos eran la causa fundamental de la colisión entre las clases sociales. Y me di cuenta de que en un país altamente industrializado como Inglaterra, la colisión de las clases sociales está en la raíz misma de la rivalidad entre las partes y de que tenía una importancia crucial a la hora de rastrear el curso de la historia política moderna (citado en: Hunt, 2011: 84).

Toda la serie de contactos que Engels iría estableciendo durante su estadía en Manchester, sería decisiva. De John Watts —a quien conoció en el owenista *Hall of*

*Science*—, tomaría la crítica ejercida a la economía política de Adam Smith y Robert Malthus; de los artistas George Julian Harney y James Leach, la aproximación al incipiente movimiento obrero organizado; de Thomas Carlyle, la denuncia a la edad mecánica. Pero sería sobre todo de la obrera irlandesa Mary Burns de quien Engels obtendría las mayores enseñanzas; pues además de en breve convertirse en la compañera de toda una vida, ella lo guiaría a través de los tugurios de Manchester y constituiría un informante clave para efectuar el trabajo empírico que nutriría las páginas de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*.

En lo fundamental, esta obra constituía un ejemplar trabajo etnográfico de observación participante, donde mediante una prosa lacerante se exponía sin obviar un solo detalle, la terrible situación que padecía el proletariado de la Inglaterra victoriana. Mediante un exhaustivo trabajo empírico y teórico, en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* Engels denunciaba la explotación y los crímenes sociales que la burguesía cometía diariamente contra la clase obrera; daba cuenta de los accidentes, enfermedades, adicciones y problemas habitacionales a los que eran susceptibles los trabajadores; se refería a cuestiones urbanísticas y a los problemas de la inmigración y la prostitución. Ciertamente, se trató de un texto pionero de la concepción materialista de la historia — algo que hasta el propio Marx reconoció abiertamente en más de una ocasión —, que llegaría a constituir, de hecho, una fuente crucial para *El capital* —en este sentido, resulta asombrosa la afinidad o similitud existente entre la introducción del libro que Engels escribió contando con tan sólo veinticinco años de edad y el capítulo XXIV de la obra maestra de su amigo, que giraba en torno a la llamada acumulación originaria. No es exagerado decir entonces que si con Feuerbach la filosofía clásica alemana llegó a su fin, con Engels comenzó el materialismo histórico. Pues, en efecto, tal como el oriundo de Barmen-Elberfeld lo afirmaba en el prefacio escrito el 15 de marzo de 1845, el mayor mérito de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* consistía en otorgar algo así como una *base real* al comunismo.

Particularmente para Alemania, la exposición de las condiciones de la clase proletaria del imperio británico —y especialmente en el momento presente— tiene gran importancia. El socialismo y el comunismo alemanes han nacido, más que de otra cosa, de hipótesis teóricas; nuestros teóricos alemanes conocían todavía muy poco del mundo real, para saber que estas condiciones reales habrían debido empujarnos directamente hacia la reforma de esta “desgraciada realidad”. Al menos, de los conocidos representantes de tales reformas, no se ha llegado al comunismo sino a través de la disolución de la especulación hegeliana, cumplida por obra de Feuerbach. Las verdaderas condiciones de vida del proletariado son tan poco conocidas entre nosotros, que aún las bien intencionadas “Sociedades por el mejoramiento de la clase trabajadora”, en las cuales nuestra burguesía maltrata la cuestión social, continuamente ponen en circulación las más ridículas y absurdas opiniones sobre las condiciones de vida de los trabajadores. Para nosotros, los alemanes, es necesario ante todo, el conocimiento de los hechos en tal cuestión. Aunque las condiciones del proletariado alemán no sean tan clásicas como las inglesas, todavía tenemos como base el mismo orden social, que podrá, en breve o a la larga, ser empujado al mismo punto culminante a que ha llegado del otro lado del Mar del Norte, a menos que, a tiempo, la prudencia de la nación tome medidas que den a todo el sistema social una nueva base. Las mismas causas fundamentales que en Inglaterra han determinado la miseria y la opresión del proletariado, existen también en Alemania y deben dar con el tiempo igual fruto. Pero, entretanto, la manifiesta miseria inglesa nos ofrecerá una ocasión para comprobar nuestra miseria alemana, y una pauta para que podamos calcular su extensión y la importancia —puesta en evidencia en los desórdenes de la Silesia y Bohemia— del peligro que amenaza en esta parte la quietud de la Germania (1946: 23-24).

