

Michael Heinrich

# **Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna**

**Biografía y desarrollo de su obra**

**Volumen 1: 1818-1841**



**Akal** Cuestiones de antagonismo

**Akal / Cuestiones de antagonismo / 115**

Michael Heinrich

**Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna**

**Biografía y desarrollo de su obra**

**Volumen 1: 1818-1841**

*Traducción:* Sandra Chaparro



**akal**

ARGENTINA

ESPAÑA

MÉXICO

Las recurrentes crisis sistémicas ponen de manifiesto –una vez más– la necesidad imperiosa de volver a Marx, de comprender y ahondar en este teórico indiscutible de la modernidad. Una tarea imposible de acometer plenamente sin conocer su vida, sus conflictos y pugnas, del mismo modo que la vasta obra de Marx –por la que arrostró exilios, persecuciones y penurias de toda índole– es clave para entender su trayectoria vital. En este sentido, la presente biografía consigue abordar ambas con pareja equidad y construir una narrativa intelectual a la altura del genio de Tréveris.

Este primer volumen se ocupa de la infancia y juventud de Marx, primero en su Tréveris natal y, posteriormente, a lo largo de los estudios de leyes que cursa en las universidades de Bonn y Berlín; aborda las tentativas literarias del joven Karl, su temprana dedicación a la filosofía hegeliana, el protagonismo desempeñado entre los denominados «jóvenes hegelianos» y la intensa amistad que lo unió por entonces al teólogo radical Bruno Bauer. Constituyen unos años de crisis y rupturas en su desarrollo intelectual, que lo llevaron –en lo que sería una constante a lo largo de toda su vida– a abandonar unos proyectos por otros y a reconceptualizar su empresa crítica.

**Michael Heinrich** (Heidelberg, 1957) es uno de los más reputados especialistas en la obra marxiana y el autor más destacado de la fecunda corriente de interpretación denominada *neue Marx-Lektüre*, o «nueva lectura de Marx». Entre sus libros cabe mencionar *Die Wissenschaft vom Wert* (1991, reed. ampliada en 1999) y dos de sus textos vertidos al castellano: la *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx* (2009 y 2018) y *¿Cómo leer El Capital de Marx?* (2016 y 2021).

Ahora se halla embarcado en esta hercúlea tarea de redactar la biografía histórico-intelectual de Marx, prevista en cuatro tomos, cuyos progresos se pueden seguir en <http://marx-biografie.de/>.

Diseño de portada  
*RAG*

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:

Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.



La traducción de esta obra ha contado con una ayuda del Goethe-  
Institut original.

*Karl Marx und die Geburt der modernen Gesellschaft. Biographie und  
Werkentwicklung. Erster Band: 1818-1841*

© Schmetterling Verlag GmbH, Stuttgart, 2018

© Ediciones Akal, S. A., 2021

para lengua española

Sector Foresta, 1  
28760 Tres Cantos  
Madrid - España

Tel.: 918 061 996

Fax: 918 044 028

[www.akal.com](http://www.akal.com)

ISBN: 978-84-460-5093-3

*A Karin (1955-2013), que fue el origen de tantas cosas*

# Prólogo

«Por ejemplo, los encargados de la enciclopedia *Meyers Konversationslexikon* hace tiempo me pidieron por escrito mi biografía. No se la he entregado, ni siquiera he contestado a su carta».

Karl Marx, carta del 26 de octubre de 1868 a Ludwig Kugelmann (MEW, 32: 573).

Es probable que Karl Marx no quisiera que se publicara una biografía suya y mucho menos en varios volúmenes. En una ocasión comentó a Wilhelm Blos de Hamburgo: «La popularidad no me interesa lo más mínimo, como demuestra el hecho de que, debido a la renuencia que me inspira el culto a la personalidad, hiciera caso omiso de las diversas maniobras de reconocimiento y respeto con las que me importunaron en diversos países en tiempos de la Internacional [se refiere a la Internacional Socialista, 1864-1876, M. H.]. Nunca les respondí, exceptuando algún varapalo que di aquí o allá» (carta del 10 de noviembre de 1877, MEW, 34: 308).

Esta obra no tiene nada que ver con el culto a la personalidad. No pretendo colocar a Marx sobre un pedestal ni tampoco condenarlo. No creo que haya que reducir la historia, ni siquiera la que narra la formación de magnas teorías, a estudiar las acciones de los «grandes hombres». En este libro he querido desvelar el proceso histórico que llevó a Karl Marx a desarrollarse como ser humano, como teórico, como activista político y como revolucionario. Un proceso en el que participó no sólo mediante la publicación de sus análisis y comentarios, sino asimismo fundando periódicos y esforzándose por reformar organizaciones como la Liga Comunista o la Asociación Internacional de los Trabajadores.

En las últimas décadas de su vida fue testigo de la divulgación cada vez mayor de su obra, incluso a nivel internacional: un proceso de difusión que se mantiene en la actualidad. En el siglo XX, diversas revoluciones se inspiraron en las teorías marxistas y se fundaron nuevos Estados para superar las relaciones capitalistas burguesas. De hecho, una enorme

cantidad de partidos y agrupaciones políticas muy distintas, e incluso enfrentadas entre sí, se autoproclamaron «marxistas». Las teorías marxistas tuvieron un gran impacto político, y tanto sus defensores como sus detractores señalaron que implicaban una transformación de la persona que unos consideraban positiva y otros, negativa. Además, la voluminosa obra de Marx solía leerse de forma selectiva. Lo que el propio Marx publicó sólo fue la punta de un gigantesco iceberg que fue emergiendo gradualmente a lo largo del siglo XX. Cada generación ha tenido la oportunidad de familiarizarse con una nueva versión de las «obras completas» de Marx que en realidad abarcaba las guindas del pastel, lo que se consideraba esencial. Sólo ahora, a principios del siglo XXI, podemos hacernos una idea bastante certera de lo que es el conjunto de la obra completa de Marx y Engels gracias a una nueva edición de sus obras completas, la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), que aún no ha sido publicada en su totalidad.

Aunque Marx mismo nunca se cansó de repetir que las obras del espíritu son hijas de su propio tiempo, su sistema se ha desvinculado a menudo de las condiciones en las que surgió para convertirlo en un sistema atemporal. No se ha tomado nota adecuadamente de los importantísimos procesos de gestación que le llevaron, una y otra vez, a la formulación de nuevas teorías y a plantear incesantes revisiones que no siempre llegaron a buen puerto: es como si Marx siempre hubiera sido «Marx». De ahí que en las últimas décadas se haya hecho hincapié en la necesidad de «historiar» su discurso: es absolutamente imprescindible que situemos la vida y obra de este autor en su contexto histórico. Hasta cierto punto es una jugada defensiva: si el Marx histórico es historia y ya no tiene nada que decirnos, parece una especie de ejercicio obligatorio para después poder seguir como si nada. Sin embargo, cuando hablo de historiar adecuadamente la obra de Marx no me refiero a mirar en otra dirección, sino a un cambio de perspectiva que dote de mayor relevancia al trasfondo histórico. Me refiero a una auténtica labor de investigación que puede acabar con más de una certeza.

Muchas biografías de Marx provocan la impresión de que las informaciones sobre este autor están fijadas de antemano y el material biográfico sólo apuntala resultados preexistentes. No me duelen prendas reconocer que, tras trabajar durante años en esta biografía, la imagen que tenía de la persona y de la evolución de su obra se han alterado

sustancialmente. Creo que estamos ante una labor de investigación que en modo alguno cabe dar por terminada.

En este primer volumen analizo la juventud de Marx en Tréveris y sus años de estudiante en Bonn y Berlín. Considero que su primera obra propia fue su tesis doctoral. En muchas de las biografías existentes estos acontecimientos se narran en uno o dos cortos capítulos introductorios, como si lo interesante fuera lo que viene después: espero poder refutar esa idea. La importancia de los años de colegio de Marx, sus pinitos con la poesía, sus reflexiones sobre la religión y la filosofía de la religión y su tesis merecen, en mi opinión, un análisis más detallado que los realizados hasta el momento. Considero, además, que resulta imprescindible tener en cuenta los procesos y debates políticos que tuvieron lugar en Prusia durante la década de 1830. No estoy diciendo que esta fase temprana sea la clave que explique la vida y obra de un autor, que, como Marx, dio varios giros totalmente imprevisibles a lo largo de su vida. Sin embargo, las experiencias de su época estudiantil y su proceso de formación son el trasfondo en el que hay que inscribir sus acciones público-políticas de los años siguientes.

La biografía es materia histórica, pero el biógrafo también es un producto de su propia época y de sus circunstancias sociales, lo que se refleja en las preguntas y premisas que plantea. No podemos sustraernos a este condicionamiento, pero sí podemos intentar lidiar con él conscientemente. En los últimos años he dado conferencias en países muy distintos. En Brasil, China y la India tuve la oportunidad de impartir seminarios y talleres sobre Marx y de debatir con personas activas en diversos entornos políticos y sociales. Estas experiencias, junto a las diversas perspectivas en torno a Marx y su obra a las que tuve acceso, me han ayudado a entender mejor el presentismo de mis propios prejuicios y me han hecho ver que había cosas que no debía dar por supuestas.

La lengua es otro condicionamiento cultural del que no somos del todo conscientes. Se ha criticado a menudo, que, en alemán, al igual que en muchas otras lenguas, se recurre por defecto al masculino como género plural. Y, aunque ha habido diversos intentos de superar esta situación, aún no se ha impuesto alternativa alguna. Como en mi investigación utilizo, sobre todo, documentación del siglo XIX sin arrobas, asteriscos ni equis, he procurado hacer explícito que las luchas sociales no eran sólo cosa de



hombres (trabajadores, burgueses) sino asimismo de mujeres (trabajadoras, burguesas).

No hubiera podido escribir este libro sin la ayuda de muchas personas. Quiero dar las gracias a Valeria Bruschi, Ana Daase, Andrei Draghici, Raimund Feld, Christian Frings, Pia Garske, Jorge Grespan, Rolf Hecker, Jan Hoff, Ludolf Kuchenbuch, Martin Kronauer, Sofia Lalopoulou, Christoph Lieber, Kolja Lindner, Urs Lindner, Jannis Milios, Hanna Müller, Antonella Muzzupappa, Arno Netzbandt, Sabine Nuss, Oliver Schlaudt, Dorothea Schmidt, Rudi Schmidt, Hartwig Schuck, Kim Robin Stoller, Ingo Stütze, Ann Wiesental y Patrick Ziltener por haber leído partes del manuscrito, así como por su apoyo, sugerencias y críticas. Estoy igualmente agradecido a Paul Sandner y Jörg Hunger de la editorial Schmetterling Verlag, que han colaborado conmigo haciendo gala de una enorme paciencia y comprensión ante la extensión siempre creciente del proyecto. Quisiera dar las gracias asimismo a Sandra Chaparro, que ha convertido la traducción al español del presente volumen en una agradable y fructífera colaboración entre autor y traductor. Mi agradecimiento, asimismo, al Museo municipal Colegiata de San Simeón de Tréveris (Stadtmuseum Simeonstift Trier), que tuvo la amabilidad de darme permiso para reproducir los retratos de Marx y Hugo Wyttenbach; el primero es obra de Heinrich Rosbach y el segundo de Johann Anton Ramboux.

## Sobre las citas

Cito los textos de Marx y Engels recogidos en la nueva edición de sus obras completas, la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA) que se viene publicando desde 1975 (Berlín, Walter de Gruyter Verlag). Los números romanos designan la sección y los arábigos el volumen, tras lo cual aparece el número de página. De manera que, por ejemplo, «MEGA, III/1: 15» significa página 15 del primer volumen de la sección III. Doy asimismo (cuando los textos aparecen también allí) la referencia a las *Marx-Engels Werke*, o MEW (Berlín, Karl Dietz Verlag). En este caso, la primera cifra indica el volumen y la segunda el número de página. Si no se cita por la edición MEGA algún texto es porque el texto en cuestión no aparece aún en ella. En los textos de MEGA hay que tener en cuenta que conservan la

ortografía original. Cuando no se indica otra cosa, las cursivas de las citas proceden del propio Marx. He añadido algunas aclaraciones que van entre corchetes con mis iniciales: [..., M. H.]. Cito las obras de Hegel por la edición de la editorial Suhrkamp Verlag de sus obras completas (HW, 20 volúmenes) cuando están incluidas; «HW, 7: 15» significa, pues, *G. W. F. Hegels Werke*, volumen 7, página 15.

# Introducción. ¿Por qué Marx?

## 1. Una travesía y un libro

El viaje duraba más de dos días. El miércoles, 10 de abril, el *John Bull* había partido de Londres a las ocho de la mañana y el viernes el barco de vapor entraba en Hamburgo a las doce del mediodía. La travesía se había realizado con tiempo tormentoso y la mayoría de los pasajeros habían pasado el viaje mareados en sus literas. Sólo un pequeño grupo había desafiado a la tormenta y permanecido en el salón para escuchar las aventuras de un alemán que había recorrido el oeste del Perú durante los últimos quince años, accediendo a territorios inexplorados. Agradables escalofríos recorrían los cuerpos de quienes oían su relato sobre los encuentros que había tenido con los nativos en lugares tan ajenos a los europeos.

Uno de los pasajeros que se dejó amenizar por estos relatos afirmó después que, pese a la tormenta, se había sentido «tan caníbal como quinientos puercos». Conviene aclarar a quien se sorprenda por esta extraña formulación, que es una cita del *Fausto* de Goethe, uno de los libros preferidos del viajero. Era un hombre de aspecto cuidado, de aproximadamente 1,70 metros de estatura y bastante fornido. Su cabello abundante, aunque plateado, cubría su cabeza de ondas regulares que el caballero peinaba hacia atrás descubriendo una amplia frente. Las pobladas cejas eran negras, como lo había sido su cabello en tiempos, y bajo ellas brillaban un par de ojos color castaño oscuro. Lucía una espesa barba en la que se entreveraban el negro y el gris. Sólo tenía cuarenta y muchos años, pero las canas de sus cabellos y barba le hacían parecer diez años mayor. Su aspecto imponía. En su forma de hablar aún se percibía un agradable acento de la región del Mosela que indicaba dónde había transcurrido su juventud. Este pasajero portaba consigo la segunda parte de un voluminoso libro manuscrito que llevaba personalmente a un editor de Hamburgo. Podía haberlo enviado por correo, como había hecho con la primera parte meses atrás, pero era demasiado importante para él. Los largos años que había

dedicado a escribir el libro habían afectado a su salud dejándole prácticamente arruinado. Lo peor era que su esposa y sus hijos habían sufrido (y seguían sufriendo) una tensión constante y muchas carencias. El autor señalaba en una carta que la obra le había costado «la salud, la felicidad y la familia». De manera que la oportunidad de poder entregar, por fin, el manuscrito final a su editor suponía para él un gran alivio. El libro, cuyo título era *El capital. Crítica de la economía política*, se publicó en septiembre de 1867, con cierto retraso por problemas relacionados con la elaboración y corrección de las galeras[\[1\]](#).

Karl Marx había empezado a escribir una crítica fundamental de la economía veintitrés años antes, en 1844. En 1845 había llegado incluso a firmar un contrato con una editorial para publicar una obra en dos volúmenes que pretendía ser una «crítica a la política y a la economía nacional». Por entonces Marx era un escritor joven y ambicioso, que había desempeñado el puesto de redactor jefe de la liberal *Rheinische Zeitung* (la «Gaceta renana») enfrentándose a las autoridades prusianas hasta que lo cerraron. En sus años de juventud Marx tenía fama tanto de ingenioso como de sabio. Muchos editores estaban dispuestos a publicar sus libros, aunque la censura alemana fuera muy crítica con su afilada pluma. Pero en vez de escribir la obra en dos volúmenes que había anunciado, Marx se puso a trabajar con su amigo Friedrich Engels en algo muy distinto: una obra titulada *La ideología alemana*, que acabó en un cajón y no vio la luz hasta noventa años después. Fue publicando otras cosas en las que las cuestiones económicas desempeñaban un papel crucial, como, por ejemplo, el posteriormente famoso *Manifiesto comunista* (1848), pero nunca encontraba tiempo para acometer su gran obra de crítica a la economía.

Durante los tormentosos años de la Revolución de 1848, en la que Marx desempeñó un papel importante en su calidad de autor y redactor jefe de la *Neue Rheinische Zeitung* (la «Nueva gaceta renana»), no cabía pensar en escribir largos tratados teóricos. Tras el fracaso de la revolución, Marx hubo de abandonar Alemania precipitadamente con su familia. Como muchos otros exiliados políticos de la época se dirigió a Londres, un lugar poco atractivo donde la familia Marx sobrevivió gracias al generoso apoyo de Friedrich Engels.

En Londres, Marx retomó su proyecto de redactar un amplio análisis de la economía capitalista. Podría decirse que fue allí, en el centro del

capitalismo de la época, donde comprendió todo lo que requería un análisis de este tipo y se dio cuenta de que pasarían años antes de que pudiera pensar en publicarlo. Tuvo dificultades para dar con un editor que estuviera interesado, y, al final, tan sólo le entregó una pequeña introducción: dos capítulos en los que hablaba de la mercancía y del dinero publicados en 1859 bajo el título *Crítica de la economía política: primer cuaderno*. Ya habían transcurrido ocho años desde aquella publicación cuando Marx viajó a Hamburgo para entrevistarse con otro editor.

El librito de 1859 había sido un fracaso editorial. Hasta amigos íntimos de Marx dedicados a la política expresaron su decepción, pues no entendían qué aportaba a los debates políticos un tratado bastante abstracto y complicado sobre la mercancía y el dinero. En principio Marx pensaba publicar la continuación de este primer librito, pero renunció a su propósito unos años después. A partir de 1863 se dedicó a escribir una obra distinta, que llevaría por título *El capital* e iba a constar de cuatro volúmenes. Lo que llevaba a su nuevo editor de Hamburgo en abril de 1867 era el manuscrito de la segunda parte del primero de estos libros, titulado *El proceso de producción del capital*.

Marx esperaba un gran éxito tras haber aprendido de su fracaso de 1859. Limó las secciones teóricas para hacerlas más divulgativas y populares. Ya no hablaba sólo de la mercancía y del dinero sino del conjunto del proceso de producción capitalista. Además, añadió ejemplos concretos relacionados con el trabajo en las fábricas, la miseria de las familias obreras y la lucha por la reducción de la jornada diaria. No quería que nadie pudiera decir que era un texto árido y sumamente especializado.

La situación política también había cambiado. En septiembre de 1864 se había fundado en Londres la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT). Marx era miembro de la dirección y se convirtió rápidamente en la cabeza pensante de esta organización. En los años siguientes la Primera Internacional empezó a cobrar auge no sólo en Inglaterra, sino asimismo en otros países donde habían ido surgiendo sindicatos y asociaciones de trabajadores. La situación parecía muy favorable para una buena recepción del libro. En la oración fúnebre a Marx pronunciada por Engels, este recalca con razón: «Marx fue, ante todo, un revolucionario. Su auténtica vocación fue contribuir, de todas las formas posibles, al derrocamiento de la sociedad capitalista y de las instituciones estatales vigentes en ella para

colaborar en la liberación del proletariado...» (MEGA, I/25: 208; MEW, 19: 336). Esta vocación de Marx no le llevó a las barricadas ni lo convirtió en un orador carismático: su arma más potente fue el análisis científico de las relaciones capitalistas. Una semana después de haber abandonado Londres para entregar su manuscrito en Hamburgo, Marx escribió sobre su nuevo libro: «Se trata, sin duda, de un potente proyectil capaz de estallar sobre las cabezas de los burgueses (incluidos los terratenientes)» (carta a Johann Philipp Becker del 17 de abril de 1867, MEW, 31: 541).

Sin embargo, este volumen de *El capital* tampoco tuvo el éxito esperado. Se tardó cuatro años en vender los mil ejemplares de la primera edición y, pese a sus esfuerzos, Marx no consiguió redactar los siguientes volúmenes. Tras su muerte, Engels extrajo manuscritos no terminados del legado de su amigo para publicar el libro segundo de *El capital* en 1885 y el tercero en 1894, aunque se aprecia claramente que no eran estudios listos para la imprenta. Al final se publicaron los tres libros (teóricos) de *El capital* (el cuarto iba a tratar de la historia de la teoría económica), pero pasaron décadas hasta que salieron a la luz otros textos importantes del legado marxiano. Aun así, las teorías y análisis de Marx probablemente hayan influido más en el ámbito político y científico que las de cualquier otro autor de los últimos doscientos o trescientos años. Es cierto que, desde hace aproximadamente un siglo, muchos críticos siguen proclamando con cierto triunfalismo que «Marx ha muerto». Sin embargo, estas afirmaciones, repetidas una y otra vez, son el mejor indicio de que estamos ante todo lo contrario: si Marx realmente hubiera muerto en el ámbito científico y político no habría necesidad alguna de invocar reiteradamente su defunción.