Antes de publicar este libro, Engels pasaría por París. En febrero de 1844, en los *Duetsch-Frazösische Jahrbücher* que conjuntamente editaron Ruge y Marx, aparecerían



dos artículos suyos: una reseña de un libro de Carlyle y unos *Esbozos para la crítica de la economía política*. La importancia de este segundo texto para Marx —quien a la distancia de 1859 seguía recordándolo como un “genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas” (1974: 9)— sería categórica, pues a partir del preciso momento en que lo leyó y hasta el final de su vida, se dedicaría casi exclusivamente a la crítica de la economía política —hecho que quedaría registrado en la inmediata redacción de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, a la que por entonces el pensador oriundo de Tréveris se volcaría<sup>9</sup>.

Tras la aparición de los *Esbozos* en los *Deutsch-Frazösische Jahrbücher* —publicación que incluía también a *Sobre la cuestión judía* y *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*—, se daría el segundo encuentro entre Engels y Marx. Por aquel entonces, el pensador de Barmen-Elberfeld contaba con lo que Marx precisamente no: toda una serie de experiencias concretas que lo habían conducido a investigar la estructura económico-social en donde se había formado el proletariado. Antes que Marx, Engels había llegado a la conclusión de que la economía política inglesa representaba una justificación del capitalismo, pues partía de lo que debía explicar, todo en ella se encontraba invertido —el influjo que ejercía Feuerbach en este sentido, era explícito. No por nada Marx señalaría en 1859 que, por distintos caminos, él y Engels habían llegado “al mismo resultado”, pues si el primero arribó a una concepción materialista de la historia tras observar durante la época de la *Rheinische Zeitung* que en la práctica el Estado poco tenía que ver con lo que Hegel planteaba en la teoría —y, en función de ello, tras emprender una feroz “revisión crítica” (1974: 9, 6) de los *Principios de la filosofía del derecho* y tomar contacto con los círculos socialistas parisinos—, el segundo lo hizo luego de advertir que en la práctica el funcionamiento del capitalismo poco tenía que ver con lo que la economía política inglesa planteaba en la teoría —y, en función de ello, tras emprender una feroz revisión crítica de la misma y tematizar la verdadera situación a la que el proletariado se encontraba encadenado.

En sí, los *Esbozos* constituían una discusión de las categorías centrales de la economía política, tal como se manifestaba en las obras de Malthus, Smith, Ricardo, MacCulloch, Mill y Say. Empleando un incisivo tono de denuncia moral, el texto atacaba de plano a la economía política, afirmando fuertemente que la misma representaba un “sistema del engaño permitido, una completa ciencia del enriquecimiento” —en fin, el “egoísmo más repulsivo”. Pero además de indignarse, denunciar y criticar, en los *Esbozos* Engels proponía que los hombres se hicieran de su propio destino y así lograran extirpar la contingencia y el azar que mediaban las relaciones sociales.

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, y 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 casualidad; mientras las crisis comerciales permanezcan y cada una deba ser más universal y, por lo tanto, peor que la precedente, debe empobrecerse una mayor cantidad de pequeños capitalistas y aumentar en relación creciente el número de la clase que vive solo del trabajo; en suma, debe ampliarse día a día la masa del trabajo del que hay que ocuparse, el problema principal de nuestros economistas y, finalmente, debe provocarse una revolución social como el dogmatismo de los economistas no puede soñar (2004a: 3, 3, 25-26).

Es interesante advertir que, sin saberlo, en estas líneas Engels se encontraba empleando dos términos a los que por entonces Marx también apelaba en sus contribuciones a los *Deutsch-Frazösische Jahrbücher* —justamente a esta situación era a la que el segundo

se refería en 1859, cuando señalaba que los distintos senderos de ambos en este momento se encontraban confluyendo. El primero de estos términos —el de *conciencia genérica*—, trataba de un concepto netamente feuerbachiano —y hay que decir en este sentido que los *Deutsch-Französische Jahrbücher* eran en sí una publicación feuerbachiana, pues su nombre aludía a una de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* en donde el pensador de Bruckberg afirmaba que “el filósofo verdadero, el filósofo idéntico a la vida y al hombre” debía ser “de estirpe galo-germánica” (Feuerbach, 1969: 42), vale decir, poseer una cabeza alemana y un corazón francés, unir “el arma de la crítica [...] a la crítica de las armas” (Marx, 2004: 61), para decirlo en las palabras que por entonces eran empleadas por Marx. Respecto al segundo de los términos —el de *revolución*—, hay que señalar que mientras Marx había llegado a él por medio de los contactos con Pierre-Joseph Proudhon y Flora Tristán que se habían materializado luego de advertir que los hombres debían reconocer y organizar sus “*forces propres* como fuerzas sociales” (Marx, 2011: 87) e intensificado tras la polémica con Ruge que tuvo lugar en *Vorwärts* como consecuencia de la rebelión de los hilanderos silesianos, Engels lo había hecho al inferir que la situación en la que se encontraba el proletariado no podía durar por mucho más tiempo —más tarde o más temprano, la misma debía trastocarse radicalmente<sup>10</sup>.

El derrotero que siguió al establecimiento en Bruselas y a la redacción de *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, es harto conocido. La intervención en la Liga de los Comunistas, llevaría a los amigos en 1848 a redactar conjuntamente un *Manifiesto* y a participar activamente —Marx a través de las páginas de la *Neue Rheinische Zeitung* y Engels mediante la agitación desperdigada en las barricadas— en las jornadas revolucionarias alemanas. La derrota de 1848 y el reflujo que siguió a ésta, obligaría a Marx y Engels a emigrar nuevamente. El destino sería Inglaterra, donde durante las próximas dos décadas Engels sacrificaría los mejores años de su vida para que su camarada escribiera *El capital*. Durante ese tiempo, Engels se alejó del mundo intelectual y se dedicó de lleno a la actividad industrial algodонера. Sus siguientes trabajos de importancia —*Dialéctica de la naturaleza*, el *Anti-Dühring*, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*, etc.—, recién comenzarían a ver la luz hacia el final de la década de 1870.

\*\*\*

Como comenta Hunt, tras la muerte de Marx en 1883 Friedrich Engels se convirtió en el “primer violín” (2011: 317). Por entonces, empezaron a ser esgrimidos los primeros alegatos mediante los cuales se denunciaba que era poco lo que Engels tenía que ver con un joven y cálido Marx, eminentemente dialéctico y humanista. En lo fundamental, se trataba de un *viejo* Engels, responsable del enfriamiento, vulgarización, desdialéctización y deshumanización del marxismo. Estas denuncias tomaron su mayor cariz en occidente tras la estalinización del proceso revolucionario soviético y a partir de entonces, dominaron durante prácticamente todo el siglo XX. El presente artículo, en donde se ha intentado abordar *la otra cara de Engels* patentemente expresada en una serie de textos de juventud —pero que, ciertamente, jamás consiguió ser eclipsada a través de algún tipo de *maduración* o (peor aún) *envejecimiento*—, ha constituido un intento por dar pasos precisos en una dirección contraria.

## Notas

<sup>1</sup> Las iniciativas que han abogado por igualar a Engels con Eduard Bernstein o incluso con Stalin, se han caracterizado por efectuar una lectura como mínimo exagerada de textos como el de la introducción a *Las luchas de clases en Francia*, en donde —es cierto— el revolucionario alemán afirmaba que el parlamento era “una tribuna” y que era preciso “revisar la vieja táctica” insurreccional. No obstante, la táctica electoral para Engels nunca dejó de estar al servicio de una estrategia revolucionaria; siempre, para él, la participación legislativa fue una “fuerza de choque” que era preciso conservar intacta “hasta el día decisivo” (2005: 112, 117, 119).

<sup>2</sup> Fue el propio Engels quien bregó por ocultar el rol desempeñado por él para que la teoría marxista consiguiese nacer; el siguiente pasaje de *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* —obra de 1888, donde aparecieron por primera vez las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx y el capítulo primero de *La ideología alemana*—, da cuenta de ello del modo más vivido: “Últimamente se ha aludido con insistencia a mi participación en esta teoría [el marxismo]; no puedo, pues, por menos de decir aquí algunas palabras para poner en claro este punto. Que antes y durante los cuarenta años de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte independiente en la fundamentación, y sobre todo en la elaboración de la teoría, es cosa que ni yo mismo puedo negar. Pero la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial su formulación nítida y definitiva, corresponden a Marx. Lo que yo aporté —si se exceptúa, todo lo más, dos o tres ramas especiales— pudo haberlo aportado también Marx aun sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. Marx tenía más talla, veía más lejos, atalayaba más y con mayor rapidez que todos nosotros juntos. Marx era un genio; nosotros, los demás, a lo sumo, hombres de talento. Sin él la teoría no sería hoy, ni con mucho, lo que es. Por eso ostenta legítimamente su nombre” (Engels, 2006: 37).