## 2. «Marx» como referente

¿Por qué ejerció tanta influencia la teoría marxista? ¿Por qué sigue enardeciendo los ánimos? ¿Aporta algo a la resolución de nuestros problemas actuales? La distancia temporal que nos separa de su origen se ha utilizado como argumento contra su uso en el presente. Dos de los biógrafos más recientes del autor hacen hincapié en este aspecto. Según Jonathan Sperber (2013), Marx hundió sus raíces en el siglo XIX hasta tal punto que sus teorías no tienen relevancia alguna para el presente. Stedman

Jones (2017) no rechaza la teoría marxista tan radicalmente como Sperber, pero también procura señalar los límites de un pensamiento que, en su opinión, se ha quedado atrapado en las cuestiones y temáticas de su propio tiempo. Sin embargo, antes de saltar de la distancia temporal a la necesaria obsolescencia de las teorías marxistas, convendría reflexionar sobre la relación existente entre los disturbios políticos y económicos del siglo XIX y nuestro presente.

Tanto en Europa como en los Estados Unidos se tiende a proclamar el nacimiento de una nueva «era» cada diez o veinte años. A finales de la década de 1990 fue la «era de internet», aunque ya en la década de 1960 se hablaba de la «era de las computadoras». La «sociedad terciaria o de servicios» también se ha descubierto varias veces. En los años del «milagro alemán», es decir en la década de 1960, se puso de moda hablar de la «sociedad de consumo» y en la de 1980 de la «era postmaterialista». Las técnicas más novedosas y las transformaciones económicas se estilizan con el objeto de inventar nuevas «eras», vinculando experiencias cotidianas a los fenómenos más novedosos para atraer la atención de los medios de comunicación. Sin embargo, por lo general, algunos años después suele quedar claro que aún no asistimos a un cambio de época. Las crisis, el desempleo y los trabajos precarios han puesto en duda la posibilidad de una era postmaterialista y postcapitalista.

Tendemos a olvidar fácilmente que, al menos en Europa Occidental y en Norteamérica, muchas estructuras sociales y económicas básicas o han permanecido inalteradas en el último siglo y medio o han evolucionado en el seno de un marco dado y manejable. Muchos de los fundamentos tecnológicos, económicos, sociales y políticos de las sociedades europeas modernas y del capitalismo actual se formularon en la época de transición que tuvo lugar entre 1780 y 1860. Podemos hacer un pequeño experimento mental para ilustrar lo mucho que debemos a esta última fase de cambio radical en Europa Occidental y Norteamérica y hasta qué punto nos hemos distanciado de la época anterior a 1780.

Imaginemos que una persona culta pasa de la Francia o Inglaterra del año 1710 a la Francia o Inglaterra de 1860, ciento cincuenta años después. No sólo quedaría atónito ante las muchas transformaciones de las que sería testigo, sino que resultaría difícil explicarle, por ejemplo, lo que es un telégrafo o una máquina de vapor. Tras muchos siglos en los que la forma

de transporte más rápida había sido el caballo por tierra o el barco de vela por mar, se empezó a transportar gran cantidad de mercancías y personas en trenes tirados por locomotoras y en barcos de vapor. Las personas de 1710 sólo conocían fábricas pequeñas, que, en realidad, eran poco más que talleres grandes. Pero en 1860 había gigantescas fábricas capitalistas cuyas enormes máquinas y chimeneas humeantes causaban estupor. En el pasado la mayoría de los asalariados eran meros jornaleros y la mayor parte de la población residía en el campo, pero tras un increíble proceso migratorio el campo se había ido vaciando mientras las ciudades no dejaban de crecer. El número de asalariados y, sobre todo, de asalariadas que trabajaban en la industria creció a una velocidad alarmante. Esta nueva clase de obreros y obreras, cada vez más numerosa, se organizó en asociaciones, creó organizaciones políticas y empezó a exigir voz en la esfera pública. Se seguía proclamando que reyes y emperadores lo eran «por la gracia de Dios», pero la duda radical se apoderó de capas cada vez más extensas de la población hasta que la religión empezó a perder pie. Cada vez se extendía más la idea de la soberanía popular y se empezaron a plantear exigencias como el sufragio universal. El visitante de 1710 conocía los periódicos, pero en su época se publicaban escasos ejemplares y de forma irregular, pues básicamente proporcionaban noticias curiosas a la capa social más culta. En 1860 los periódicos se publicaban a diario y las tiradas eran importantes: fue el primer «medio de comunicación de masas». No incluían sólo noticias, también publicaban debates políticos importantes. Hasta el aspecto de la gente había cambiado radicalmente. Un burgués de posibles o un noble con peluca empolvada, calzones por la rodilla y medias de seda no hubiera llamado la atención en Inglaterra o Francia en 1710 pero sí en 1860. Aún se lucía ese tipo de atuendo, por ejemplo, en la corte inglesa, pero sólo en actos oficiales y en recuerdo de tiempos pretéritos.

En cambio, las cosas serían muy distintas si lleváramos a una persona culta de la Europa Occidental de 1860 al año 2010, ciento cincuenta años hacia el futuro. El mundo también resultaría extraño y sorprendente para esa persona, pero entendería mucho mejor las relaciones del presente. Para empezar, su atuendo no sería tan distinto al actual como en el primero de los ejemplos. Cualquiera podría recorrer las calles de Londres o París sin suscitar mucha curiosidad vestido como viste Marx en las fotos que conservamos. No costaría mucho explicar cómo funciona internet. Se



podría decir que es un sistema de telégrafo mucho más moderno, que requiere que cada cual tenga una conexión al telégrafo en su casa desde la que puede emitir, no sólo signos en morse sino incluso fotografías (en 1860 hacía años que se conocía la fotografía) y sonido. Diríamos que las locomotoras de vapor se habían convertido en locomotoras eléctricas que eran más rápidas. Y si en su momento el barco de vapor había revolucionado la navegación, los «barcos volantes» habían permitido la conquista del espacio aéreo. Contaríamos al viajero que las fábricas capitalistas habían seguido creciendo y disponían de máquinas más sofisticadas y eficaces. Mencionaríamos que la soberanía popular y el sufragio universal (que también era un derecho de las mujeres) ya no eran conceptos políticos radicales sino principios reconocidos en gran parte del mundo e implementados en mayor o menor medida (aunque las consecuencias políticas no habían sido tan revolucionarias como se había pensado). Habría que aclarar al visitante que no tenemos sólo medios de comunicación de masas impresos, sino también radio y televisión que funcionan a través de la emisión de ondas electromagnéticas.

Mientras que para el inglés o francés que viajara de 1710 a 1860 las novedades implicarían una ruptura con prácticamente todo lo que había dado por sentado y considerado inalterable, la mayoría de las transformaciones constatadas por esa otra persona que viajara de la Inglaterra o Francia de 1860 a la del año 2010 podrían integrarse perfectamente en su horizonte de experiencia. En muchos casos se trataría de crecimiento o evolución de cosas que ya conocía. Atendiendo a la diferencia cualitativa entre el antes y el después, y acotándolo a un ámbito concreto como el de la movilidad y comunicación a distancia, se podría decir que las transformaciones históricamente fundamentales fueron las locomotoras, los barcos de vapor y el telégrafo. Marcaron una diferencia mucho mayor respecto de la situación anterior que el avión o internet respecto del barco de vapor y el telégrafo.

De manera que no parece exagerado afirmar que los grandes cambios económicos y políticos que tuvieron lugar entre 1780 y 1860, primero en Europa y luego en Norteamérica, dieron lugar a una ruptura y a un cambio de época en la historia de la humanidad[2]. El capitalismo *moderno*, que ya no organizaba únicamente el comercio sino asimismo la producción, se fue apropiando de la economía y dio lugar a crisis económicas recurrentes.

Además, tanto en Europa como en Norteamérica la sociedad se fue secularizando crecientemente a lo largo del siglo XIX y se garantizó la igualdad formal y la libertad individual del ciudadano (más tarde también de las ciudadanas y de la gente de color), aunque siguieran existiendo importantes desigualdades materiales. Este cambio de época sigue siendo determinante para las relaciones económicas y sociales del presente, aunque a nivel mundial tanto el capitalismo como los sistemas políticos adopten formas muy diferentes.

Marx fue el resultado de ese cambio de época a la par que uno de sus pensadores más destacados. Cuando hablaba de la «sociedad moderna», expresión que utilizó en el título del presente libro, Marx se refería precisamente a la diferencia entre las sociedades precapitalistas y preburguesas y las sociedades capitalistas y burguesas. En la introducción a *El capital*, señala: «El objetivo último de este libro es desvelar las leyes económicas que rigen la dinámica de la sociedad moderna» (MEGA, II/5: 13-14; MEW, 23: 15-16). Los análisis marxianos de la sociedad moderna, que van más allá de *El capital* y no se limitan en modo alguno a determinar «las leyes económicas que rigen el cambio», aún no están bien definidos, pues su evolución está marcada por rupturas significativas y desplazamientos conceptuales. De manera que, por ejemplo, habrá que debatir hasta qué punto la idea que tenía Marx de la sociedad moderna era eurocéntrica o si consiguió, y en qué medida, librarse de esa perspectiva.

La adopción de relaciones de producción capitalistas fue el motor básico que dio vida a transformaciones económicas y sociales desconocidas hasta entonces en Europa y en el mundo. El capitalismo como *modo de producción* mostró una rápida tendencia a expandirse y a transformar las relaciones precapitalistas, pero el resultado de ese proceso de expansión no fue en absoluto unitario. Al principio de su evolución histórica, la producción capitalista no se basaba sólo en el trabajo asalariado; también lo hacía en la esclavitud y en otras formas de trabajo forzoso que no han desaparecido totalmente en nuestros días, sino que parecen reproducirse una y otra vez (cfr. Gerstenberger, 2017). Las formas políticas asociadas a la producción capitalista son muy diversas y en modo alguno se reducen al parlamentarismo, la división de poderes o la defensa de los derechos humanos. Como se pudo apreciar tras el surgimiento de los regímenes fascistas (entre otros) en la primera mitad del siglo XX, su adopción no fue

un proceso irreversible ni en Europa misma. A escala mundial la «sociedad moderna» no es en absoluto homogénea.

En *El capital*, Marx analiza detenidamente las estructuras fundamentales del modo de producción capitalista. No se basa en los modelos simplificados de las ciencias económicas actuales porque pretende descubrir las relaciones sociales que constituyen la base de la dinámica de las relaciones de clase y de los conflictos sociales. Su análisis no se limita en modo alguno a las relaciones imperantes en el capitalismo británico de su época, a las que recurre, por ejemplo, en el prólogo al primer volumen de *El capital* para «ilustrar» su «evolución teórica» (MEGA, II/5: 12; MEW, 23: 12). Al final del manuscrito del tercer volumen, Marx afirma que con su teoría pretende desvelar «la organización interna del modo de producción capitalista en su media ideal, por así decirlo» (MEGA, II/4.2: 853; MEW, 25: 839). A Marx no le interesa una forma histórica concreta de capitalismo, sino las estructuras esenciales de toda forma de capitalismo. En este aspecto el análisis marxiano, al margen de como juzguemos sus resultados concretos, sigue siendo de gran actualidad porque responde a preguntas relevantes para las sociedades del presente.

No seguimos debatiendo sobre las teorías de Marx sólo porque siga siendo un tema de actualidad. Las teorías sociales más influyentes nunca pueden ser análisis puro, dado que deben responder a preguntas como qué significa la emancipación humana, en qué sentido podemos hablar de libertad, igualdad, solidaridad y justicia, o qué tipo de relaciones sociales hay que establecer para hacer realidad ciertos principios.

La burguesía y sus portavoces en el ámbito de la teoría social consideraban que, tras la superación de las dependencias y privilegios feudales y el establecimiento del libre mercado y de elecciones libres, se habían alcanzado la emancipación y la libertad. Con la posibilidad de hacer fortuna en el mercado y de deponer a un gobierno en las elecciones, la burguesía creía haber hecho realidad tanto la emancipación del individuo como la libertad política de la sociedad en su conjunto. La fuerza que pueden adquirir estas promesas liberales de felicidad y libertad se aprecia claramente en las victorias obtenidas por el neoliberalismo en las décadas de 1980 y 1990.

Lo que Marx afeaba a esas promesas de felicidad liberales era que la emancipación respecto de las relaciones de dominio y servidumbre

personales, características de la época precapitalista, en modo alguno implicaba liberarse del dominio y de la servidumbre en general. Bajo el capitalismo, tales relaciones simplemente se ven sustituidas por relaciones impersonales u objetivas de dominio, por esa «coacción muda» en las relaciones económicas de la que Marx habla en *El capital* (MEGA, II/5: 592; MEW, 23: 765). El Estado burgués que había sustituido a la autoridad feudal garantizaba la propiedad privada sin discriminar entre las personas, pero era precisamente ese respeto a la libertad e igualdad de los ciudadanos el que daba alas al desarrollo de la «coacción muda» a la que hacía referencia.

Marx ejerció notable influencia directa en la evolución política como autor y redactor de periódicos progresistas, como formador político en el seno de las asociaciones de trabajadores, en la Liga Comunista y en el consejo general de la Asociación Internacional de los Trabajadores; pero lo realmente decisivo fue su crítica, esencial, al capitalismo. Ya en vida suya, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX (y aún más en el siglo XX) gran parte del movimiento obrero y muchos partidos de oposición se regían por concepciones más o menos marxistas o, mejor dicho, por lo que entonces se entendía por marxismo. «Marx» se convirtió en un referente que no desapareció de la evolución política e intelectual posterior al último cuarto del siglo XIX. Prácticamente todos los modelos políticos y económicos influyentes del siglo XX, tanto conservadores como progresistas, hubieron de posicionarse ante sus ideas. «Marx» es un punto de fricción insoslayable desde finales del siglo XIX.

Este punto de fricción se ha ocultado tras la eficacia y las metamorfosis. A menudo se tiende a identificar a la crítica marxiana con el «marxismo», es decir, con la forma en la que el movimiento obrero y los diversos partidos de izquierdas han hecho suya esa crítica y con el uso que le han dado. Fueron sobre todo los partidos comunistas surgidos tras la Revolución rusa de 1917 los que se aferraron a esta identificación. La Unión Soviética fue el resultado de la implementación de las enseñanzas marxistas-leninistas, y a Lenin se le consideraba el ferviente continuador de Marx. En tiempos de Stalin el «marxismo-leninismo» se convirtió en una ideología capaz de legitimar el brutal dominio del partido sobre la sociedad y la no menos brutal autoridad que la cúpula del partido ejercía sobre el partido mismo. Durante la Guerra Fría hubo algo en lo que los partidos estatales comunistas

y sus críticos burgueses estuvieron de acuerdo: la política de los primeros era la auténtica expresión de la doctrina marxista. A Marx también se le ha hecho responsable de los peores delitos del estalinismo. Tanto en Oriente como en Occidente, quienes hacían hincapié en las diferencias básicas entre la crítica marxiana, de un lado, y las diversas formas de marxismo de los partidos oficiales y de socialismo autoritario de Estado, por otro, siempre fueron pequeños grupos de izquierda que, por lo general, tenían poca influencia y estaban desunidos.

En mi opinión, afirmar, como se hace en el subtítulo de la edición alemana de la biografía de Engels escrita por Tristram Hunt, que Engels fue el auténtico «descubridor» del marxismo es simplificar demasiado[3] . Aunque en el marxismo-leninismo se tienda a identificar las obras de Marx y Engels, sin discernir cuál de los autores dijo qué y dando por sentado que lo que era válido para uno lo era también para el otro, convendría no difuminar las diferencias entre ambos. Al igual que en el caso de Marx, tampoco hay que reducir a Engels a lo que, con sus escritos, han hecho generaciones posteriores.

Tras la quiebra de la Unión Soviética y de sus satélites dio la impresión, por un instante, de que con el «socialismo real» habían caído asimismo tanto la crítica marxiana al capitalismo como el «marxismo» en todas sus formas. Al parecer, el capitalismo había sobrevivido a su alternativa. A principios de la década de 1990 se creía que ahora tocaba ponerse a trabajar en una mejora real del capitalismo existente, pues todo intento de eliminarlo parecía un esfuerzo de nostálgicos condenado al fracaso. Sin embargo, desde entonces se ha visto de cerca el potencial destructivo de ese capitalismo que ha triunfado en el mundo entero generando guerras, crisis económicas y una progresiva destrucción del planeta; asimismo, la idea de que los análisis de Marx no son exactamente lo que de ellos hicieron partidos políticos autoritarios vuelve a cobrar fuerza.

### 3. ¿De qué trata este libro?

Existen muchas biografías de Marx. Desde los primeros trabajos de Spargo (1909) y Mehring (1918), se ha publicado una treintena de

biografías notables; número suficiente, creo yo, como para tener que justificar la publicación de una nueva y extensa biografía.

No sorprende demasiado que los relatos más antiguos sobre la vida de Marx estén llenos de pequeñas imprecisiones. En algunos casos, los autores mismos hubieran podido darse cuenta de ello si hubieran investigado con más cuidado; otras inexactitudes sólo se han podido apreciar gracias a nuevos descubrimientos. Sin embargo, la necesidad de introducir las correcciones necesarias no parece justificación suficiente como para escribir una biografía más. La parcialidad de la que se hace gala en muchas biografías de Marx tampoco justifica una nueva; muchos partidarios del marxismo idealizaron a la persona llamada Marx, y no pocos detractores procuraron complementar la crítica a su obra mencionando los malos hábitos personales del autor. Quisiera plantear tres razones que sí justifican esta empresa y hacer una descripción de las novedades conceptuales.

*La primera* está relacionada con un fenómeno al que denomino *sobrevaloración biográfica*. En las biografías se pretende acercar la vida de una persona al lector y describirla con todas sus virtudes y debilidades. Franz Mehring, el gran historiador de la socialdemocracia temprana, advierte en el prólogo a su biografía de Marx cómo va a representarlo: «Mi tarea consiste en dar expresión a su grandeza, poderosa y tosca» (Mehring, 1918: 9). Mehring recibió ayuda de una hija de Marx, Laura, quien le consideraba (como se apresura a señalar Mehring en el prólogo) «la persona que mejor había sabido captar su esencia [la de Marx, M. H.] como ser humano y que mejor le había descrito» (*ibid.*: 7).

Aunque muchas biografías no son tan explícitas, todas pretenden lo mismo: desvelar el «ser» de la persona descrita. Muchos autores afirman haber conocido al biografiado personalmente, otros se basan en el estudio de documentos como diarios o cartas personales. En la década de 1930 varios biógrafos utilizaron por primera vez las colecciones de cartas intercambiadas entre Marx y Engels, regocijándose por tener acceso, por fin, al Marx «privado». Pero puede que nos alegráramos demasiado pronto, porque no se conservan todas las cartas y, tras la muerte de Marx, su hija Eleanor seleccionó una serie de cartas privadas de su padre que probablemente destruyó<sup>[4]</sup>.

Muchos lectores y lectoras (no sólo de biografías de Marx) aceptan sin pestañear las pretensiones de los biógrafos, y creen que una vez finalizada

la lectura no sólo conocen al autor, político o artista retratado sino asimismo a la «persona». Pero ni siquiera John Spargo o Franz Mehring llegaron a conocer a Marx personalmente. Además, distancia temporal al margen, una biografía sólo puede desvelar el «ser» o el «carácter» de una persona de forma fragmentaria. Todo ser humano tiene pensamientos, deseos y sentimientos que rara vez comparte con otras personas a menos que estas sean de la máxima confianza. Sabemos por experiencia propia que nuestros miedos y esperanzas, nuestra vanidad o nuestras ansias de venganza, también desempeñan un papel importante en lo que hacemos y no es algo que siempre dejemos claro a los demás. Una biografía puede arrojar luz sobre datos que estaban en segundo plano. La cuidadosa selección de cartas, diarios, comentarios de amigos y familiares, puede ayudarnos a constatar que tal obra o tal intervención pública vio la luz de forma diferente a como se creía. Sin embargo, nunca podremos tener la certeza de haber dado con los motivos e intenciones de la persona descrita. No me refiero al ámbito del «inconsciente» sino a lo que la persona en cuestión sabe y conoce, aquello que puede que incluso haya debatido en un pequeño círculo pero de lo que no ha quedado testimonio alguno.