<sup>3</sup> Diametralmente opuestas a la interpretación althusseriana de Marx, esta clase de lecturas se caracterizan por hallar en germen la totalidad del pensamiento marxiano en textos como el del artículo del robo de leña de 1842. Así, para Karl Löwith, por ejemplo, la delimitación temática de un período marxiano de juventud y otro de madurez “no significa, sin embargo, que pueda separarse al joven Marx del posterior, para dejar a éste a la filosofía ‘marxista’ y a aquel a la ‘burguesa’. Más aún son y permanecen fundamentales los escritos del joven Marx también para *El capital*; y si el primer capítulo de *El capital* de 1867 es un resultado, entonces la tendencia viviente de la cual resulta se encuentra ya en un debate de la *Gaceta Renana* de 1842” (2007: 78).

<sup>4</sup> Es importante retener que todavía hacia 1844, Marx y Engels confiaban en que Feuerbach podía aún abandonar el aislamiento y sumarse a la cruzada teórico-práctica de ellos. A este respecto, considérese por ejemplo la carta donde Marx le hablaba sobre el incipiente movimiento obrero organizado: “Hubiera usted tenido que asistir a una de las reuniones de los ‘ouvriers’ franceses para persuadirse de la virginal lozanía y generosidad de esta gente extenuada por el trabajo. El proletariado inglés alcanza también gigantescos éxitos, pero le falta la cultura inherente a los franceses. Sin embargo, no puedo dejar de mencionar los méritos teóricos de los artesanos alemanes residentes en Suiza, Londres y París, aunque es de rigor declarar que los artesanos alemanes son todavía demasiados artesanos. Mas, en todo caso, la historia prepara a esos ‘bárbaros’ de nuestra sociedad civilizada, como el elemento práctico para la emancipación del hombre” (Marx, 1969: 20-21).

<sup>5</sup> Al igual que Feuerbach, tras ser apartado del mundo académico, Bauer se recluyó en el aislamiento. Por su parte, hacia comienzos de la década de 1860 Hess se alejó de toda forma de radicalismo político y se convirtió en uno de los fundadores del sionismo. Stirner, finalmente, luego de escribir *El único y su propiedad* se dedicó a la actividad comercial, terminando en la cárcel y la indigencia. Para ampliar, véase especialmente McLellan (1969).

<sup>6</sup> Siguiendo a Emmanuel Renault, podrían al menos identificarse cuatro etapas en el pensamiento del joven Marx: el “liberalismo de la *Gazette Rhénane*”, “el democratismo del *Manuscrito de Kreuznach*”, el “socialismo de los *Annales franco-allemandes* (un socialismo definido en oposición al comunismo en la ‘Carta a Ruge’ de septiembre de 1843, luego asociado con el tema de una alianza de la filosofía con el proletariado en la *Introducción*)” y el “comunismo, que está marcado por la atribución de una cierta forma de autonomía al proletariado en la polémica con Ruge y por la distinción de las diferentes formas de comunismo que se encuentran al comienzo del tercer manuscrito” (2009: 28-29).

<sup>7</sup> “No es exagerado decir que cualquier historia de las ‘crisis del marxismo’ se identifica, sin más, con la historia del mismo marxismo, pues una y otra son coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente” (Sazbón, 2002: 52-53).

<sup>8</sup> “Las revoluciones burguesas [...] avanzan aceleradamente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se precipitan unos sobre otros, los hombres y las cosas parecen prendidos en un deslumbrante fuego, el éxtasis es el espíritu cotidiano; pero son efímeras, alcanzan pronto su clímax y entonces una profunda depresión asola a la sociedad antes de haber aprendido a apropiarse discretamente de los resultados de su período de *Sturm und Drang*. En cambio, las revoluciones proletarias [...] se critican continuamente a sí mismas, interrumpen sin cesar su propia tra-

victoria, vuelven sobre lo aparentemente ya realizado para emprenderlo de nuevo, desprecian con radical crueldad las medias tintas, las debilidades, las miserias de sus primeros intentos, parecen derribar sólo a su adversario para que sorba nuevas fuerzas de la tierra y se erija de nuevo, más gigantesco, contra ellas, retroceden una y otra vez ante lo nuevo, ante la incierta enormidad de sus propios fines, hasta que surge la situación que imposibilita cualquier retorno y las propias condiciones claman: Hic Rhodus, hic salta!" (Marx, 2003: 38-39).