Quien pretenda describir en una biografía el «ser» de otra persona sobrevalora, en mi opinión, sus posibilidades. Tras estudiar intensamente la vida de un ser humano, leer su correspondencia privada y fijar el alcance de sus disputas públicas y privadas, los biógrafos y biógrafas suelen tener la impresión de estar muy familiarizados con la persona cuya vida describen. Creen conocerla perfectamente, saber cómo se sentía y por qué reaccionaba como lo hacía. De ahí que muchos tiendan a convertir en hechos las suposiciones que les parecen más plausibles; las analizan y presentan como si fueran datos, lo que no beneficia a los lectores. Cuando un autor o autora hace explícito que lo que plantea es una suposición, el lector crítico se ve obligado a reflexionar sobre su plausibilidad y tal vez la ponga en duda. Pero cuando el biógrafo presenta su hipótesis como si fuera un dato extraído de las fuentes, uno tiende a aceptarlo porque asume que las habrá analizado cuidadosamente. Cuando no se distingue entre datos más o menos contrastados, suposiciones más o menos plausibles y la mera especulación, es fácil pasar de la biografía a la *ficción biográfica*, sobre todo si la mezcla se enriquece con algo de psicología vulgar.

He aquí la *primera justificación* de la presente biografía: procuro *evitar la ficción biográfica*, lo que no significa que renuncie totalmente a hacer suposiciones. Pero hay que dejar muy claro qué podemos dar por sentado teniendo en cuenta las fuentes de las que disponemos (cuya fiabilidad hay que comprobar caso por caso), qué son meras suposiciones (cuya plausibilidad habrá que calcular) y qué no sabemos.

Puede que algunos lectores y lectoras consideren que distinguir entre información confirmada por las fuentes y la mera suposición es algo obvio, pero habrá otros, familiarizados con los debates de la más moderna teoría del conocimiento, que probablemente señalen que delimitar entre hechos históricos contrastados y meras suposiciones no es tan fácil como parece. No pretendo suscribir un positivismo romo en el que la ciencia se reduzca a la constatación de los hechos. Esta biografía tiene, como cualquier descripción de un proceso histórico, un elemento subjetivo que se expresa en la estructura en la que se inscriben los datos concretos, en el peso que se les otorga y en las consecuencias que se extraen de ellos (cfr. Anexo). Sin embargo, hay formas y formas de estudiar las fuentes, lo que repercute en el estatus de las observaciones basadas en ellas. Cuando hablamos, por ejemplo, de intenciones relacionadas con determinada forma de actuar, es muy distinto que se constate una intención basándose en afirmaciones realizadas por la persona misma o que sólo se disponga de indicios que permiten suponer que la intención existe. Conviene tener en cuenta estas diferencias en la exposición.

En muchas de las biografías de Marx el manejo de las fuentes es más que dudoso. Algunos autores, como Friedenthal (1981), no citan en detalle las fuentes que hay detrás de afirmaciones concretas, lo que dificulta enormemente todo intento de verificar sus asertos. Otros citan sin realizar una labor crítica: se conforman con mencionar cualquier fuente que apoye alguna de sus afirmaciones, como, por ejemplo, otra biografía en la que tampoco se indique la procedencia de la información. Hay biografías de Marx (como Wheen, 1999) que son pura fantasía; mencionaré brevemente algunos casos en el lugar adecuado. Sperber (2013) probablemente fuera el biógrafo de Marx que más fuentes citaba cuando se publicó su libro. Como hay notas que remiten a otras lecturas prácticamente en cada página, se tiene la sensación de que hasta las afirmaciones menos trascendentes están bien documentadas, pero desgraciadamente no es así. Al consultar las notas



se aprecia que las fuentes citadas no siempre apoyan las afirmaciones del autor; más adelante señalaré algunos ejemplos.

Dado que la mayoría de los autores no comprueban la exactitud de afirmaciones hechas en otras biografías, cuesta eliminar errores o leyendas refutadas hace tiempo en trabajos individuales. No he querido aceptar sin más afirmaciones que se hacen en otras biografías debido, precisamente, al dudoso trato que deparan a las fuentes la mayoría de los autores. En el presente volumen procuro citar las fuentes (a ser posible fiables y de la época) en las que se basa toda la información *biográfica* que doy sobre Marx y me circunscribo a aquellos estudios en los que las fuentes que cito se valoran con precisión. De ser necesario, argumento asimismo sobre la fiabilidad de una fuente concreta. Muchas biografías parecen novelas en las que se narra la evolución del biografiado desde la perspectiva de un narrador omnisciente, pero esta que el lector tiene en sus manos ostenta rasgos de novela policíaca. ¿Qué dice un texto determinado? ¿Hasta qué punto es fiable lo que se afirma en un tercero? ¿Qué cabe concluir a partir de cierto indicio? No siempre se puede llegar a una conclusión unívoca.

En *segundo lugar*, creo que la publicación de esta biografía está justificada porque describe la relación existente entre la vida y la obra de su protagonista. Hasta el momento no hay ninguna biografía intelectual de Marx en la que se traten con igual rigor ambos aspectos. En la mayoría de las biografías sólo se echa un rápido vistazo a sus obras. Algunos biógrafos sólo conocen las teorías de Marx de forma superficial, pero eso no les impide emitir juicios de gran alcance. La biografía de David McLellan (1974) constituye una excepción, ya que contiene una exposición sistemática de la obra de Marx que demuestra un excelente conocimiento de sus teorías. El problema es que está claramente centrada en el «joven» Marx, tanto cualitativa como cuantitativamente. Otra excepción es la biografía conjunta de Marx y Engels, en tres volúmenes, que publicó Auguste Cornu entre 1954 y 1968. Lo malo es que sólo abarca hasta 1846; no obstante, en lo que a su arco cronológico respecta, la obra de Cornu sigue siendo la más detallada y completa, aunque contenga una serie de errores sueltos y de juicios ocasionalmente dudosos. Hay que decir que tanto la obra de Cornu como la de McLellan se editaron antes de 1975, año en que se retomó la publicación de la (segunda) MEGA, la edición histórico-crítica de las obras completas de Marx y Engels (o MEGA 2)[5] .

Desde entonces, la biografía más completa, en lo que respecta al tratamiento de la obra de Marx y que se apoya en esta segunda MEGA, es el *Karl Marx* de Sven-Eric Liedman, publicado en 2015 en sueco y en 2018 en su versión inglesa (y dos años después, en castellano). El problema de este autor es que a veces maneja los datos biográficos de forma bastante superficial.

La publicación de esta segunda MEGA fue trascendental para los debates en torno a la obra de Marx[6], y es que, cuando consideramos su obra en conjunto vemos que la mayor parte de los textos (en sentido tanto cuantitativo como cualitativo) no fueron publicados por el autor mismo, sino póstumamente y con largos intervalos entre una fecha de edición y la siguiente. De manera que el hecho de que cada generación planteara preguntas nuevas a Marx desde finales del siglo XIX no se debió sólo a que los problemas de la época hubieran cambiado, sino asimismo a que cada una de ellas conocía unas «obras completas» de Marx bien diferentes. Estas distintas «ediciones» reproducían los textos de manera muy desigual y muchos eran reelaboraciones de obras que no había publicado el propio Marx. Los primeros editores (empezando por Friedrich Engels, que editó los volúmenes dos y tres de *El capital*) procuraron sistematizar los textos con el objeto de hacerlos legibles para el mayor número posible de personas y darles la forma que les hubiera dado el propio autor. Sin embargo, la intervención editorial, los cambios y transformaciones introducidos, alteraron el contenido. Se ocultaron muchas ambivalencias y fracturas que se aprecian claramente en los manuscritos originales. Los lectores analizaron textos más o menos reelaborados sin llegar a conocer la dimensión de esta labor de reconstrucción[7]. De ahí que sólo cuando se acabe de publicar MEGA tendremos una versión fiable de las obras de Marx y Engels. Contaremos con *todos* los textos, ya que no se van a publicar sólo manuscritos enteros sino también fragmentos y sabremos que son los *originales*, pues los manuscritos se presentan de forma (prácticamente) inalterada[8]. MEGA no es sólo una fuente documental fidedigna para quienes investigan la obra de Marx y Engels, contiene asimismo datos esenciales para una biografía, ya que en el aparato crítico hay información sobre las condiciones en las que surgió cada texto y su proceso de difusión[9].

Cabe preguntarse por qué debería leer una extensa biografía de Marx alguien interesado en sus obras. ¿Acaso no es tarea suficiente estudiar sus argumentos? Es evidente que, pese a todos los intentos de sistematización realizados por el marxismo, las obras de Marx siguen siendo un torso sin cabeza ni extremidades. La mayoría de los estudios seminales están inacabados y a menudo siguen inéditos. En el extenso epistolario de Marx aparecen afirmaciones y complementos esenciales, pero las cartas son un género distinto, no son escritos publicados ni manuscritos inéditos. Se dirigen a amigos a los que se procura convencer de las propias posturas o a editores a quienes se quiere vender un proyecto concreto. De manera que para poder aprovechar un epistolario y entender adecuadamente lo que se dice y lo que no se dice en él, hay que conocer el contexto biográfico. Sin embargo, este no es el único motivo por el que deberíamos leer una biografía de Marx aunque lo que nos interese sean sus obras.

En realidad, la obra de Marx no es un torso sino una sucesión de ellos. Consta de cadenas inacabadas de textos que se retoman o se reformulan. En sus planteamientos no hay sólo desplazamientos temáticos, sino asimismo nuevas concepciones teóricas que rompen con las antiguas. Como Marx nunca rehuyó las críticas, en el conjunto de su obra apreciaremos continuidades, pero también algunas rupturas bruscas. En los últimos setenta años ha habido numerosos debates sobre si cabía concebir la evolución intelectual de Marx como una empresa continua con pocos cambios tras los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844 –hay quien sostiene que ya no hay modificaciones importantes después de su *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* de 1843 o de su tesis de 1841–, o si se aprecia una «ruptura» que suele datarse en 1845, con las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*.

En mi opinión, ni la hipótesis de la continuidad, ni la idea de una ruptura, ni el contraste entre las obras del *joven* Marx (filósofo, humanista) y el *viejo* (economista, científico) hacen honor a la complejidad de la obra marxiana y su evolución. Marx fue desarrollando con el tiempo muchas líneas temáticas. Aunque tras 1843-1844 se dedicara principalmente al estudio de la economía política, eso no significa que su evolución le llevara necesariamente a *El capital*, considerada su obra magna. Tras 1843 Marx no se dedicó sólo a la crítica de la economía: se interesó asimismo por la política y el Estado y empezó a estudiar temáticas pertenecientes a distintos

campos, de manera que, junto a las líneas de investigación principales, aparecen de cuando en cuando líneas laterales. Marx aprendió, por ejemplo, matemática, ciencias naturales, etnología o lingüística, y combinaba estos estudios con cuestiones históricas. Esta pluralidad temática se aprecia en toda su extensión al analizar los numerosos artículos periodísticos escritos por Marx y, sobre todo, los extractos publicados por primera vez completos en la sección IV de MEGA. En estos campos hallamos continuidades y también rupturas de diverso calibre que en modo alguno fueron simultáneas, pero para poder captarlo hay que estar dispuesto a aceptar que las obras de Marx son el resultado de un proceso de formación que duró toda su vida y nunca fue lineal. Hay que renunciar, además, a buscar en ellas formulaciones (exitosas o fracasadas) de verdades atemporales. Para mí, uno de los aspectos más fascinantes de esta biografía ha sido, precisamente, el análisis de los procesos formativos de Marx, que le llevaron a callejones sin salida, a experimentar con conceptos diferentes y a buscar la forma de asimilar sus nuevas experiencias.

Marx no fue sólo un científico dedicado a la investigación, también fue un periodista especializado en política que redactó muchos artículos para periódicos y revistas. Fue un revolucionario político que formó parte de asociaciones y ayudó a organizarlas, que se vio envuelto en conflictos políticos que lo distanciaron de sus antiguos colaboradores y le pusieron en el punto de mira del gobierno. Su labor científica, sus intervenciones periodísticas y su compromiso político no eran actividades estancas. La lucidez teórica que creía obtener influía en sus actividades políticas y periodísticas, que en ocasiones le obligaban a interrumpir sus estudios científicos, pero también le permitían hallar nuevas temáticas, planteamientos originales y conceptos novedosos que repercutían, a su vez, en sus análisis teóricos. De manera que, si no se conoce la vida de Marx, sólo se puede debatir sobre sus obras científico-analíticas y su evolución de una forma muy limitada. Quien quiera saber por qué estudió Marx unos temas y no otros o por qué hay tantas rupturas, nuevos comienzos y desplazamientos temáticos en sus obras, debe tener en cuenta la evolución política del autor, los conflictos y debates en los que se vio envuelto y sus circunstancias vitales, en ocasiones muy agitadas.

Llegados a este punto podemos hablar del *tercer motivo* que justifica la presente biografía: la necesidad de contextualizar históricamente la

evolución vital e intelectual de Marx. Toda biografía lidia con las circunstancias temporales de la persona estudiada. Es bastante frecuente que en los subtítulos de las biografías se aclare que se trata de un retrato de la persona y de «su época». Ninguna biografía de Marx puede omitir hablar del siglo XIX, aunque, por lo general, sólo se mencionan los aspectos políticos para crear un contexto adecuado en el que insertar el relato de su vida. A veces, como conocemos bien los grandes hitos de su vida y obra, se da por sentado, aunque sea implícitamente, que su evolución fue una evolución necesaria. Para refutarlo debemos interesarnos por las fracturas y contingencias de su existencia y tener presentes sus condiciones de vida. Y no me refiero sólo a las circunstancias que afectaron a su vida personal, sino asimismo a aquellas que influyeron en su desarrollo científico e intelectual. Ciertos críticos de nuestro autor restan valor a su originalidad como pensador y lo presentan como un discípulo de segunda de Ricardo, Hegel o Feuerbach sin investigar la relación de Marx con estos autores. También se da el fenómeno contrario: muchos marxistas sobrevaloran a Marx, y, aunque citan a Ricardo, Hegel y muchos otros, los consideran meros impulsores de ideas que nunca tuvieron la calidad de las suyas. Los juicios expresados por el propio Marx (a veces tardíos), no sólo sobre Smith, Ricardo, Hegel y Feuerbach, sino asimismo sobre sus colegas de antaño, como Bruno Bauer, Ferdinand Lassalle o adversarios posteriores, como Mijaíl Bakunin, se aceptan de forma acrítica y se adoptan como baremos en la exposición. Sin embargo, la opinión que los antedichos merecían a Marx fue cambiando con el tiempo (a veces más de una vez), de manera que no se puede dar carpetazo al asunto tras hallar un juicio sumario. Por lo demás, también conviene ser críticos con tales apreciaciones expresadas por Marx.

La vida y obra de Marx sólo pueden representarse adecuadamente si no convertimos los debates en los que se vio envuelto en un mero decorado ni transformamos a sus amigos y adversarios en meros comparsas. Creo que se sobreentiende que en una biografía de Marx hay que ocuparse asimismo de Friedrich Engels, quien no sólo le apoyó económicamente, sino que fue asimismo su principal interlocutor y compañero político durante casi cuarenta años. También es evidente que su esposa, Jenny von Westphalen, desempeñó un destacado papel en su vida.

En las biografías existentes no se sitúa a Marx adecuadamente en los conflictos de su época y no se aclaran suficientemente sus dependencias y límites intelectuales[10] . En este volumen me propongo hacer un análisis exhaustivo de la política y la ciencia del siglo XIX, de las fuentes utilizadas por Marx y de los contemporáneos del autor, incluidos los que sólo tuvieron con él una relación indirecta o superficial. El asunto nos plantea uno de los problemas fundamentales de toda biografía: ¿Podemos sacar limpiamente a una persona, a una única vida, del torrente de la historia? Los defensores del historicismo, es decir la mayoría de los historiadores de la Alemania de los siglos XIX y XX, creían que sí. Asumían que la historia la escribían los «grandes hombres» y los biógrafos los estudiaban con el fin de «entender» sus acciones. Así, la biografía se convirtió en un elemento esencial de la investigación histórica y de las explicaciones que brindaba. Pero, si se tienen en cuenta los condicionamientos estructurales en los que se desenvuelve la vida social, las cosas no parecen tan sencillas. Los debates habidos en el siglo XX sobre la posibilidad de escribir biografías se saldaron con un considerable escepticismo, que llevó al famoso sociólogo francés Pierre Bourdieu a rechazarlas de plano por considerar que se basaban en la ilusión de que se puede «delimitar» una vida (Bourdieu, 1998).

Sin embargo, por muy acertada que sea la crítica de que no cabe extraer a las personas de las circunstancias en las que actúan, ni los actos ni los pensamientos están totalmente determinados: algunas cosas son posibles y otras no, ciertas tareas parecen fáciles y otras sólo pueden realizarse superando grandes dificultades. Las condiciones que determinan nuestro actuar y nuestro pensamiento no son estáticas: cambian gracias a la acción humana, lo que da lugar a modos de acción originales y a nuevos giros en las circunstancias. Una persona no es una unidad estática que recibe unos estímulos y reacciona en consecuencia. Sin embargo, es bastante común que las biografías exhiban una estructura tripartita basada en este esquema simplificado. Se empieza hablando de la formación del autor durante su adolescencia y juventud y se prosigue describiendo la influencia ejercida por su pensamiento de madurez, para finalizar con la fase de senectud y el legado (la influencia directa) del sujeto biografiado[11] .

La persona (y su obra) es el resultado de un proceso de formación permanente que tiene lugar en diversos planos[12] . Quien se tome en serio

esta afirmación debe saber que hay que tener mucho cuidado con las biografías estructuradas en fases vitales tan largas. Por lo general, ocultan interpretaciones más o menos discutibles que se presentan como datos objetivos. En la presente biografía he procurado eliminar estas divisiones. He estructurado el índice rigiéndome por las circunstancias externas de la vida de Marx. Hablo de las ciudades en las que vivió y de sus ocupaciones, e incluyo reflexiones en torno a su pensamiento y la evolución de su obra. No he podido evitar algunas repeticiones y cierta asincronía temporal que me ha obligado a avanzar y retroceder en el relato. Esta biografía de Marx consta de tres volúmenes debido a la extensión de la temática, pero los volúmenes no constituyen descripciones cerradas de su vida y obras. De ahí que la numeración de los capítulos no se reinicie en cada tomo.

[1] Sobre los detalles de la travesía de Marx, cfr. la carta enviada por Marx a Engels el 13 de abril de 1867 (MEW, 31: 287); sobre la estancia de Marx en Hamburgo cfr. Sommer (2008) y Böning (2017). «Nos sentimos bien como caníbales, como quinientos puercos» se canta en la taberna de Auerbach (*Fausto* I: 2293 ss.). La carta mencionada en el texto fue enviada por Marx a Sigfrid Meyer el 30 de abril de 1867 (MEW, 31: 542). Los detalles sobre el aspecto de Marx, en Kliem (1970; 15 ss.). Franziska Kugelmann (1983: 253) es quien menciona el «agradable acento renano», aunque, siendo ella de Hannover, no debía estar muy familiarizada con la diferencia entre el renano y el alemán hablado en Tréveris y en la región del Mosela.

[2] Algunas obras recientes de historia global reflejan esta ruptura del siglo XIX ya desde el título. Cfr., por ejemplo, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* (Osterhammel, 2009) o *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914* (Bayly, 2006) [eds. cast.: *La transformación del mundo: una historia global del siglo XIX*, Barcelona, Crítica, 2015; *El nacimiento del mundo moderno (1780-1914). Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010].

[3] *Friedrich Engels. Der Mann, der den Marxismus erfand* (Berlín, Propyläen, 2012). El título original es más preciso: *The Frock-Coated Communist. The Revolutionary Life of Friedrich Engels* (Londres, Allen Lane, 2009) [ed. cast.: *El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, Barcelona, Anagrama, 2011].

[4] Cfr. la carta de Eleanor a su hermana Laura del 26 de marzo de 1883 (Meier, 1983: 191).

[5] La primera MEGA fue un cometido del Instituto Marx-Engels de Moscú bajo la dirección de David Riazánov (1870-1938). El primer volumen se publicó en 1927 en Fráncfort del Meno. El proyecto se interrumpió en la década de 1930 a causa del estalinismo y el nacionalsocialismo. Riazánov fue fusilado en 1938 por los esbirros de Stalin; cfr. sobre Riazánov y la primera MEGA: «Beiträge zur Marx Engels Forschung Sonderband 1» (1997), Hecker (2000 y 2001).

[6] Cuando en lo que sigue se hable meramente de MEGA, se trata de una referencia a esta segunda MEGA.

[7] Esta forma de proceder no afectó sólo a las obras de Marx, fue algo habitual en la práctica editorial hasta principios del siglo XX.

[8] MEGA es una edición histórico-crítica. Todos los textos son fieles al original y se comentan versiones distintas (en el caso de textos ya editados se analizan las variaciones contenidas en ediciones distintas, y en el caso de los manuscritos se estudian las tachaduras, correcciones y cambios). Las enmiendas de los editores son mínimas y están documentadas con todo detalle. Además del texto en sí, aparecen sus distintas variantes, comentarios e índices. Se da una detallada descripción de los testimonios, así como de la redacción y difusión de los distintos documentos. MEGA se divide en cuatro secciones I. Obras (excluido *El capital*), II. *El capital* y trabajos previos, III. Cartas (no de sólo de Marx a Engels o viceversa, sino asimismo de otras personas a Marx o Engels); IV. Fragmentos (extractos de libros que han obtenido gran reconocimiento y han sido muy comentados). Los textos contenidos en cada sección están ordenados cronológicamente. La Sección II ya está completa. En torno a la historia y los principios de edición de MEGA cfr. Dlubek (1994), Hubmann, Münkler y Neuhaus (2001), Sperl (2004) y Neuhaus y Hubmann (2011).

[9] En este primer volumen de la biografía, con un arco cronológico que abarca hasta 1841, ya he podido disponer de textos recogidos en todas las secciones de MEGA. Sigue habiendo algunos huecos, pero como los distintos volúmenes no se han ido publicando en orden cronológico, MEGA contiene información de todas las grandes fases de la vida de Marx.

[10] También en este aspecto destaca la biografía de Cornu (1952-1968), que abarca hasta el año 1846. El problema es que se redactó hace cincuenta años.

[11] La biografía de Marx de Sperber (2013) tiene esta estructura tripartita: I. La formación II. La lucha y III. El legado. Sperber ni siquiera explica las razones, bastante arbitrarias, que le llevaron a optar por estas tres fases (1847 y 1870). El caso de Marx demuestra lo absurda que es esta estructura. No sólo siguió estudiando hasta edad avanzada (tenía más de cincuenta años cuando se puso a estudiar ruso para poder leer textos de economía política redactados en ruso), sino que siempre estuvo dispuesto a modificar conceptos acuñados por él mismo. Su «lucha» no comienza en 1847, sino a más tardar tras finalizar sus estudios, cuando en 1842 se convirtió en redactor jefe de la *Rheinische Zeitung* y se metió en problemas con la censura, que acabó cerrando el periódico en 1843. El «legado» no consta sólo de *El capital*, sino



también de escritos de juventud inéditos, como los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844.

[12] En el Anexo (*infra*) me ocupo más extensamente de los problemas metodológicos que plantea una biografía.

# I

## La juventud perdida

El joven dejaba huella, de hecho, producía una gran impresión. «Debes tener presente que vas a conocer al mayor, quizá al *único filósofo real* vivo, que pronto, cuando aparezca en público (me refiero tanto a la publicación de sus escritos como a las ideas que difundirá desde su cátedra), atraerá todas las miradas de Alemania. [...] Es un hombre muy joven (como mucho tendrá veinticuatro años), pero dará el golpe de gracia a la religión y la política medievales. Combina los asuntos filosóficos más profundos con las bromas más hirientes. Imagina a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel juntos en una sola persona. Y digo bien, *juntos*, no revueltos, y tendrás un retrato del Dr. Marx» (Hess, 1959: 79-80).

*Moses Hess* (1812-1875) escribió estas frases en 1841 a su amigo Berthold Auerbach. Era seis años mayor que Marx y había escrito dos libros en los que procuraba dar un giro político a la filosofía de vanguardia. El joven Marx no había publicado por entonces más que dos poemas, pero, aún así, sus amigos le consideraban la siguiente estrella del firmamento filosófico.

El joven no impresionaba sólo a sus amigos. Acababa de cumplir veinticuatro años y carecía de experiencia en profesión alguna, pero, no obstante, asumió en octubre de 1842 el cargo de redactor jefe del periódico de Colonia *Rheinische Zeitung*. No era una gacetilla de provincias sino la voz de los ciudadanos renanos liberales. Como sociedad anónima, disponía de capital e iba camino de convertirse en uno de los periódicos más importantes de Alemania.

¿Cómo pudo Marx causar tan honda impresión en tan poco tiempo? Había nacido en 1818 en Tréveris, por entonces una pequeña ciudad del extremo más occidental del Reino de Prusia. Allí pasó su infancia y juventud rodeado de hermanos y en aquella ciudad cursó el bachillerato, recibió sus primeros estímulos intelectuales y conoció a la que más tarde sería su esposa, Jenny von Westphalen. La familia en cuyo seno nos criamos, los

amigos de infancia, el entorno en el que uno se hace adulto, ejercen, junto a las vivencias y conflictos de la infancia y adolescencia, una enorme influencia en la evolución de una persona. Los primeros éxitos y las primeras esperanzas nos siguen conmoviendo mucho tiempo después, al igual que los primeros miedos y fracasos. Sin embargo, no sabemos nada de los miedos y esperanzas del joven Marx. Hemos «perdido» su infancia y adolescencia, los años transcurridos hasta la obtención de su título de bachiller (*Abitur*) en 1835. Marx no escribió diarios ni recuerdos de juventud. No hay testimonios de sus años de adolescente ni cartas de terceras personas en las que se le mencione. Ni siquiera contamos con observaciones de parientes, conocidos o profesores. Ninguno de sus compañeros de colegio publicó recuerdos de él ni siquiera años después, cuando Marx ya se había convertido en una figura famosa. Tras su muerte, su hija menor, Eleanor, publicó un par de breves anécdotas cronológicamente imprecisas. Lo único que tenemos son datos extraídos de documentos oficiales.

## 1. Lo que sabemos con certeza

Karl Marx vino al mundo en Tréveris el 5 de mayo de 1818. Nació un martes, a las dos de la madrugada y fue hijo de Heinrich Marx y de su esposa Henriette, de soltera Presburg. En el registro civil de la ciudad de Tréveris aparece inscrito como «Carl» (Monz, 1973: 214)[\[1\]](#) , aunque Marx solía firmar «Karl» y a veces, sobre todo en sus años de estudiante, utilizó un nombre compuesto, «Karl Heinrich», que aparece en no pocas biografías[\[2\]](#) .

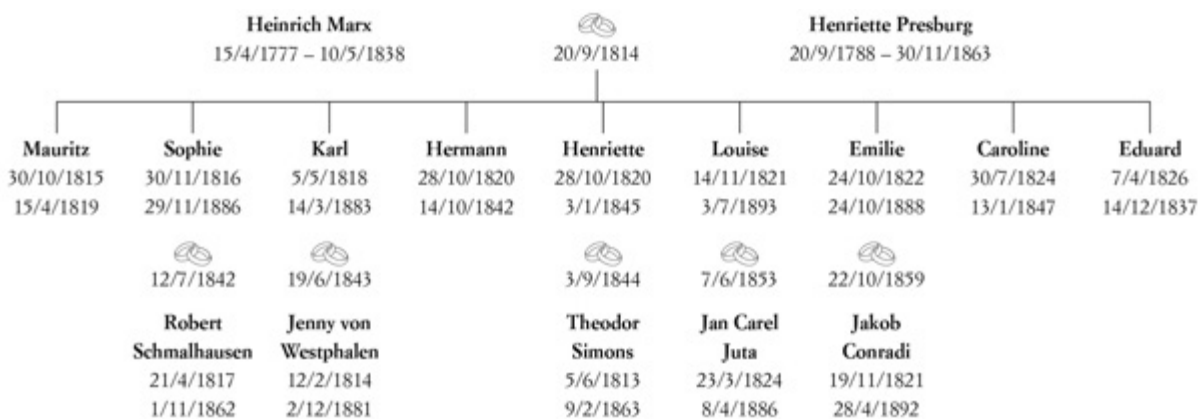
Karl no fue el primogénito del matrimonio. En 1815 había nacido otro hijo, Mauritz David, y en 1816 una hija a la que llamaron Sophie. Mauritz David murió en 1819, pero a lo largo de los años siguientes Marx fue teniendo más hermanos: Hermann (1819), Henriette (1820), Louise (1821), Emilie (1822), Caroline (1824) y Eduard (1826), de manera que creció con siete hermanos, aunque no todos tenían una larga vida por delante. Eduard, el hermano más joven, murió en 1837 a los once años. Otros tres de sus hermanos apenas llegaron a cumplir los veinte. Hermann falleció en 1842, Henriette en 1845 y Caroline en 1847. En todos los casos figura como causa

de la muerte la tuberculosis, una enfermedad muy extendida en el siglo XIX. Las tres hermanas restantes vivieron bastante más; de hecho, sobrevivieron a su hermano Karl. Sophie falleció en 1886, Emilie en 1888 y Louise en 1893.

Los padres, Heinrich (1777-1838) y Henriette (1788-1863), habían contraído matrimonio en 1814. Ambos descendían de familias judías, pero se convirtieron al protestantismo. Karl Marx y los seis hermanos que tenía por entonces fueron bautizados el 26 de agosto de 1824. En aquel momento su padre ya se había convertido, aunque desconocemos la fecha exacta; la madre fue bautizada un año más tarde, el 20 de noviembre de 1825. Según consta en el registro parroquial, había expresado su deseo de que sus hijos fueran cristianos, pero cuando bautizaron a los niños prefirió dilatar su propia conversión porque aún vivían sus padres (Monz, 1973: 242).

El padre de Marx era un respetado abogado de Tréveris y gracias a sus ingresos la familia disfrutaba de un buen nivel de vida. Tanto la casa alquilada de la Brückengasse (hoy Brückenstrasse) donde nació Karl Marx[3] , como la vivienda algo más pequeña pero muy céntrica de la Simeonstrasse en la que creció, adquirida por la familia en el otoño de 1819, eran de las mejores casas burguesas de la ciudad (Herres, 1993: 20).

### Karl Marx y sus hermanos\*



\* A partir de Monz (1973) y Schöncke (1993).

Como demuestran las facturas del colegio, a los doce años Karl fue admitido en el Instituto (*Gymnasium*) de Tréveris para iniciar, en el semestre de invierno de 1830-1831, el cuarto curso del ciclo inferior de secundaria (Monz, 1973a: 11). Terminó el bachillerato en 1835, a los diecisiete años. Sus trabajos finales de bachillerato son, excepción hecha de un poema probablemente más antiguo, los primeros textos suyos que conservamos. Desconocemos si Karl asistió a alguna escuela primaria; no eran muy buenas y, dado que fue admitido directamente en el instituto, es probable que recibiera clases privadas hasta entonces. El librero Eduard Montigny menciona, en una carta dirigida a Marx en 1848, que le había enseñado a escribir (MEGA, III/2: 471).

Las anécdotas personales de la juventud de Marx proceden de dos relatos de su hija Eleanor. Doce años después de la muerte de su padre escribió: «Mis tías [las hermanas de Marx, M. H.] me han contado a menudo que Mohr [«Moro», el mote que acompañó a Marx toda su vida, M. H.] era un terrible tirano de pequeño que las obligaba a bajar en el coche, a galope tendido, por el Markusberg de Tréveris. Y, lo que era aún peor, se empeñaba en que comieran los bizcochos que él mismo preparaba a partir de una sucia masa confeccionada con manos más sucias aún. Pero todo lo hacían sin protestar porque Karl las recompensaba contando unas historias fantásticas» (E. Marx, 1895: 245).

En una breve semblanza redactada por Eleanor tras la muerte de Marx, esta afirma: «Sus compañeros de colegio lo amaban y temían a la vez. Lo amaban porque siempre estaba dispuesto a hacer diabluras, lo temían por la pericia con la que escribía versos satíricos y pasquines contra sus enemigos» (E. Marx, 1883: 32).

Eleanor afirma en el mismo texto que la futura esposa de Karl, Jenny von Westphalen, y el hermano menor de esta, Edgar, fueron de los primeros compañeros de juegos de Marx. Edgar estaba en la clase de Karl y se confirmó el mismo día, el 23 de marzo de 1834 (Monz, 1973: 254, 338). No sabemos nada sobre cómo y cuándo se hicieron amigos los niños. Lo que sí nos consta es que la hermana mayor de Marx, Sophie, era amiga de Jenny, pero desconocemos si la amistad entre los chicos, Karl y Edgar, surgió a instancias de ambos padres.

Edgar fue el único compañero de colegio a quien Marx siguió viendo mucho tiempo después. No sabemos si tuvo más amigos en su época

escolar, pero deducir de nuestra ignorancia que no los tenía parece algo precipitado; volveré sobre el tema al final del capítulo.

Eleanor también señala que el joven Karl recibió muchos estímulos intelectuales de su padre y de su futuro suegro, Ludwig von Westphalen. Este último le descubrió «su “primer amor” por la escuela romántica; su padre le leía a Racine o Voltaire, y Westphalen, a Shakespeare y Homero» (E. Marx, 1883: 32). El hecho de que Marx dedicara su tesis doctoral a Ludwig von Westphalen en 1841 y el afecto que le profesaba demuestran lo importante que fue para él.

A esto se reduce lo que sabemos con certeza sobre la vida de Marx en la época en la que acabó el bachillerato, pero podemos echar un vistazo al medio en el que vivía, a las condiciones de vida en Tréveris, a sus relaciones familiares, al instituto. En las últimas décadas se ha podido averiguar más sobre su padre y sobre su futuro suegro. Este entorno no nos dirá nada sobre sus características personales y evolución posterior, pero constituye ese trasfondo en el que el joven Marx asimiló sus primeras experiencias.

## 2. Tréveris, entre lo idílico y el pauperismo

Marx nació en una ciudad de provincias. En 1819 Tréveris sólo tenía once mil habitantes y había unos tres mil quinientos soldados destinados allí (Monz, 1973: 57-58). Era un número bastante exiguo de residentes, aun teniendo en cuenta que entonces la mayoría de la población vivía en el campo y las ciudades tenían muchos menos habitantes que hoy. Pero lo cierto es que Tréveris había crecido considerablemente. Como hasta bien entrado el siglo XIX estuvo rodeada de una muralla, se edificó en muchos solares dentro de la ciudad que antes se utilizaban como jardines o huertos. En 1840 aún había en Tréveris menos parcelas construidas que sin edificar, y entre las casas de piedra se vislumbraban viviendas de madera de una sola planta. En un barrio se llegó a informar incluso de la existencia de «barracas, de las que sólo se ven en las poblaciones rurales más pequeñas» (Kentenich, 1915: 746).

La ciudad de Tréveris en la que creció Marx era muy pueblerina: sólo tenía dos calles principales, el resto eran calles laterales y callejuelas (*ibid.*:

747). Gracias a las prohibiciones de un reglamento de policía de 1818 podemos imaginar cómo eran las condiciones higiénicas y las normas que regulaban la construcción (reproducido íntegramente en *ibid.*: 713 ss.). Sólo se permitía construir casas a lo largo de una única línea de fuga. Las viviendas que amenazaban ruina (que eran bastantes) debían ser demolidas; chimeneas y salidas de humo no podían dar directamente a la calle: había que instalar conducciones hasta el techo. Se prohibía verter aguas residuales de cocinas, establos y talleres artesanos a la calle, arrojar a ella el contenido de orinales y agua sucia o sacrificar en la vía pública a cerdos y terneros.

En Tréveris había imponentes ruinas romanas en medio de un paisaje impresionante y ambas cosas tuvieron su influencia en la juventud de Marx. Los antiguos edificios romanos y las colecciones de los anticuarios ilustraban vívidamente las clases de latín, y el paisaje invitaba a pasear y a hacer excursiones. Como cabe deducir de la formulación original de su tesis doctoral (MEGA, I/1; 11-12, 887; MEW, 40: 259-260), el joven Karl realizó prolongadas excursiones con su futuro suegro Ludwig von Westphalen. *Ernst von Schiller* (1796-1841) —el segundo hijo del célebre poeta fue juez de la Audiencia Provincial de Tréveris entre 1828 y 1835— describe el aspecto que tenían la ciudad y el paisaje en una carta que escribió a su hermana Emilie el 1 de junio de 1828:

La ciudad ocupa la orilla derecha del Mosela a lo largo de una extensa línea entrecortada por jardines. Un puente de piedra de ocho arcos permite acceder a la población. Cierra la parte norte de Tréveris la Porta Nigra, un edificio gigantesco [...]. En el lado oeste de la ciudad se encuentra la enorme Plaza del Palacio del Trigésimo Regimiento de Infantería. En la esquina sudoeste hay diversas ruinas romanas: termas y un anfiteatro. [...] Al norte y al sur de la ciudad se alzan las hermosas abadías, en su día ricas, que gozaban del privilegio de la inmediatez imperial [*Reichsunmittelbarkeit*] [...]. Al otro lado del puente, en la orilla izquierda del Mosela, se divisan escarpados peñascos de color rojo y, entre ellos, almendros y grandes castaños. Una capilla se distingue entre las rocas, rematadas en su punto más alto por una cruz solitaria, desde la que contemplar las profundidades. Tras los peñascos se recortan las elevadas cumbres, y zonas boscosas de castaños, robles y hayas [...]. Corre un riachuelo entre los peñascos que baja del bosque y desemboca en el Mosela. A unos quince minutos de su desembocadura se precipita desde una altura de veintiún metros por un desfiladero rocoso donde nunca penetra el sol. Es un lugar delicioso, siempre fresco, en el que únicamente se oye el rumor del arroyo al caer. Desde los peñascos y las montañas

se puede contemplar la ciudad como si se mirara un mapa: es valle muy hermoso. Toda esta belleza está tan cerca que se puede ir y volver en unas horas (Schmidt, 1905: 335-336).

### *Historia y vida cultural*

Tréveris fue fundada por los romanos en torno al año 16 a.C. y es una de las ciudades alemanas más antiguas. En los primeros siglos del cristianismo se convirtió en la mayor ciudad romana al norte de los Alpes, y en el siglo IV fue una de las sedes residenciales del emperador de Occidente y tenía unos ochenta mil habitantes. La Simeonstrasse y la casa en la que creció Karl Marx se encontraban muy cerca del edificio romano más famoso de Tréveris: la Porta Nigra. En la Edad Media y Moderna, el número de habitantes de la ciudad decreció mucho debido a las guerras, las plagas y las hambrunas. En 1695 vivían en ella menos de tres mil personas (Kentenich, 1915: 534). La ciudad y su alfoz formaban parte de una circunscripción electoral del Sacro Imperio Romano Germánico desde época medieval. El arzobispo de Tréveris era uno de los tres electores eclesiásticos que elegían, junto a cuatro electores laicos, a los emperadores alemanes. De aquellos tiempos se conservan no sólo muchas iglesias y monasterios, sino asimismo el palacio mencionado por Schiller. Desde el siglo XII se custodiaba en Tréveris una preciada reliquia, la «túnica sagrada», que, supuestamente, había pertenecido a Jesús. Se exhibía rara vez, pero cuando se mostraba acudían a verla masas de creyentes. Jenny, la mujer de Marx, fue testigo de una de estas exposiciones cuando volvió a Tréveris de visita en 1844.

La Reforma no consiguió debilitar a la Iglesia católica en Tréveris. A principios del siglo XIX, los protestantes eran minoría en la ciudad y su número seguía disminuyendo. *Johann Wolfgang von Goethe* (1749-1832), que conoció Tréveris en 1792, describió cómo la arquitectura era fiel reflejo del catolicismo imperante: «La ciudad en sí tiene un carácter especial. Dicen que cuenta con más edificios eclesiásticos que ninguna otra de tamaño similar y puede que haga honor a su fama. Dentro de las murallas hay tantas iglesias, capillas, monasterios, conventos, colegiadas, edificios pertenecientes a las órdenes militares y a las hermandades que resulta



abrumador, y a ello hay que añadir las abadías, cartujas, casas de beneficencia... es un asedio en toda regla». (Goethe, 1822: 292-293).

Goethe participó en la primera campaña contra la Francia revolucionaria. Los ejércitos de la vieja Europa monárquica, esa Europa que miraba a la nueva Francia llena de desprecio, tuvieron que retirarse durante el famoso ataque de artillería de Valmy. En el transcurso de aquella retirada Goethe pasó un tiempo en Tréveris, donde conoció a un joven maestro que le contó cosas de la ciudad durante sus paseos y con quien se «entretuvo agradablemente hablando de ciencia y literatura» (*ibid.*). Este joven maestro, *Johann Hugo Wyttenbach* (1767-1848) llegó a ser el director del instituto de enseñanza secundaria de Tréveris unos cuarenta años después de la visita de Goethe y dio clase al joven Karl. Volveremos a hablar de él.

Cuando nació Marx, unos veintiséis años después de la visita de Goethe, la ciudad había cambiado mucho. En 1794 la habían ocupado los franceses. La Francia revolucionaria no sólo había derrotado a las fuerzas monárquicas, también había conquistado una considerable porción de territorio. El gobierno de los franceses fue una ruptura decisiva que cambió para siempre la vida en muchos ámbitos. En 1798 se introdujo el derecho francés, muy progresista para la época, y entró en vigor el Código Civil napoleónico, que eliminó los privilegios estamentales implementando la igualdad ante la ley de los ciudadanos. Se acabó con la sujeción hereditaria (*Erbuntertänigkeit*) de los campesinos, se abolieron los gremios y se dio libertad para ejercer un oficio. Los juicios eran públicos, y, en algunos casos, las sentencias nos demuestran que se nombraban jurados, es decir, que los ciudadanos participaban en la administración de justicia. También se limitó algo el poder de la Iglesia y se impuso el matrimonio civil.