<sup>9</sup> Tal como Engels comentó en el prólogo a la cuarta edición alemana de *El capital*, es de destacar que en este período Marx "aún no entendía el inglés [cosa que Engels sí hacía] y leía a los economistas ingleses en versiones francesas" (2004b: 34). Junto al influjo que Engels ejerció sobre Marx, vale la pena destacar la importancia que revisió para él el trabajo de Hess. En efecto, "Engels y Hess; uno y otro englobaban en un mismo movimiento la crítica de las prácticas y las instituciones económicas, y la de los teóricos de la economía política. De Engels [...] conserva la idea de que la propiedad privada es la 'categoría principal' de la economía política y el origen de todas las contradicciones, inversiones y de todos los conflictos que caracterizan a la economía moderna (y las contradicciones, inversiones y conflictos que caracterizan la relación del capital y el trabajo); del segundo, conserva en primer lugar la idea de que la separación real del individuo y del género no sólo se inscribe en una oposición de la sociedad civil y el Estado, sino que se reproduce dentro de la sociedad civil a través de la oposición de las fuerzas productivas del individuo y del dinero [...] y, en segundo lugar, el principio crítico según el cual 'la economía, al igual que la teología, no se ocupa del hombre'" (Renault, 2009: 19).

<sup>10</sup> En este sentido, no fue un hecho meramente fortuito que, tras el encuentro de ambos pensadores en París y el posterior establecimiento mutuo en Bruselas, aquellas obras que escribieron conjuntamente —*La sagrada familia* y *La ideología alemana*— se distinguieran por mantener un profundo respeto por las figuras de Proudhon y Feuerbach; en efecto: en tanto en *La sagrada familia* se reivindicaba el punto de vista del obrero francés para denostar a unos críticos-críticos hermanos Bauer, en *La ideología alemana* —si bien delimitándose de su materialismo— se cerraba filas con el pensador de Bruckberg para atacar a Stirner y al resto de las tendencias que formaban parte del movimiento joven-hegeliano. Ahora bien, hay que decir que al menos algo de este respeto se perdió con la feroz y en parte injusta crítica que Marx lanzó al autor de *¿Qué es la propiedad?* en *Miseria de la filosofía* —cosa que no puede decirse que haya sucedido en la misma medida con el autor de *La esencia del cristianismo*, como queda claro al leer lo vertido en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

## Referencias

- Abensour, Miguel (1998 [1997]), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue.
- Althusser, Louis (2004 [1965]), *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
- Bensaïd, Daniel (2011 [2006]), "Zur Judenfrage: una crítica de la emancipación política", en: AA. VV., *Volver a La cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.
- Bosteels, Bruno (2013 [2012]), *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Engels, Friedrich (1982a [1841]), "Schelling sobre Hegel", en: Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Engels, Friedrich (1982b [1842]), "Schelling y la revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre", en: Marx, Karl, *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Engels, Friedrich (2004a [1843]), "Esbozos para una crítica de la economía política", en: Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue.
- Engels, Friedrich (1946 [1845]), *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Futuro.
- Engels, Friedrich (2006 [1888]), "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en: Engels, Friedrich y Marx, Karl, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana y otros escritos sobre Feuerbach*, Madrid, Fundación Federico Engels.
- Engels, Friedrich (2004b [1890]), "Prólogo a la cuarta edición", en: Marx, Karl, *El capital*, I/1, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Engels, Friedrich (2005 [1895]), "Introducción a la edición de 1895", en: Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia*, Buenos Aires, Luxemburg.
- Feuerbach, Ludwig (1969 [1843]), "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía", en: *La Filosofía del Futuro*, Buenos Aires, Calden.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2004 [1820]), *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Hunt, Tristram (2011 [2009]), *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, Barcelona, Anagrama.
- Löwith, Karl (2007 [1932]), *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa.
- Löwith, Karl (2008 [1955]), *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz.
- Marx, Karl (1982a [1843]), "Lútero, árbitro entre Strauss y Feuerbach", en: *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1982b [1843]), "Carta a Ruge, escrita en Treckschuit en D., marzo de 1843", en: *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (2011 [1842]), "Sobre la cuestión judía", en: AA. VV., *Volver a La cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.
- Marx, Karl (2004 [1843]), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, Buenos Aires, Del Signo.
- Marx, Karl (1969 [1844]), "Carta a L. Feuerbach, escrita en París el 11 de agosto de 1844", en: Feuerbach, Ludwig, *La Filosofía del Futuro*, Buenos Aires, Calden.
- Marx, Karl (2003 [1852]), *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Alianza.
- Marx, Karl (1974 [1859]), *Introducción a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Anteo.
- McLellan, David (1969 [1969]), *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Martínez Roca.
- Renault, Emmanuel (2009 [2008]), "¿Cómo leer los Manuscritos de 1844?", en: *Leer los Manuscritos de 1844 de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Sazbón, José (2002), "Una lectura sinóptica de la crisis", en: *Historia y representación*, Bernal, UNQui.
- Žižek, Slavoj (2010 [2007]), "Mao Tse-tung, el señor marxista del desgobierno", en: Mao Tse-tung, *Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid, Akal.