En 1802 se cerraron en Tréveris la mayoría de los conventos y casas de beneficencia y se demolieron muchos edificios. El Estado se hizo con la mayor parte de los bienes eclesiásticos para subastarlos. Como no se podían dividir, hacía falta mucho dinero para adquirirlos: un dinero del que sólo la burguesía urbana disponía. Tras la compra, los bienes se dividieron y vendieron por separado a cambio de pingües beneficios. La consecuencia fue un enorme aumento del patrimonio de la clase alta, ya rica de por sí (Clemens, 2004).

La ocupación francesa fue especialmente provechosa en el caso de la industria y el comercio tras 1800. Tréveris obtuvo acceso a los mercados

franceses, surgieron manufacturas de alfombras, de porcelana y también una industria textil que proveía de uniformes al ejército galo (cfr. Müller, 1988). El bloqueo continental que Napoleón impuso a Inglaterra protegía a los productores de la competencia inglesa. Pero el fracaso de la campaña de Napoleón en Rusia acabó con la ocupación francesa. En el Congreso de Viena de 1815 la católica Tréveris, junto con Renania, fueron adjudicadas a la Prusia protestante.

En los tiempos de la anexión a Prusia había en Tréveris familias muy pudientes. Ernst von Schiller parece referirse a ellas en una carta dirigida a su esposa el 12 de abril de 1828 en la que describe la «sociedad local»: «Las damas se arreglan mucho, algunas de forma bastante extraña. [...] Trabajan, es decir, hacen calceta, en círculos pequeños o durante los paseos. Los viernes, de cinco a seis asisten a las conferencias de historia de Wyttenbach [...]. En verano se va los miércoles de cinco a ocho a Gilberts Garten, donde se bebe vino y café, se escucha música, se fuma y se hace calceta [...]. Otros días de la semana las familias o las damas solas (les encanta el sitio) acuden a Wettendorf Häuschen, para disfrutar del café o del chocolate. Cada quince días se celebra una fiesta en el Casino con las damas y se suele bailar. Pero lo más habitual son las visitas en familia, al menos una vez a la semana, a los buenos amigos [...]. Bebemos té y cerveza, jugamos a las cartas, se fuma, se hace calceta y, a las ocho y media, comemos ensalada, asado, lengua, queso y otros productos similares regados con buen vino. Tras la comida se fuma una pipa y a eso de las diez o diez y media nos vamos a casa» (Schmidt, 1905: 329-330).

La «cúspide» de la sociedad treviriana de la época se componía de unos diez o doce prohombres: los generales del cuartel, los presidentes de los tribunales y del gobierno local, algunos comerciantes, banqueros y propietarios y el obispo católico *Josef von Hommer* (1760-1836). Solían reunirse los domingos para disfrutar juntos de una larga y exquisita comida cuya fama llegó hasta Berlín (Gross, 1998: 77).

Pese a su reducido número de habitantes, la vida cultural de Tréveris era intensa (cfr. el estudio de Zenz, 1979: 169-179). La Sociedad para Investigaciones de Utilidad, fundada en 1801, desempeñó un destacado papel en el estudio y conservación de las muchas antigüedades de Tréveris. En 1817 se dividió en dos secciones, una dedicada a la historia natural y física y otra volcada en las antigüedades históricas (Gross, 1956: 93 ss.),

responsable del mantenimiento de las antigüedades de la ciudad. El Wyttenbach mencionado por Goethe fue uno de los fundadores de esta sociedad y su secretario durante muchos años. Sus estudios arqueológicos le depararon fama más allá de las fronteras de Tréveris (*ibid.*: 102). También fundó la biblioteca pública de la ciudad, donde llevó miles de libros procedentes de bibliotecas de monasterios secularizados y fundaciones cercanas (y no tan cercanas) salvándolos de la destrucción. El resultado fue que la biblioteca disponía de numerosos manuscritos y libros antiguos. En el *Gymnasium* (instituto de enseñanza secundaria), que dirigía Wyttenbach, se exhibían colecciones de numismática y de historia natural, así como antigüedades. Sus conferencias públicas, mencionadas por Schiller, iban dirigidas a los burgueses cultos e interesados en estos temas. El deseo de adquirir cultura se había incrementado notablemente desde finales del siglo XVIII. En muchas ciudades se celebraban regularmente conferencias pronunciadas por científicos famosos. Las «Conferencias sobre el cosmos» que pronunciara *Alexander von Humboldt* (1769-1859) en los años 1827-1828, en la Academia de canto de Berlín (la Berliner Singakademie), fueron de las más exitosas y asistieron a ellas más de ochocientas personas (Humboldt, 2001: 12). Sabemos que a partir de 1802 hubo conferencias nocturnas sobre diversos temas en el Instituto de Tréveris (Gross, 1962: 34).

En torno a 1832 se intensificó la vida literaria de la ciudad gracias al poeta vienés *Eduard Duller* (1809-1853) y su amigo de Silesia, el teniente *Friedrich von Sallet* (1812-1842), que también componía poemas (Gross, 1956: 136). Había un teatro en el que, junto a clásicos como Schiller o Lessing, se representaron en las décadas de 1820 y 1830 piezas históricas románticas y diversas óperas. En el año 1834 se puso en escena varias veces, con gran éxito, la macabra obra romántica de *Carl Maria von Weber* (1786-1826), *El cazador furtivo* (*ibid.*: 129-130). Cabe la posibilidad de que el joven Marx, que compuso sus primeros poemas cuando aún estaba en edad escolar, asistiera a alguna de estas representaciones.

La Sociedad Literaria del Casino, fundada en 1818, era el corazón de la vida social de Tréveris. En sus estatutos se afirma que es una «asociación de lectores que se reúnen en un sitio fijo con el fin de disfrutar de los placeres propios de las personas cultas» (citado en Kentenich, 1915: 731). En el edificio del Casino, terminado en 1825, había una sala de lectura con prensa extranjera y se celebraban regularmente bailes, conciertos y a veces hasta

banquetes (cfr. Schmidt, 1955: 11 ss.). Los burgueses de clase alta y los oficiales del cuartel eran miembros del Casino. El padre de Karl, Heinrich Marx, fue uno de sus socios fundadores en 1818<sup>[4]</sup> . A finales del siglo XVIII y principios del XIX surgieron en otras ciudades sociedades parecidas (algunas llevaban incluso el mismo nombre) en torno a las que cristalizaron la cultura burguesa en ciernes y la crítica política. En 1834 el Casino de Tréveris fue el escenario de dos conflictos políticos sobre los que volveremos.

### *Las condiciones sociales*

Tréveris no era un cuadro idílico de estilo Biedermeier por mucho que las descripciones de sus hermosos paisajes y de su vida cultural pudieran sugerirlo. La sustitución del dominio francés por el prusiano también tuvo consecuencias económicas y sociales. Tréveris perdió su acceso a los principales mercados franceses. Su ubicación, en la zona más occidental y periférica del Reino de Prusia, con el que estaba mal comunicado, resultaba ahora desventajosa. El gobierno prusiano contemplaba la región recién adquirida, ante todo, desde un punto de vista estratégico-militar, como zona de despliegue para sus tropas en caso de conflicto con Francia (Monz, 1973: 52). No se distribuyeron fondos estatales para apoyar a la economía local, sobre todo cuando el gobierno empezó a seguir los dictados del liberalismo económico: pensaban que el libre mercado bastaría para impulsar el desarrollo de la economía.

Muchas autoridades con sede en Tréveris en tiempos de los príncipes electores y de la ocupación francesa fueron trasladadas a Colonia o Coblenza. La universidad, cerrada por los franceses, no volvió a abrir sus puertas; en 1818 se abrió una universidad en Bonn para toda Renania. Los impuestos eran muchos más altos que en los tiempos de presencia francesa, pues Prusia tenía que sufragar los costes de la guerra y recurrió para ello a los recursos de Renania, a la que gravó por encima de la media. Se elevaron mucho los impuestos sobre la propiedad inmobiliaria, cuando los grandes terratenientes de Prusia Oriental prácticamente estaban exentos. Un nuevo tributo, que gravaba los alimentos y el sacrificio de animales, encareció los precios de los víveres en perjuicio, sobre todo, de las clases más

desfavorecidas (Heimers, 1988: 401). Nada de esto contribuía el entendimiento entre la Prusia protestante y la población mayoritariamente católica de Tréveris, que se había llevado bien con los franceses. Todo lo contrario, el gobierno prusiano desconfiaba enormemente de una ciudad en la que sospechaba que había muchos simpatizantes de los galos (Monz, 1973: 110 ss.).

En los inicios del gobierno prusiano la economía empeoró mucho, tanto en Renania como en el Sarre y en la región del Mosela. Tréveris y su alfoz se vieron especialmente afectados por esta situación. Ni la industria textil, que había fabricado uniformes para el ejército francés empleando a más de mil trabajadores, ni una fábrica de porcelana, que asimismo había dado trabajo a cientos, ni la fábrica de mantas de lana de la ciudad alcanzaban el volumen de ventas necesario, por lo que hubieron de parar la producción y sólo sobrevivieron los negocios pequeños (Heimers, 1988: 402).

La falta de compradores no se debía únicamente a la pérdida de acceso a los mercados franceses. Cuando se dio por terminado el bloqueo que había impedido la venta de productos británicos en el continente, los productores locales hubieron de enfrentarse a la competencia de productos que solían ser de mejor calidad que los suyos. De manera que la industria del acero de la zona de Eifel y Hunsrück, las dos únicas regiones industriales de la región de Tréveris, también sufrió fuertes pérdidas. En el valle del Mosela, de cuya pobreza ya se hablaba en el siglo XVIII (Monz, 1973: 45), se detectaron asimismo graves problemas. Al principio, los viticultores de la zona se habían beneficiado de las políticas del gobierno prusiano. La legislación aduanera de 1818 los había colocado en una situación de práctico monopolio y ampliaron mucho sus zonas de cultivo. Pero el incremento de la producción de vino afectó a su calidad y cuando Prusia llegó a un acuerdo aduanero con Hesse y Wurtemberg, en 1828 y 1829 respectivamente, los vinos del sur de Alemania barrieron a los del Mosela de los mercados prusianos. Los viticultores se empobrecieron y en la década de 1830 las cosas no hicieron más que empeorar tras el *Zollverein*, la unión aduanera creada en Alemania. A principios de la década de 1840 Marx dio a conocer la angustiosa situación de estos viticultores del Mosela informando del problema en la *Rheinische Zeitung*.

De manera que toda la región de Tréveris estaba sumida en una crisis económica al menos desde finales de la década de 1820. La situación de los

pequeños negocios tampoco era muy boyante porque dependían de la venta de sus productos en los mercados del entorno. Así, en Tréveris había una clase pudiente, bastantes artesanos empobrecidos y una enorme masa de obreros pobres, muchos de ellos desempleados, que vivían en barrios superpoblados. Su necesidad se tradujo en un aumento del número de mendigos, un creciente número de juicios civiles, subastas del contenido de las casas y un claro incremento de la prostitución (Monz, 1973: 83 ss.). Surgió ese nuevo fenómeno social que afectó a toda Europa Occidental en la primera mitad del siglo XIX: el *pauperismo*. Siempre había habido pobres, pero tras la primera industrialización se empobrecieron extensas capas de población, incluidos artesanos y obreros que antes se mantenían perfectamente con su trabajo. Parecía imposible que estas personas pudieran salir de la pobreza. Aproximadamente la cuarta parte de los habitantes de Tréveris dependía de ayudas públicas y privadas. En 1826 el hospicio local estaba repleto. Cuatro años después se abrió un almacén de cereal, financiado por medio de títulos de participación, para reducir el precio del pan mediante su venta en almacén público y subvenir, con ello, a las necesidades de los pobres; en 1831 se abrió un comedor social. Al parecer Heinrich Marx también se compadeció de la miseria social imperante, pues compró dos títulos de participación del mencionado almacén. Sólo dieciséis burgueses pudientes adquirieron más, la mayoría únicamente compró un título (*ibid.*: 96 ss.).

*Wilhelm Haw* (1793-1862) fue durante muchos años alcalde de la ciudad de Tréveris y en los informes que su administración enviaba al gobierno siempre recalca el empobrecimiento de amplias capas de la población y exigía medidas de apoyo por parte del Estado. Sin embargo, el gobierno prusiano, de orientación liberal en asuntos económicos, las concedió pocas veces y en cantidad insuficiente. Como se desprende de los informes de Haw, las «clases medias» también se veían amenazadas por la pobreza. Afirma que tendían a ocultar su situación, pero las innumerables subastas forzosas y empeños permitían apreciar la situación real (*ibid.*: 73).

En una exhaustiva investigación de las listas tributarias, Herres llega a la conclusión de que en los años 1831-1832, aproximadamente un 20 por 100 de los hogares de Tréveris en los tiempos buenos y un 30 por 100 en los malos dependían directamente de las ayudas públicas. Entre un 40 y un 50 por 100 de los hogares no vivía propiamente en medio de la pobreza, pero

su situación era muy incierta: cualquier accidente o enfermedad podía llevarlos rápidamente a perderlo todo (Herres, 1990: 185). La clase inferior, pobre o amenazada por la pobreza, comprendía en torno al 80 por 100 de los hogares.

El 20 por 100 restante de los habitantes de la ciudad figuraba en las listas tributarias al ser de clase media o alta y contar con unos ingresos superiores a los doscientos táleros al año, pero había notables diferencias entre sus miembros. Un 10 por 100 del total de los hogares (o sea la mitad de los hogares que pagaban impuestos) contaba con unos ingresos anuales de entre doscientos y cuatrocientos táleros y aproximadamente el 8, 8 por ciento disponía al año de cantidades que oscilaban entre los cuatrocientos y los dos mil quinientos táleros. Los realmente ricos, con ingresos por encima de los dos mil quinientos táleros al año, constituían aproximadamente el 1,2 por 100 del total de los hogares (en torno al 6 por 100 de los hogares que pagaban impuestos) (*ibid.*: 167). Según los registros tributarios estudiados por Herres, los dos burgueses más ricos de Tréveris obtenían unos ingresos de cerca de treinta mil táleros al año. El alcalde Wilhelm Haw, que hizo mucho por aliviar las necesidades de los pobres, tenía unos ingresos totales de en torno a diez mil táleros anuales (procedentes de su salario, pero, sobre todo, de las rentas de sus propiedades) y el obispo católico Josef von Hommer percibía unos ocho mil. Ludwig von Westphalen y Heinrich Marx contaban con unos ingresos anuales de entre mil quinientos y mil ochocientos táleros; Hugo von Wyttenbach, director del Instituto, ganaba unos mil táleros al año (*ibid.*: 189 ss.). Sobre la base de estos datos cabe hacer la siguiente tabla de distribución de ingresos:

Ingresos anuales de los hogares de Tréveris en 1831-1832 (según Herres, 1990)

1,2 por 100: por encima de los 2.500 táleros
8,8 por 100: 400-2.500 táleros
10 por 100: 200-400 táleros
80 por 100: menos de 200 táleros (pobres o en riesgo de pobreza)

---

Estas condiciones generaron mucha presión en Tréveris, donde *Ludwig Gall* (1791-1863) publicó en 1825 uno de los primeros escritos socialistas de Alemania, titulado *Wass könnte helfen?* [¿Qué podría ser de ayuda?]. Gall, secretario del Gobierno Regional de Tréveris desde 1816, suscribía las ideas de algunos de los primeros socialistas como *Robert Owen* (1771-1858), *Charles Fourier* (1772-1837) y *Henri de Saint-Simon* (1760-1825). En el prólogo de su escrito narraba las terribles condiciones de vida de los obreros. Gall creía que el origen de los problemas sociales era el dinero, pues los trabajadores dependían totalmente de quienes disponían de él. Sin embargo, no sugería un vuelco total de las relaciones sociales ni pretendía acabar con este medio de pago, sólo pedía ayuda al Estado para reducir la desigualdad. Afirmaba que el Estado debía proveer a los pobres y mendigos de empleos provechosos que les permitieran ganarse la vida y proponía fomentar la creación de cooperativas con ayudas estatales. Gall difundió sus ideas en una revista fundada en 1828, pero sólo se publicó el primer número. Sus escritos no tuvieron mucho eco en Tréveris y no sabemos si Marx los conocía (cfr. sobre Gall: Dowe, 1970: 43-44; Monz, 1973: 105 ss.; Monz, 1979).

El tema de la pobreza siguió siendo prioritario en las décadas de 1820 y 1830. En 1840 desempeñó un importantísimo papel en las detalladas descripciones de la vida de Tréveris que se publicaron (anónimamente y en forma epistolar) en la revista *Trier Philantrop* antes de ser editadas como libro. Su autor era *Johann Heinrich Schlink* (1793-1863), un magistrado de la Audiencia Provincial de Tréveris y amigo de Heinrich Marx. Según Schlink, ya no se tenía en cuenta la igualdad ante la ley introducida por los franceses y la sociedad se componía de «tres clases principales: el pueblo (los jornaleros), la clase media y la alta burguesía, a la que también pertenecen los funcionarios y los oficiales del ejército. [...] Forman parte de la clase inferior las personas que se alimentan gracias a lo que ganan día a día con el sudor de su frente y carecen de propiedades (jornaleros). Es muy numerosa, y como el estancamiento de la economía les ha puesto en graves dificultades, la pobreza está muy extendida. [...] Para aliviar su necesidad suelen empeñar enseres domésticos con la vana esperanza de poder recuperarlos algún día... El alcoholismo aumenta sin cesar y las familias se



van empobreciendo hasta que ya no pueden sobrevivir sin ayuda de la Comisión de Pobres o del Hospital[5] » (citado en Kentenich, 1915: 759-760)[6]. Schlink no se limitaba a describir la situación, pues presentía más problemas en el futuro. «La pauperización ha aumentado de tal forma que resurge, amenazadora, una y otra vez; habrá que poner freno al incremento del proletariado» (*ibid.*: 761). Más allá de la compasión que despertaban los pobres existía el temor, bastante extendido entre la burguesía, de que algún día las masas quisieran acabar con su destino miserable. Hallaremos huellas de este miedo en Marx cuando hablemos de su época como redactor de la *Rheinische Zeitung* en 1842.

### 3. Los padres de Karl Marx

Karl Marx procedía de una familia judía que incluía varios rabinos por parte de padre, pero sus progenitores se convirtieron al cristianismo (protestante). La pregunta es qué papel desempeñaron en la vida de Marx la tradición judía y el bautismo. En algunas de sus biografías ni siquiera se reflexiona sobre el tema, mientras que en otras se afirma que es la clave de la psique marxiana o incluso de la obra de Marx en general, aunque se suelen analizar su judaísmo y su bautismo de forma totalmente ahistórica. Como a principios del siglo XIX el abandono del judaísmo y la conversión al cristianismo significaba algo totalmente diferente que cincuenta o cien años antes, debemos ocuparnos del vuelco político y social que vivieron las comunidades judías de Europa Occidental a principios del siglo XIX para poder hablar en mayor profundidad de la familia de Karl Marx.

#### *La situación de los judíos en el siglo XVIII y principios del XIX*

En la sociedad estamental del siglo XVIII el acceso al poder, la influencia, la riqueza y los buenos ingresos no dependía sólo de las propiedades heredadas, sino asimismo de cierto número de ordenanzas y regulaciones jurídicas. Haber nacido hijo de noble, burgués o campesino no determinaba sólo las condiciones de vida, sino también lo que estaba prohibido y permitido. Había muchos privilegios y prohibiciones que regulaban hasta la

forma de vestir. Por ejemplo, sólo podían vestir terciopelo y seda las personalidades de la ciudad, es decir, médicos, magistrados, miembros del concejo y alcaldes; los demás ciudadanos debían conformarse con el paño independientemente de su fortuna.

Los judíos vivían de forma precaria en el seno de esta sociedad estamental. Las ordenanzas gremiales no permitían admitir judíos, lo que les cerraba las puertas a muchas actividades artesanales. La agricultura tampoco era solución para ellos, pues no podían ser propietarios de tierras, de manera que tuvieron que dedicarse al comercio y a las transacciones financieras. Hasta el estatus jurídico de los judíos era incierto. Se los consideraba extranjeros, a los que sólo se toleraba si proporcionaban beneficios económicos. Tenían que comprar una y otra vez su derecho a establecerse con gravámenes, impuestos especiales y cuotas de protección.

Entre la población judía había diferencias sociales significativas. Por un lado, estaba la exigua clase alta de prósperos *Hoffjuden*, «judíos de corte» o «judíos palaciegos» que prestaban servicios permanentemente en las cortes principescas. Por otro, la pequeña clase media compuesta por comerciantes y banqueros, los *Schutzjuden*, que disponían de *Schutzbrieife* o salvoconductos de los señores de la región que les garantizaban ciertos derechos. Por último, había numerosos judíos pobres que carecían de protección y solían trabajar como criados o personal de servicio en general. A veces se dedicaban a la venta ambulante o abrían pequeños negocios, pero siempre vivían bajo mínimos (Reinke, 2007: 9 ss.).

Un decreto promulgado por *Federico II* (1712-1786) en el año 1744, que afectaba a los judíos de la capital de Silesia, Breslavia (hoy Wrocław), ilustra de forma muy plástica el trato que recibía este colectivo en el siglo XVIII. Este rey de Prusia, que invitó a *Voltaire* (1694-1778) a la corte, era uno de los gobernantes más progresistas del siglo XVIII. Según el decreto: «Un enjambre de judíos de todo tipo se ha colado en la ciudad y su número ha crecido tanto, que, en los oficios ejercidos por ellos, como el comercio y todo lo relacionado con el mundo comercial [...] no sólo se está perjudicando a las arcas regias, sino que en la misma ciudad de Breslavia los comercios no judíos ven menoscabada su actividad [...]». De manera que había decidido «atajar el problema con ayuda de la ley y expulsar al pueblo judío de la ciudad. Sin embargo, los judíos de buena reputación, que regentan sus negocios honestamente y a los que Nos necesitamos sin excusa

en Nuestra Casa de la Moneda de Breslavia [...] serán útiles para mantener el comercio con los judíos polacos, del que no podemos prescindir, y nos limitaremos a restringir sus negocios [...] con el fin de que no derive perjuicio alguno para nuestros comerciantes» (citado en Reinke, 2007: 11).

Es un buen ejemplo del desprecio con el que se trataba a los judíos. Se tilda al pueblo hebreo en su conjunto de «licencioso» y se decide expulsar a los judíos de la ciudad sin tener en cuenta el tiempo que llevarán viviendo en ella. Incluso a aquellos que, según se concede, comerciaban «honestamente» sólo se les permite dedicarse a sus negocios mientras sus actividades favorecieran al Estado y siempre y cuando «nuestros comerciantes», es decir, los comerciantes alemanes establecidos, no salieran perjudicados[7].

La mayoría de la población cristiana desconfiaba profundamente de los judíos. Esta desconfianza hundía sus raíces en la centenaria tradición antijudía de la Edad Media. El día a día de la gran mayoría de los judíos no se caracterizaba sólo por la inseguridad jurídica, sino también por las grandes y pequeñas humillaciones y desplantes que les deparaba su entorno cristiano. La idea de que los judíos, con escasas excepciones, eran «moralmente corruptos» y que su moralidad estaba muy por debajo de la de los no judíos era un lugar común en el mundo cristiano. Hasta ilustrados de finales del siglo XVIII compartían este parecer; ilustrados como *Christian Wilhelm von Dohm* (1751-1820), quien defendía la necesidad de mejorar la situación de este colectivo (Dohm, 1781). Lo novedoso de su teoría era considerarlos capaces de «ser mejores ciudadanos» un vez que se optimizara su situación jurídica y social (cfr. Reinke, 2007: 13 ss.).

La Revolución francesa introdujo cambios importantes. Al principio los judíos obtuvieron la igualdad jurídica plena en Francia. En 1791 la Asamblea derogó algunas leyes especiales promulgadas contra este colectivo, dando a los varones los mismos derechos e imponiéndoles idénticos deberes que al resto de los hombres franceses. Durante los años de conquista gala, la igualdad de los judíos se extendió a otros territorios, por ejemplo, a zonas de la orilla izquierda del Rin que antes eran alemanas como Tréveris. Sin embargo, el mismo Napoleón acabó parcialmente con esa igualdad en 1808 debido a las acusaciones vertidas contra los judíos, de los que se decía que especulaban con la tierra o llevaban a cabo operaciones monetarias dudosas. Francia impuso la remisión total o parcial de las

deudas contraídas con hebreos, y, a partir de entonces, los judíos precisaron, para ejercer muchos oficios, de unos permisos especiales o «patentes» que sólo obtenían quienes gozaban de buena reputación. En los círculos judíos y cristianos liberales se hablaba de este *Décret infâme*, que no hacía reproches a los individuos, sino, de nuevo, a los judíos en su conjunto, como colectividad a la que se consideraba deshonesta y usurera (Jersch-Wenzel, 1996: 28-29).

En otros Estados de principios del siglo XIX también se debatía cada vez más acaloradamente sobre la igualdad de los judíos, y las consideraciones económicas desempeñaron un papel importante. Tras la gran derrota sufrida ante Napoleón en 1806, Prusia emprendió un proceso de modernización de su economía, administración y legislación que acabó con la servidumbre del campesinado en 1807 e impuso el libre comercio en 1810. En 1809 *Wilhelm von Humboldt* ya había exigido en un informe la inmediata igualación real, no sólo jurídico-formal, de los judíos (Humboldt, 1809a), y en 1812 se promulgó un edicto que les concedía la igualdad parcial. Los judíos residentes en Prusia se convirtieron en ciudadanos prusianos con los mismos derechos que la mayoría cristiana. Se les permitió ejercer cualquier oficio, adquirir tierras y ejercer la docencia, siempre y cuando tuvieran las cualificaciones requeridas para ello. El edicto dejaba abierta la posibilidad de que pudieran acceder al funcionariado remitiendo a una regulación posterior (Jersch-Wenzel, 1996: 32 ss.).

A principios del siglo XIX hubo una apertura social general en Europa Occidental. Los judíos pudieron ejercer más oficios que antes y estaban mucho menos discriminados jurídicamente. Ya no eran tolerados ni tenían que mantenerse en los márgenes de la sociedad con sus vidas amenazadas. Por fin podían integrarse.

En el seno de las comunidades judías también hubo cambios significativos en el paso del siglo XVIII al XIX. En la segunda mitad del siglo XVIII surgió una corriente ilustrada judía, la «Haskalá», cuyo máximo representante fue *Moses Mendelssohn* (1729-1786) (Graetz, 1996). La capa superior de la comunidad judía estaba compuesta por comerciantes, banqueros y empresarios de posibles, que empezaron a defender con más ahínco los valores, la cultura y las formas de conducta propias de la burguesía cristiana que se estaba formando en aquel momento. Esta evolución alcanzó su pico en torno al cambio de siglo en los salones

berlineses. Fueron sobre todo mujeres de buena familia quienes invitaron a sus casas a personalidades destacadas de la ciencia, la literatura y la filosofía. Se trataba de reuniones poco convencionales, en las que se debatía sobre literatura y filosofía sin tener en cuenta los límites que marcaban la religión y el orden estamental. Muchos de estos salones pertenecían a jóvenes mujeres judías: *Henriette Herz* (1764-1847) y *Rahel Varnhagen* (1771-1833) fueron las más famosas.

Los judíos seguían estando excluidos de la incipiente vida asociativa, así como de bastantes clubes de lectura y logias masónicas que contribuyeron a desarrollar la vida burguesa y a formar a la burguesía alemana. Pero, a principios del siglo XIX la posibilidad de formarse académicamente y de obtener reconocimiento social gracias a sus estudios y al ejercicio de sus profesiones había aumentado considerablemente para los judíos. El padre de Karl Marx perteneció a esa primera generación que hizo buen uso de las nuevas posibilidades de ascenso social que ofrecía una esmerada educación burguesa: estudió derecho durante la ocupación napoleónica y se convirtió en abogado.

Tras la derrota de Napoleón y la Restauración subsiguiente, hubo una derogación parcial de la igualdad jurídica de los judíos en los territorios alemanes que habían estado bajo dominio francés. El gobierno prusiano confirmó la validez del discriminatorio edicto promulgado por Napoleón en 1808 e interpretó de forma restrictiva el de 1812 que concedía la igualdad parcial a los judíos. Se los excluyó definitivamente del funcionariado y se aclaraba en detalle qué se entendía por «funcionariado»: los judíos no podían ser docentes, magistrados ni oficiales; tampoco se les permitía convertirse en boticarios ni abogados (Monz, 1973b: 176). El ministro prusiano del Interior *Friedrich von Schuckmann* (1755-1834) puso en cuestión la validez del edicto de 1812. «No cabe duda de que hay judíos honrados merecedores de respeto —conozco a algunos personalmente—, pero en conjunto este pueblo está marcado por una vanidad despreciable, una sucia avaricia y una gran astucia en el arte del engaño. Es imposible que un pueblo que se honra a sí mismo a través de su espíritu nacional los pueda considerar sus iguales» (citado en Monz, 1973: 32).

Como demuestra esta declaración, tras 1815 la situación de los judíos alemanes no sólo empeoró, sino que, además, quienes se oponían a su emancipación en Alemania se hicieron oír con fuerza renovada. El ensayo

del historiador berlinés *Friedrich Rühs* (1781-1820) ejerció una gran influencia. Se publicó en 1815, y en 1816 ya apareció una segunda edición ampliada. Rühs describía a la sociedad alemana como un linaje, una comunidad que compartía costumbres, lengua y religión (cristiana). Como los judíos estaban excluidos de esa comunidad por su credo religioso, no podían participar en la vida social y política en condiciones de igualdad (Rühs, 1916). Un profesor de filosofía de Heidelberg, *Jakob Friedrich Fries* (1773-1843), publicó una extensa recensión defendiendo este tipo de argumentos e incluso radicalizándolos. El objetivo, tanto de Fries como de Rühs, era la conversión de los judíos al cristianismo, es decir, su completa asimilación al pueblo alemán. Rühs aconsejó retirar los derechos de ciudadanía a los judíos que se negaran a la conversión y Fries defendía su deportación, así como la imposición de unos años de restricciones a los conversos (por ejemplo, la prohibición de realizar negocios financieros) antes de reconocerlos como ciudadanos de pleno derecho (Fries, 1816).

En el caso de Fries y de Rühs ya no hablamos de esa suspicacia religiosa frente a los judíos propia de la Edad Media y Moderna (*antijudaísmo*), sino de una intolerancia posreligiosa y laica (*antisemitismo*), que Fries y Rühs no justificaban con argumentos racistas sino con razones de corte más bien nacional-popular (*völkisch*) (cfr. Hubmann, 1997: 176 ss.). El *antijudaísmo* se superaba tras la conversión al cristianismo del judío, pero el antisemitismo nacional-popular contemplaba a los conversos con profunda suspicacia, pues sus defensores sostenían que nunca se podría tener la certeza de que realmente hubieran abrazado la cultura *völkisch* o desearan pertenecer a la comunidad religiosa cristiana. Al menos consideraban posible la conversión sincera. En el caso del *antisemitismo racial* la conversión y la asimilación cultural resultan irrelevantes, puesto que se da por sentado que no cabe desprenderse de rasgos raciales característicos<sup>[8]</sup>.

En el verano de 1819, tras el empeoramiento de la situación económica, hubo manifestaciones violentas contra los judíos en muchas regiones alemanas. A esos disturbios se los denominó «Hep-hep», porque los saqueos y ataques solían ir precedidos del grito *Hep-Hep Jud' verreck'*, «¡Hep-hep judío, estira la pata!» (Jersch-Wenzel, 1996: 43 ss.).

En Prusia se registraron pocos desórdenes de este tipo, lo que no quiere decir que no estuviera el ambiente allí caldeado contra los judíos. El antisemitismo era evidente tanto en los círculos oficiales como en el seno

de los movimientos de oposición, por ejemplo en las asociaciones estudiantiles [*Burschenschaften*] fundadas tras las guerras napoleónicas. La versión nacionalista y popular de Fries y Rühls fue teniendo cada vez más adeptos, aunque también se topó con duros críticos[9]. La cuestión de la emancipación judía fue debatida durante décadas y constituye el trasfondo de un artículo publicado por Marx en 1843 titulado «Sobre la cuestión judía», un texto calificado parcialmente de antisemita en el siglo XX sobre el que volveré en el segundo volumen.

### *Familia y formación de Heinrich Marx*

Heinrich (originalmente Herschel) Marx probablemente naciera el 15 de abril de 1777 en Saarlouis[10]. Fue el segundo hijo de *Mordechai* (llamado también *Marx Levi*, ca. 1746 – 24/10/1804) y su esposa *Chaje Lwów* (también llamada *Eva Levoff*, ca. 1757 – 13/5/1823). La pareja tuvo ocho hijos en total. Mordechai fue rabino de Saarlouis primero y de Tréveris después, donde ocupó hasta su muerte el puesto dejado vacante por su difunto suegro, *Moses Lwów* (?-1788), rabino de Tréveris desde 1764. Hoy sabemos, que entre los antepasados de Moses Lwów no figuraban sólo otros rabinos de Tréveris, sino asimismo algún que otro famoso especialista en la ley mosaica[11]. La familia de Heinrich Marx era, al parecer, consciente de que hundía sus raíces en la tradición rabínica. En el anexo biográfico a la discusión sobre la crítica económica marxiana publicada por Georg Adler en 1887, este afirma: «El primo de Karl Marx, el señor Marx de Breslavia, doctor en filosofía, a quien debo toda la información de la que dispongo sobre la familia Marx, me enseñó una extensísima colección de decisiones judiciales basadas en el Talmud y de tratados teológicos redactados por los rabinos mencionados» (Adler, 1887: 226, nota 1)[12].

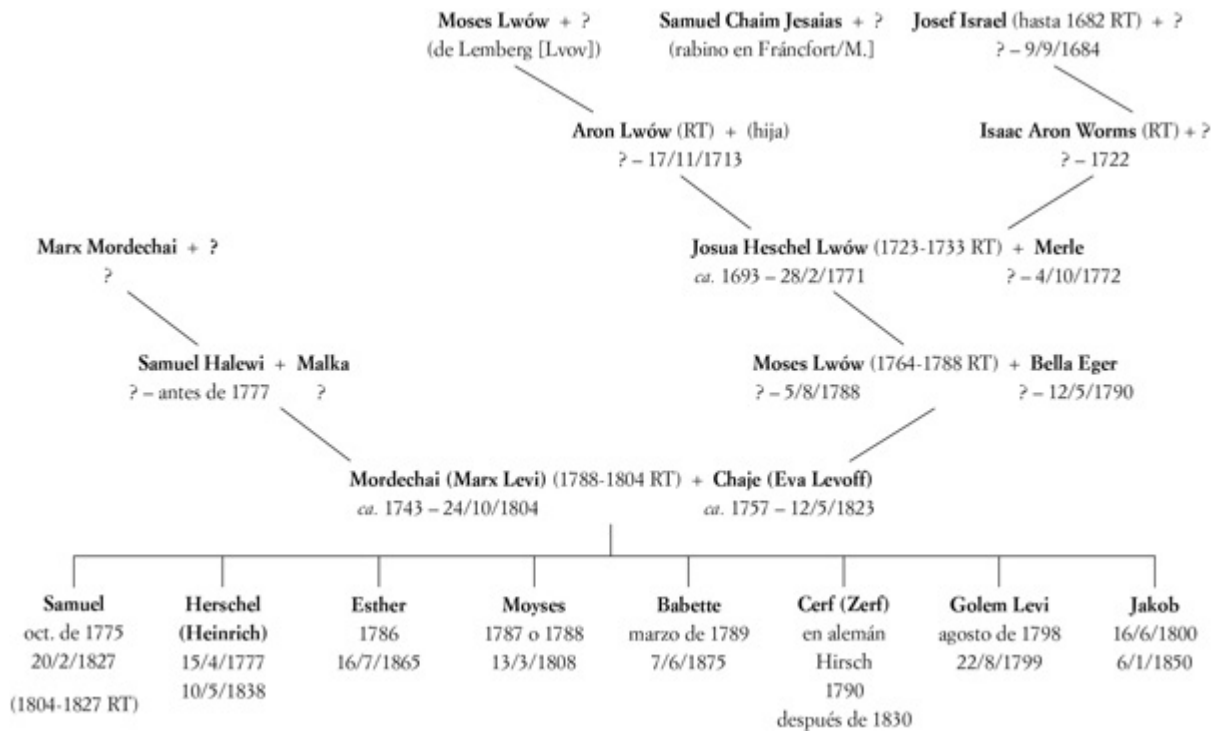
Los rabinos no se limitaban a la cura de almas y a la enseñanza. Las comunidades judías fueron autónomas en la gestión de sus asuntos hasta finales del siglo XVIII, y los rabinos eran especialistas en la ley que, cara al exterior, regía sus comunidades. Sin embargo, pese al gran prestigio del que disfrutaban, sus ingresos no eran muy elevados, y cuando no les alcanzaba el dinero tenían que ganarse la vida ejerciendo otros oficios o profesiones. El abuelo de Karl Marx, Mordechai, ganaba muy poco (Rauch, 1975: 23) y

se dedicó al comercio (Monz, 1973: 242). A su muerte quedó vacante la plaza de rabino de Tréveris hasta que la ocupó su hijo mayor *Samuel* (1775-1827)[13] , quien declaró oficialmente, en su propio nombre y en el de sus hermanos, que adoptarían como apellido Marx, pues hasta principios del siglo XIX solía ser frecuente que los judíos carecieran de un apellido único[14] . En Francia se exigió que todo el mundo tuviera un apellido fijo en 1808; en Prusia, según el edicto de 1812, tener apellido era condición necesaria para conseguir la igualdad jurídica. La familia de Samuel no era la única que ostentaba el apellido Marx en Tréveris, era un nombre bastante extendido en las comarcas católicas al ser una derivación de Markus (Marcos).

La viuda de Mordechai, Chaje, volvió a casarse en 1809 con *Moses Saul Löwenstamm* (1748-1815), el rabino de mayor rango de la comunidad alemana de Ámsterdam. Aunque se fue a vivir a los Países Bajos con su marido, nunca perdió el contacto con sus hijos de Tréveris, donde murió en 1823, pocos días después del quinto cumpleaños de Karl.

Árbol genealógico de Heinrich Marx y sus hermanos\* (RT: rabino de Tréveris)





\* Como indican Wachstein (1923), Horowitz (1928), Brilling (1958) y Schöncke (1993), Josua Heschel Lwów, bisabuelo de Heinrich Marx, menciona en un dictamen jurídico que los dos juristas judíos más célebres, Josef ben Gerson Cohen (*ca.* 1511 – 28/1/1591) y Meir Katzenellenbogen (*ca.* 1482 – 12/1/1565), eran antepasados suyos (Wachstein, 1923: 284-285). Wachstein sospechaba que la primera esposa del padre de Josua, Aron Lwów (e incluso la esposa del padre de Aron, Moses Lwów), era hija de Moses Cohen (rabino de Luck) y su mujer la señora Nessla, puesto que Moses Cohen descendía de Josef ben Gerson Cohen y Nessla lo hacía de Meir Katzenellenbogen. Partiendo de esta suposición, Wachstein confeccionó un árbol genealógico que se remontaba hasta el siglo XV. Horowitz (1928: 487, nota 2) descubrió más tarde que la primera esposa de Aron era hija del rabino de Fráncfort, Samuel Chaim Jesaias, lo que desmontó una de las hipótesis. Monz (1973: 222) propone otro árbol genealógico en el que el padre de Aron, Moses Lwów, aparece como marido de la hija de Moses Cohen y Nessla. No disponemos de fuentes sobre la esposa del padre de Aron y ni siquiera estamos seguros de que Moses Cohen y Nessla concibieran una hija, pero la relación de parentesco con Gerson Cohen y Katzenellenbogen no podría haber surgido de otra manera. Esta es la razón por la que he renunciado a reproducir ese árbol genealógico ampliado para centrarme en los ancestros correctamente identificados.

En calidad de rabino de Tréveris, Mordechai vivió con su familia en la sinagoga de la zona de Weberbach, en una vivienda demasiado pequeña que

amenazaba ruina (Monz, 1979a: 126). Heinrich Marx creció allí en un ambiente austero y algo claustrofóbico del que, aparentemente, quería librarse. No fue fácil, como cuenta brevemente a su hijo Karl en una carta. Cuando Karl estudiaba en Bonn, en noviembre de 1835, le escribió: «Me gustaría ver en ti lo que podría haber sido de mí si hubiera tenido la oportunidad de contemplar el mundo bajo auspicios tan favorables como tú» (MEGA, III/1: 290; MEW, 40: 617). Cuando hablaba de su mala estrella no se refería exclusivamente a lo pobre que era su familia, sino asimismo a la discriminación que había padecido por ser judío (cfr. *infra* donde se cita una carta enviada a la Immediat-Justiz Kommission encargada de la redacción, entre 1814 y 1819, de la Constitución de Renania). En otra misiva enviada a Karl en agosto de 1837, afirma: «De los míos no obtuve más que la vida, aunque, para ser justos, debo decir que mi madre me dio su amor» (MEGA III/1: 311). Al parecer, el único apoyo emocional con el que contó en su vida fue el de su madre. Quizá la relación que tenía con su padre no fuera tan estrecha, porque si no habría hablado del amor de sus padres y no sólo del materno.

No sabemos nada de las ideas religiosas o políticas del padre de Heinrich Marx. Tenemos alguna información sobre el hermano de Heinrich, Samuel, que sucedió a su padre como rabino de Tréveris. En 1807, Samuel participó en el «gran sanedrín» celebrado en París a instancias de Napoleón. Se trataba de una reunión de notables judíos llamados a solucionar cuestiones jurídico-religiosas y a determinar tanto la evolución de las comunidades judías como la ampliación del número de oficios que podían ejercer. Al parecer, Samuel volvió tan impresionado que ese mismo año, con ocasión de las festividades organizadas para celebrar el cumpleaños de Napoleón, alentó a los jóvenes en la sinagoga principal de Tréveris a aprender oficios manuales, agricultura y ciencias (Rauch, 1975: 21).

Parece que su hermano menor, Heinrich, siguió su consejo. No sabemos gran cosa de su juventud ni de los primeros años de su vida de adulto. Lo único que podemos determinar con certeza es que, entre 1809 y 1810, fue secretario del Consistorio judío de Tréveris (Kasper-Holtkotte, 1996: 313, nota 322; Monz, 1979a: 126). En 1811 y 1812 fue traductor del Tribunal de Osnabrück. Allí, en 1812, Heinrich Marx se hizo miembro de la recién fundada logia masónica *l'Étoile anséatique* [15] («La estrella hanseática») y se esforzó inútilmente por obtener permiso para poder presentarse a los

exámenes exigidos a los aspirantes a notario (Monz, 1981). El 31 de enero de 1813 se matriculó en la Facultad de Derecho de Coblenza, fundada en 1806 en plena ocupación francesa, donde obtuvo el *certificat de capacité* el 8 de noviembre de 1813 (Monz, 1979a: 133). Eran los estudios más básicos que se ofrecían, pero había que haber cursado un año (dividido en tres trimestres) de derecho penal y procesal (Mallmann, 1987: 122). Heinrich Marx no se inscribió en el primer trimestre sino en el segundo, lo que hace suponer que tenía conocimientos de derecho previos (Monz, 1981: 60). Existe otro documento que parece probar este extremo. En enero de 1811, el Consistorio judío de Tréveris se quejó ante la administración francesa de la discriminación de la que eran objeto los judíos y ponía como ejemplo a Heinrich Marx, quien, a pesar de haber superado con éxito estudios de derecho en Coblenza, no lograba colocarse (Kasper-Holtkotte, 1996: 383, nota 34). De manera que, como demuestra este documento, Heinrich Marx ya tenía formación jurídica antes de 1811[16] .

La actividad de Heinrich Marx como procurador (*Avoué*) en Tréveris está documentada desde enero de 1814 (Monz, 1979a: 134-135). Los procuradores preparaban los procesos judiciales y redactaban los documentos para los juzgados; los abogados (*Advokaten*), que tenían más formación jurídica, actuaban ante los tribunales. En Alemania, donde no existía esta división de las labores jurídicas antes de la ocupación francesa, se consideraba que los procuradores tenían una formación incompleta y no eran muy respetados[17] . Como demuestran las memorias de Heinrich Marx, de las que hablaremos más adelante, sus conocimientos eran mucho mayores que los de un procurador normal, de manera que es posible que estudiara en Coblenza más de dos trimestres. Parece que finalmente reconocieron que tenía estudios: a partir de 1816 ejercería como abogado en Tréveris y en 1820 le nombraron abogado oficialmente (*Advokat-Anwalt*, con capacidad para realizar las actividades de representación jurídica ante los tribunales) (Monz, 1973: 256).

No disponemos de retrato alguno de Heinrich Marx, aunque al parecer su hijo Karl se parecía a él (pero sin barba, que no estaba de moda a principios del siglo XIX). La hija pequeña de Karl Marx, Eleanor, menciona una fotografía de su abuelo que su padre llevaba siempre encima pero nunca quería enseñar a nadie porque no hacía honor al original. Según Eleanor: «Tenía un rostro muy bello, los ojos y la frente se parecían a los de su hijo,

pero la boca y la barbilla eran menos duras; el conjunto era de un estilo muy judío, de un hermoso estilo judío» (E. Marx, 1897-1898: 240)[\[18\]](#) .

### *La madre: Henriette Presburg*

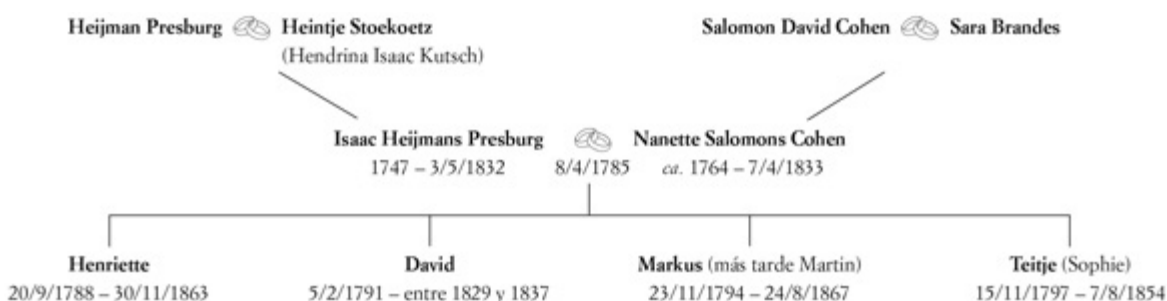
El 22 de noviembre de 1814 contrajeron matrimonio Heinrich Marx, que ya tenía treinta y siete años, y Henriette Presburg, que procedía de la ciudad neerlandesa de Nimega y contaba once años menos. Henriette había nacido el 20 de septiembre de 1788 y era hija de *Isaak Presburg* (1747-1832) y de su esposa, *Nanette Cohen* (ca. 1764-1833). Tenía tres hermanos menores, David (1791-tras 1829), Markus (también llamado Martin, 1794-1867) y Teitje (1797-1854), posteriormente llamada Sophie, que se casó con Lion Philips (1794-1866) (Monz, 1973: 221-222; Gielkens, 1999: 37-38). Karl Marx tuvo relación posteriormente con la familia Philips. Los nietos de Sophie y Lion fundaron en 1891 el grupo empresarial Philips, que aún existe.

No sabemos cómo entablaron relaciones Heinrich y Henriette. Puede que la madre de Heinrich, que vivía en Ámsterdam con su segundo marido, desempeñara algún papel en el asunto. El matrimonio no parece haber tenido problemas, no hay constancia de conflictos ni tensiones. En la única carta de Heinrich a su esposa que conservamos, fechada el 12 de agosto de 1837, se refiere a ella como «mi buena y querida Hansje» y se despide de ella cariñosamente: «Adiós, amada mía, mi segundo yo, mi mejor yo» (MEGA, III/1: 313). Heinrich escribió a Karl el 16 de septiembre de 1837 que se consideraba rico, pues «tenía el amor de una mujer sin igual» (MEGA, III/1: 319; MEW, 40: 632).

Sabemos poco de Henriette. Los datos que manejamos proceden de la hija de Karl Marx, Eleanor, quien escribió a *Wilhelm Liebknecht* (1826-1900): «La madre de Mohr, de soltera Presburg, era una judía holandesa. A principios del siglo XVI los “Presburg” se trasladaron desde la ciudad de Presburg [la actual Bratislava, capital de Eslovaquia, M. H.] a la que debían su nombre, hasta Holanda, donde sus hijos fueron rabinos durante siglos. La madre de Mohr hablaba holandés; cuando murió seguía hablando alemán mal, con cierta dificultad» (Liebknecht, 1896: 144). La afirmación de Eleanor de que la madre de Marx procedía de una antigua familia de

rabinos se ha repetido en muchas biografías. Sin embargo, no sabemos con certeza si los antepasados de Henriette Presburg fueron rabinos, porque no se han podido certificar muchos de los nombres de su árbol genealógico (Monz, 1973: 223-224, 228)[19]. Puede que Eleanor confundiera a la madre de Karl Marx con la madre del padre de este, Heinrich, de quien sabemos con certeza que descendía de una familia cuyos «hijos fueron rabinos durante siglos»[20]. El padre de Henriette, Isaak Presburg, no fue rabino sino «lector» o «cantor» (*gazzan*) de la comunidad judía de Nimega. Era comerciante de telas, cambista y vendedor de lotería, actividades que lo hicieron rico. En 1814 pudo librar a sus dos hijos del servicio militar pagando sustitutos, y, ese mismo año, dotó a su hija Henriette de una generosa dote de veinte mil florines cuando se casó con Heinrich Marx (Gielkens, 1999: 32). Heinrich y Henriette pudieron fundar un hogar gracias a ese dinero, ya que Heinrich empezaba por entonces a trabajar como abogado y no disponía de ahorros.

### Árbol genealógico de Henriette Presburg y sus hermanos\*



\* Según Monz (1973) y Gielkens (1999). Para el padre de Henriette, Monz ofrece una genealogía aún más extensa, que se basa en parte en meras conjeturas. Únicamente recogemos aquí los antepasados contrastados.

Las cartas de Henriette que conservamos demuestran que su alemán siempre fue mediocre[21]. Versan sobre problemas cotidianos y no nos permiten saber si tenía inquietudes intelectuales. John Spargo, que escribió la primera gran biografía de Karl Marx, antes incluso que Franz Mehring, concluía que se trataba de «un alma sencilla y buena, de un ama de casa no especialmente dotada en el terreno intelectual» (Spargo, 1909: 10). La

mayoría de los biógrafos de Marx se han limitado a dar por cierta esta afirmación (por ejemplo, Cornu, 1954: 53; McLellan, 1974: 14; Padover, 1978: 13) o incluso la han magnificado. Wheen (1999: 22-23) la convierte por las buenas en una semianalfabeta: «Era una mujer inculta que apenas sabía leer ni escribir». Mary Gabriel (2011: 16) afirma que Henriette Presburg «carecía de educación o cultura». La última versión en la que se subestima a Henriette es la de Sperber, quien señala que Heinrich Marx luchó por labrarse una carrera profesional y por formar parte de la vida pública, pero que «su esposa holandesa» y la piedad judía que rebosaba su hogar no encajaban en estos propósitos (Sperber, 2013: 36). Sperber no definía la piedad a la que hacía referencia ni demostraba en forma alguna que Henriette no encajara en la vida burguesa de Tréveris. Nada indica, por ejemplo, que no asistiera a los bailes organizados por la ciudad y la Sociedad del Casino. Todo lo contrario, de sus propias cartas se deduce que a la familia Marx le gustaba bailar. En febrero/marzo de 1836 escribió a su hijo Karl, a la sazón enfermo: «No bailes, querido Carl, hasta que estés totalmente restablecido» (MEGA, III/1: 294-295; MEW, 40: 622).

Han surgido serias dudas sobre esta extendida imagen de Henriette como ama de casa inculta[22]. Es cierto que las observaciones de Heinrich Marx en sus cartas hacen ver que Henriette era una buena ama de casa y una madre totalmente dedicada a su creciente familia. También el joven Karl debe haberla descrito de manera similar en una carta a su padre que no conservamos, ya que este respondió: «Has retratado hermosamente la existencia de tu maravillosa madre y sabes, en lo más hondo, que su vida entera es un sacrificio de amor y lealtad; no exageras». (MEGA, III/1: 312). En la primera carta de Karl que conservamos, fechada el 10 de noviembre de 1837, la llama «madre angélica» y «gran y maravillosa mujer» (MEGA, III/1: 18; MEW, 40: 11). Emilie, la hermana de Karl, también escribió sobre su madre en 1865: «Cuidó tanto de sus hijos, temió y sufrió tanto por ellos...» (citado en Schöncke, 1993: 341). Sería, no obstante, algo apresurado despachar a Henriette sin más afirmando que no era culta ni muy inteligente. De hecho, contamos con datos que indican lo contrario. En una carta que envió en noviembre de 1835 a su hijo Karl, que empezaba a estudiar en Bonn por entonces, cuenta un chiste gracioso. Tras pedirle orden y limpieza en un tono laxo y coloquial, prosigue: «Te ruego que me cuentes todo lo que tiene que ver con el cuidado de la casa, seguro que a tu amada

musa no le ofende la prosa de tu madre; dile que lo mejor y lo más alto se alcanza empezando por lo más bajo» (MEGA, III/1: 292; MEW, 40: 619). Una observación sobre Napoleón III, hecha en una carta dirigida a Sophie y Lion Philips el 2 de febrero de 1853 (Gielkens, 1999: 145-146), demuestra que seguía atentamente la evolución política. La hermana de Karl, Sophie, la describe como «pequeña y tierna, muy inteligente» (citado en Schöncke, 1993: 556)[\[23\]](#) . Una observación que hizo la hija de Karl, Laura, a John Spargo en 1907 demuestra que no era una mujer carente de ingenio como se afirma en la mayoría de las biografías de Marx. Preguntada si creía en Dios, Henriette contestó que «creía en Dios, no por Él sino por ella misma» (MEJ, 8, 1985: 300).

De adulto, Karl Marx también habló elogiosamente de su madre, aunque en la década de 1840 se distanciaron. Tras una visita a Tréveris en 1861 comentó a *Ferdinand Lassalle* (1825-1864) que su madre también le parecía interesante «por su agudo espíritu y su carácter imperturbable» (carta del 8 de mayo, MEGA, III/11: 463; MEW, 30: 602). Nada demuestra que se trate de una observación irónica.

Al parecer, su madre desplegaba ese *esprit* para garantizar su propio progreso y el de sus hijos. Poco antes de su quincuagésimo cumpleaños, Marx escribió a Engels: «¡Medio siglo a mis espaldas y sigo siendo pobre! ¡Cuánta razón tenía mi madre! ¡Si Karell se hubiera hecho un capitalito en vez de, etcétera!» (MEW, 32: 75). Uno de los yernos de Marx, Paul Lafargue, hace una observación parecida. «La familia Marx había soñado para su hijo una carrera de literato o profesor y, desde su punto de vista, se rebajó al dedicarse a la agitación socialista y ocuparse de la economía política: algo de poco prestigio en la Alemania de la época» (Lafargue, 1890-1891: 303-304). La observación de que la familia se avergonzaba de su dedicación a la agitación socialista sólo puede referirse a la madre y quizá a sus hermanos, ya que el padre de Marx murió antes de que Karl se implicara en política.

De una carta enviada por Jenny Marx a Ferdinand y Louise von Westphalen el 4 de junio de 1860 (Hecker y Limmroth, 2014: 267) se desprende que, pese a sus diferencias familiares y políticas, la madre de Karl estuvo dispuesta a ayudarle financieramente, por ejemplo cuando en 1859-1860 demandó a Karl Vogt por calumnias (*ibid.*: 16). En su ya mencionada visita a Tréveris de 1861, la madre destruyó los documentos

que acreditaban las deudas de Marx, y, como narra este a Engels en una carta fechada el 7 de mayo, no es que él se lo pidiera. «No he hablado con ella de *moneymatters*, fue ella la que tomó la iniciativa» (MEGA, III/11: 458; MEW, 30: 161-162)

Aunque tengamos pocos datos sobre la personalidad de la madre de Karl Marx, no parece que fuera un ama de casa inculta y poco avispada.

### *Las memorias de Heinrich Marx*

Conocemos la capacidad de argumentación jurídica y las ideas políticas de Heinrich Marx gracias a dos memorias redactadas en 1815 y 1816-1817 respectivamente. Renania había pasado a formar parte de Prusia tras el Congreso de Viena y no estaba claro si el edicto de Napoleón de 1808, que contenía medidas discriminatorias contra los judíos en diversos ámbitos, seguía estando en vigor en la región. El 13 de junio de 1815, Heinrich Marx presentó una memoria al gobernador general de Prusia, Von Sack, en la que argumentaba que el decreto carecía de validez[24] .

Heinrich Marx empieza afirmando que no pretende escribir en contra de sus correligionarios; no lo considera necesario ya que «la tolerancia está a la orden del día. ¿A quién se le ocurriría decir, en pleno siglo XIX, que no hay que tolerar a los judíos? ¿Por qué? ¿Porque están circuncidados y comen pan ácimo en Pascua? Sería risible y los espíritus débiles prefieren parecer malvados a ridículos» (Schöncke, 1993: 141-142). Si pensamos en el antijudaísmo imperante estas frases parecen irónicas, aunque puede que el argumento no lo fuera en absoluto. Desde un punto de vista ilustrado, basado en la tolerancia, los prejuicios contra los judíos resultaban ridículos. El Estado prusiano «se preciaba de ser ilustrado» desde tiempos de Federico II, y Heinrich Marx señala en la memoria lo que eso supone, refiriéndose de forma implícita a las pretensiones ilustradas de la monarquía prusiana. En un anexo a la memoria afirma que el rey de Prusia es «el estadista más ilustrado» (*ibid.*: 146). La consecuencia que cabe extraer de los argumentos de Heinrich Marx es que sería ridículo que el monarca diera crédito a los prejuicios contra los judíos.

Sobre quienes propagaban rumores en contra de los judíos, afirma: «Todo el mundo habla del bienestar humano y del sentimiento de ciudadanía,



incluso aquellos que han hecho fortuna a costa de viudas y huérfanos indefensos sumiendo a familias trabajadoras en la miseria. Esos lobos con piel de cordero constituyen la mayor parte de quienes arremeten sin piedad contra sus hermanos de Israel. Según dicen, los odian porque consideran que esta raza ocupa los escalones inferiores de la humanidad, y desean su regeneración de todo corazón. Sin embargo, lo cierto es que luchan contra los descendientes de Jacob porque se encuentran por el camino con judíos que no sirven para nada y deben compartir sus ganancias con ellos» (*ibid.*: 142). Heinrich Marx reconoce que en algunos casos están justificados los prejuicios contra judíos concretos, pero eso se aplica igualmente a los cristianos, lo que le lleva a la siguiente aseveración: «El dulce espíritu del cristianismo se ha visto empañado a menudo por el fanatismo oscurantista, y sacerdotes ignorantes han manchado la límpida moral predicada en los Evangelios» (*ibid.*). En el escrito que acompaña a la memoria desarrolla una argumentación parecida: «Lejos de mí afirmar que no sea preciso adoptar medidas para hacer a mis correligionarios dignos de la gran suerte de poder ser ciudadanos». Pero inmediatamente añade en tono iracundo: «Sin embargo, si reaccionamos ante cada semilla del bien con un trato poco digno, nunca alcanzaremos nuestros loables objetivos. Todo lo contrario, conviene alentar lo bueno y arrancar la maldad de raíz; algo de lo que sólo será capaz un gobierno paternalista» (*ibid.*: 147).

Heinrich Marx analiza en detalle el edicto napoleónico y demuestra que atenta contra toda una serie de principios básicos del derecho. Defiende, sobre todo, que las faltas de individuos aislados no deben conducir al castigo de un grupo entero. Un «legislador sabio» hallaría la forma de dar con los culpables. «Y si no pudiera, sería preferible que corriera un tupido velo sobre faltas pequeñas a condenar a miles de sus súbditos [...] Un castigo que afecta a toda una secta sólo puede aplicarse allí donde impera la intolerancia más horrenda.» Añade que, de haber usureros, habría que caer sobre ellos con todo el peso de la ley, pero, para eso, habría que contar con leyes contra la usura que, «dicho sea de paso, también pondrían freno a más de uno no circuncidado, lo que sería muy saludable» (*ibid.*: 145).

Esta memoria nos muestra a un Heinrich Marx versado en derecho que, además, sabe argumentar de forma inteligente y consciente. No tenemos la respuesta que le enviaron. Teniendo en cuenta que el decreto siguió en vigor, es posible que Heinrich Marx no hiciera precisamente amigos en el

gobierno con esta presentación: después de todo, había dejado muy claro lo que pensaba de un monarca que ratificara el decreto criticado.

A finales de 1816 y principios de 1817 Heinrich Marx presentó otro escrito ante la Comisión de Justicia (Immediat-Justiz-Kommission) de las Provincias Renanas. Dicha comisión debía analizar cómo asimilar el «derecho renano» vigente en las provincias de Renania (es decir, lo que seguía en vigor del derecho francés) al derecho prusiano, y alentaba a los ciudadanos a plantear propuestas. Heinrich Marx envió a la comisión un escrito en el que describía su postura en torno a los tribunales mercantiles (reproducido en Schöncke, 1993: 154 ss.).

Los tribunales mercantiles, adoptados del derecho francés, estaban compuestos exclusivamente por comerciantes y sólo resolvían disputas mercantiles surgidas entre comerciantes y banqueros. Heinrich Marx se manifestó en contra de estos tribunales porque consideraba que no debía haber tribunales especiales. Los tribunales mercantiles eran juzgados privilegiados que sólo existían para beneficiar a una única «clase» (*ibid.*: 154). El hecho de que fueran tribunales dirigidos por legos en derecho, que, además, perseguían sus propios intereses económicos suponía un problema añadido, pues «se hace oídos sordos a lo que dice el abogado que tiene la desgracia de llamar al orden a uno de estos ricachones» (*ibid.*: 160).

La Comisión de Justicia quedó impresionada con su argumentación y recomendó al autor que publicara su texto en la renombrada revista *Nieder-rheinischen Archiv für Gesetzgebung, Rechtswissenschaft und Rechtspflege*, algo poco frecuente (Mallmann, 1987: 176). Heinrich Marx estuvo de acuerdo en publicarlo, pero solicitó que no se mencionaran ni su nombre ni su ciudad de origen, pues temía que la publicación le perjudicara en Tréveris. No era un miedo infundado, ya que en su escrito recomendaba recortar los privilegios de los comerciantes y su descripción de los «ricachones» probablemente se ajustaba bastante a la realidad. También manifestaba la amargura que sentía por la continua discriminación a la que estaba expuesto en su calidad de judío. «Como padre de familia debo tener cuidado. La secta a la que me ha encadenado la naturaleza no goza de gran prestigio, como es sabido, y esta provincia no es precisamente de las más tolerantes. He aguantado mucho y he gastado casi todo mi pequeño peculio para demostrar que un judío puede tener talento y ser honrado, de manera que no se me puede reprochar haberme vuelto algo temeroso» (carta del 17

de enero de 1817, reproducida en Schöncke, 1993: 151). Se respetó su deseo y el artículo se publicó de forma anónima en el año 1817.

El 30 de junio de 1821 Heinrich Marx envió al ministro de Justicia *Friedrich Leopold von Kircheisen* (1749-1825) otra memoria, esta vez dedicada a la usura. En el escrito aclaratorio que la acompaña comenta que ha escrito el documento por su «ferviente deseo de acabar con una plaga tan denigrante como dañina: la usura» (Schöncke, 1993: 171). Este documento no ha sido encontrado hasta la fecha, pero conservamos la breve respuesta que recibió de Kircheisen el 27 de julio de 1821, en la que acusa recibo del escrito y señala: «He visto con agrado su voluntad de actuar contra los pecados de su raza» (*ibid.*: 172). Puesto que Heinrich Marx no habla en concreto de «usureros judíos» sino de usureros en general, la respuesta del ministro de Justicia, que reduce la usura a un «pecado» de los judíos, es un buen ejemplo del odio al que debían enfrentarse los hebreos una y otra vez.

### *El bautismo*

Las reformas jurídicas emprendidas en Renania cuando se convirtió en una provincia prusiana afectaron directamente a los Marx. Puesto que ya no se admitía a los judíos en el funcionariado y la labor de un abogado se consideraba un servicio al Estado, el futuro profesional de Heinrich Marx se volvió incierto.

El presidente del Tribunal Superior de Justicia renano, *Christoph Wilhelm Heinrich Sethe*, quien informó el 23 de abril de 1816 sobre el número de judíos empleados por la justicia renana, recomendó al gobierno hacer una excepción en el caso de tres abogados judíos (uno de ellos Heinrich Marx). Señalaba que el presidente del Tribunal de Apelación de Tréveris había presentado un «informe muy favorable» de Heinrich Marx, a quien describía como sigue: «Muchos conocimientos, muy trabajador, buena retórica y totalmente honesto». El propio Sethe menciona un escrito que Heinrich Marx había presentado a la gobernación de Aquisgrán y demostraba que el autor tenía «cabeza y conocimientos» (Schöncke, 1993: 148-149)[25]. Sin embargo, el ministro de Justicia prusiano Kircheisen se negó a concederle un permiso especial, y lo mismo ocurrió en el caso del ministro del Interior Schuckmann (Monz, 1973: 247). Para Heinrich Marx

eso supuso que, como muchos otros judíos de su tiempo, tuviera que elegir entre renunciar a su profesión o bautizarse<sup>[26]</sup> .

Desconocemos la fecha exacta en la que se bautizó Heinrich Marx. Saberlo nos hubiera aportado información sobre cómo lidiaba con la presión a la que estaba sometido. En su resumen biográfico de 1892, Friedrich Engels afirma que Heinrich Marx convirtió a su familia al cristianismo en 1824 (MEGA, I/32: 182; MEW, 22: 337), dato copiado por Mehring y otros biógrafos. Pero en 1824 sólo se bautizó a los niños; en el registro parroquial se especifica que el padre ya había sido bautizado por el predicador de División (*Divisionsprediger*) Mühlhoff. Mühlhoff fue capellán militar en Tréveris entre 1817 y 1820, de manera que el bautismo hubo de tener lugar en esas fechas. Stein (1932) sospecha que ya se había bautizado en 1816-1817, después de enviar su escrito a Sethe, presidente del Tribunal Superior de Justicia, el 23 de abril de 1816 y antes de la fundación de la comunidad evangélica de Tréveris, a mediados de 1817, puesto que de haber habido una comunidad protestante no hubiera tenido que bautizarlo un capellán militar. En casi todas las biografías más recientes se da esta fecha de bautismo (anterior al nacimiento de Karl Marx). Sin embargo, Monz señala (1973: 243-244) que la comunidad evangélica era una congregación civil y militar, lo que hubiera explicado el bautizo por parte del capellán castrense incluso después de 1817. Sólo conservamos los registros parroquiales de la comunidad militar a partir de 1820, y, como en ellos no aparece el bautizo de Heinrich Marx, Monz llega a la conclusión de que debió tener lugar entre el 23 de abril de 1816 y el 31 de diciembre de 1819 (*ibid.*: 245).

La solución más probable al enigma desvela un interesante episodio de la historia de los judíos de Tréveris (cfr. Laufner, 1975). El 21 de junio de 1817 Heinrich Marx y Samuel Cahn fueron convocados por la Comisión de deudas de los judíos y su amortización. Cuando se hablaba de «deudas de los judíos» (*Judenschulden*) se hacía referencia a los impuestos especiales con los que se había gravado a la comunidad judía en su conjunto en tiempos de la ocupación francesa. La Comisión debía hacer recuento de los ciudadanos judíos y repartir entre todos el montante junto a los intereses devengados. No era una tarea grata y suscitó rápidamente todo tipo de quejas. En una de estas quejas se preguntaba por qué Heinrich Marx no aparecía en la lista de reparto confeccionada por Samuel Cahn. En su

respuesta del 3 de abril de 1819, Cahn lo justificaba alegando que Heinrich Marx había trabajado gratis para la Comisión con tanta frecuencia, que excluirlo de la lista sólo le compensaba en parte. No se menciona su conversión al cristianismo, por lo que cabe pensar que Heinrich Marx aún no se había bautizado. De ser cierta esta suposición, debió recibir el bautismo entre el 3 de abril y el 31 de diciembre de 1819, es decir, relativamente tarde: tres años después de que le negaran un permiso especial para poder ejercer como abogado siendo judío.

Si el bautizo se celebró en 1819 explicaría, como bien señala Schöncke (1993: 562), otro suceso algo fuera de lo normal. El 12 de agosto de 1819 nació Hermann, el cuarto hijo de Heinrich y Henriette, no en Tréveris como los demás sino en Nimega. Cabe suponer que Henriette, embarazada, no emprendería por capricho el largo viaje de Tréveris a Nimega. Puede que se debiera a que deseaba explicar a sus padres en persona, no por carta, que su marido se iba a bautizar o acababa de hacerlo.

No cabe duda de que la conversión de Heinrich Marx se debió a motivos profesionales. Eleanor, la hija menor de Karl Marx, se lo confirmó a Wilhelm Liebknecht (Liebknecht, 1896: 144). Si Heinrich Marx se hubiera negado a bautizarse, sus años de esfuerzo por obtener formación jurídica y ejercer la abogacía hubieran sido en vano. Sin poder ejercer su profesión no hubiera sido capaz de alimentar a su familia, de manera que no tenía más alternativa que convertirse. Queda abierta la cuestión de si fue un paso difícil y tampoco sabemos si, como afirman algunos autores, el bautismo le hizo romper con su familia y fue uno de los motivos por los que más tarde discutió con su hijo Karl.

Al parecer intentó retrasar su conversión todo lo que pudo con la esperanza, quizá, de poder evitarla. Cuando al final se bautizó fue el único de la familia que lo hizo, lo que parece apoyar la idea de Mehring (1918: 13) de que se bautizó voluntariamente e incluso lo consideró algo emancipador. Heinrich Marx no parecía estar muy ligado a la religión judía. Tras su muerte se hizo un inventario notarial de su biblioteca en el que aparece de vez en cuando algún libro en hebreo del que no se especifica nada más (Schöncke, 1993: 294). De una carta enviada en noviembre de 1835 a su hijo, que a la sazón estudiaba en Bonn, se desprende que Heinrich Marx no creía en un Dios personal, sino que se decantaba más bien por el deísmo ilustrado. Recomendaba a Karl «la fe pura en Dios» que habían

compartido «Newton, Locke y Leibniz» (MEGA, III/1: 291; MEW, 40: 617). Esto cuadra perfectamente con la observación hecha por Eleanor de que el padre de Marx había sido un hombre «que suscribía las ideas francesas del siglo XVIII sobre religión, ciencia y arte» (E. Marx, 1883: 32). Probablemente no practicara culto alguno, de manera que el bautismo no le creó ningún cargo de conciencia. Lo que sí puede haberle resultado denigrante fue tener que bautizarse para poder ejercer su oficio. *Eduard Gans* (1797-1839), uno de los hegelianos más destacados, que, pese a estar más que cualificado científicamente sólo obtuvo una cátedra tras su bautismo (más tarde fue en Berlín profesor de Karl Marx), manifestó lo que probablemente sentían muchos judíos cultos cuando les decían que el bautismo era condición indispensable para poder servir al Estado: «[...] si el Estado es tan estrecho de miras que no me deja servirle de la mejor manera que me permiten mis facultades y me obliga a convertirme a una confesión en la que no creo, cuando hasta el ministro sabe bien que no creo en ella, hágase su voluntad» (citado en Reissner, 1965: 36).

Existe la posibilidad de que Heinrich Marx experimentara ante su bautismo sentimientos similares. Quizá retrasara la fecha con la esperanza de poder evitar ese acto de hipocresía que le exigía el Estado. Puede que no quisiera dar un disgusto a su madre, que aún vivía, y a su hermano, que era rabino de Tréveris. Respecto de su madre, Heinrich escribió: «He luchado y padecido todo lo que he podido para evitar ofenderla» (MEGA, III/1: 311), comentario que podría referirse a la conversión. En 1824, cuando bautizó a sus hijos, Henriette también manifestó su voluntad de dilatar su propia conversión por consideración a sus padres, que aún vivían.

No sabemos por qué se bautizó a los hijos de Heinrich y Henriette concretamente en el año 1824<sup>[27]</sup>. Puede que tuviera algo que ver el hecho de que la madre de Heinrich muriera en 1823. Karl, el hijo mayor, estaba en edad escolar, y los niños judíos que asistían a colegios cristianos estaban expuestos a las inocentadas y agresiones de los demás niños. El problema era tan grave, que el gobierno regional promulgó una orden exigiendo el cese de episodios de este tipo (Monz, 1973b: 181-182). Puede que bautizaran a los niños para protegerlos, aunque ni siquiera sabemos con certeza si asistieron a la escuela primaria o los formaron profesores particulares.

Aunque Tréveris era una ciudad mayoritariamente católica, la familia Marx no se convirtió al catolicismo sino al protestantismo. Al racionalista e ilustrado Heinrich Marx probablemente le interesara mucho menos el catolicismo, con sus santos, sus milagros y sus reliquias, que un protestantismo de orientación mucho más racionalista[28].

Blumenberg (1962: 15) y, sobre todo, Künzli (1966: 42) afirman que el bautismo supuso una ruptura entre Heinrich Marx y su familia, pero carecemos de indicios fiables al respecto. Künzli se limita a afirmar que, cuando un miembro de una antigua familia de rabinos se convertía al cristianismo, la familia rompía con él. El único dato que tenemos sobre las relaciones familiares es de agosto de 1837. Heinrich Marx escribió a su mujer desde el balneario de Bad Ems: «Saluda de mi parte a mi querida cuñada [Michle Brisack, la viuda de su hermano Samuel, M. H.], y un beso a ella y a los niños» (MEGA, III1: 313). Hasta Künzli tiene que aceptar que en aquel momento se mantenían las relaciones. Por eso aventura la sospecha de que Heinrich Marx buscó estrechar «nuevamente» lazos debido al «sentimiento de culpa de los renegados» (Künzli, 1966: 43). Da por sentado que se rompieron las relaciones cuando afirma lo de estrechar «nuevamente», pero no puede aportar dato alguno que confirme ni la ruptura ni ese supuesto «sentimiento de culpa». Tras su conversión, Heinrich no sólo mantuvo una estrecha relación con la familia de su hermano sino, asimismo, con otros miembros de la comunidad judía. El respetado médico *Lion Bernkastel* (ca. 1770-1840), médico personal de la familia Marx (cfr. carta de mayo-junio de 1836, MEGA, III/1: 297), era copropietario con Heinrich de un viñedo en Metersdorf (Monz, 1873: 252).

### *Éxito profesional y reconocimiento social*

Heinrich Marx era un abogado respetado en la ciudad de Tréveris y debe haber mantenido buenas relaciones con sus compañeros de profesión. Otros abogados y sus esposas apadrinaron a la mayoría de sus hijos. Los padrinos de Karl fueron los abogados Johan Friedrich Bochkoltz y Johann Paulin Schaak (Monz, 1973: 257). Ludwig von Westphalen comunicó a su hijo Ferdinand, en una carta fechada en enero de 1838, que, como Heinrich Marx estaba enfermo y sus colegas le querían tanto, seguían llevando sus

juicios (Gemkow, 2008: 520). Más tarde Marx recordaría que su padre había sido «durante mucho tiempo *battonier* de los abogados», es decir, presidente del Colegio de Abogados de Tréveris (carta del 3 de marzo de 1860 a Julius Weber, MEGA, III/10: 340; MEW, 30: 504).

Heinrich Marx tenía una relación más estrecha con los abogados *Ernest Dominik Laeis* (1788-1872) y con *Johann Heinrich Schlink* (1793-1863), a quien ya he mencionado en el epígrafe sobre Tréveris. Laeis y su esposa fueron padrinos de los niños cuando los bautizaron en 1824; Laeis y Schlink fueron quienes registraron la defunción de Heinrich Marx en el Registro Civil y ambos fueron testigos del matrimonio entre Sophie, hermana de Karl, y el abogado Wilhelm Robert Schmalhausen (Monz, 1973: 257, 231 nota 19). Tras la muerte de Heinrich Marx, Laeis se convirtió en tutor legal de sus hijos menores de edad, entre ellos Karl, ya que entonces la mayoría de edad se cumplía a los veintiún años[29] .

Cuando en 1825 ciertos ciudadanos judíos demandaron al alcalde Wilhelm Haw, en su calidad de presidente de la Comisión de amortización de deudas de los judíos, Heinrich Marx defendió a Haw (Laufner, 1975: 13-14), lo que demuestra la magnífica reputación de la que gozaba. En 1831 el gobierno provincial por fin nombró a Heinrich Marx magistrado (*Justizrat*, «consejero judicial»), un título concedido a jueces, abogados y notarios (Schöncke, 1993: 215), que sólo quince juristas de los tribunales de Tréveris, Colonia, Aquisgrán y Coblenza ostentaban (Mallmann, 1987: 174).

Heinrich Marx desvela sus ideas sobre ética, en la estela de Kant y Fichte, en una carta que escribió a su hijo Karl cuando este estudiaba en Berlín: «La mayor de las virtudes humanas es la fuerza y la voluntad de sacrificarse, de colocarse en un segundo plano cuando así lo exigen el deber o el amor. No me refiero a sacrificios románticos o heroicos fruto de un momento de exaltación: de eso es capaz cualquier egoísta que desee lucirse. No, los sacrificios cotidianos y repetidos que brotan de una persona de corazón puro [...] constituyen el único encanto de la vida y la embellecen por mucho que nos cueste hacerlos» (carta del 12-13 de agosto de 1837, MEGA, III/1: 312).

Su éxito profesional se tradujo en una mejora de su situación económica. Ya en 1819 Heinrich Marx pudo comprarse una casa en la Simeonstraße. Según los datos tributarios estudiados por Herres, Heinrich aparece en las



listas de ingresos de 1832 como receptor de mil quinientos táleros al año (Herres, 1990: 197), es decir, pertenecía al 30 por 100 de la clase media y alta de Tréveris cuyos miembros percibían más de 200 táleros anuales (*ibid.*: 167). Puesto que esta clase media y alta sólo comprendía al 20 por 100 de la población (*ibid.*: 185), desde el punto de vista de sus ingresos, la familia Marx pertenecía al 6 por 100 de los habitantes de Tréveris de clase alta. Esos ingresos permitieron a la familia adquirir un patrimonio compuesto por parcelas dedicadas a la agricultura y los viñedos. A los ciudadanos ricos de Tréveris les gustaba comprar viñedos para vivir en su vejez de las rentas que generaban (Monz, 1973: 274). La familia Marx disponía de servicio. Sabemos que en el año 1818 contaban al menos con una sirvienta (Schöncke, 1993: 161) y en los años 1830 y 1833 con «dos criadas» (*ibid.*: 295).

Sin embargo, Heinrich Marx no estaba en absoluto satisfecho con lo que había logrado en la vida y escribió a su hijo Karl: «Teniendo en cuenta mis circunstancias, he conseguido mucho, suficiente para tenerte a ti, pero ni mucho menos bastante para satisfacerme» (carta del 12-13 de agosto de 1837, MEGA, III/1: 313).

#### 4. De la «promesa de una constitución», a la «Revolución de Julio» y el «asalto a la Torre de vigilancia de Fráncfort»; la situación política en Alemania

En enero de 1834 Heinrich Marx se vio envuelto en un suceso político que dice mucho sobre sus ideas políticas. Karl, que estaba a punto de cumplir los dieciséis años, debió vivirlo muy conscientemente. Para entender la importancia de los sucesos de Tréveris que narraré en el epígrafe 5 debemos hablar algo más extensamente de la evolución política alemana entre 1815 y 1834, que constituye asimismo el trasfondo de toda una serie de debates y conflictos a los que haré referencia en los próximos capítulos.

En los últimos años de dominio napoleónico había ido creciendo la insatisfacción en los territorios alemanes ocupados y en las regiones alemanas dependientes de Francia. Las guerras incesantes obligaron a subir

los impuestos y muchos jóvenes se vieron obligados a alistarse en el ejército francés. Se consideraba a los franceses, cada vez más, como invasores, lo que agudizó la conciencia nacional alemana. Las guerras libradas contra Napoleón entre 1813 y 1815 se definieron como «guerras de liberación» y la mayoría de la población las apoyó. Tras la declaración de guerra de Prusia a una Francia muy debilitada por la campaña rusa de 1813 el rey de Prusia, Federico Guillermo III, hizo un llamamiento «a mi pueblo», en el que pedía a «prusianos y alemanes» su ayuda para luchar contra el emperador francés. El llamamiento tuvo mucho eco. Una nueva *Landwehr*, una especie de milicia ciudadana, se unió al ejército prusiano, y surgieron además unidades de infantería ligera compuestas por voluntarios. La más famosa fue el Freikorps del mayor *Adolph von Lützow* (1772-1834), al que se sumaron muchos estudiantes y literatos; entre ellos, el joven poeta *Theodor Körner* (1791-1813), quien alabó al Freikorps con entusiasmo en un poema que posteriormente tuvo gran éxito (*Lützows verwegene Jagd*, «La caza salvaje y audaz de Lützow»). Körner mismo perdió la vida en combate, lo que incrementó su fama.

Tras la derrota de Napoleón, muchos sectores esperaban de sus príncipes más libertad política y una mayor participación. En un edicto del 22 de mayo de 1815, Federico Guillermo III señaló la necesidad de diseñar una constitución y de convocar un órgano en el que participaran los representantes de toda Prusia, lo que, a partir de entonces, se denominó «la promesa constitucional» (cfr. Koselleck, 1967: 214 ss., 286-287; Clark, 2007: 395).

En Weimar, bajo el gobierno del amigo liberal de Goethe, el gran duque *Karl August* (1757-1828), ya se había promulgado una constitución en 1816, que, entre otras cosas, garantizaba en gran medida la libertad de prensa. Los Estados alemanes del sur también tenían constituciones. La que se promulgó en Baviera en 1818 preveía la existencia de una «segunda cámara» elegida por sufragio censitario (en la primera estaban representados los clérigos y la nobleza). Ese mismo año, Baden se dotó de una constitución e introdujo una «segunda cámara» no estamental que tuvo una gran influencia política. El Reino de Wurtemberg se dotó de una constitución en 1819, y el Gran Ducado de Hesse hizo lo propio en 1820. Sin embargo, en Prusia, la promesa de un texto constitucional nunca se hizo realidad. Los círculos conservadores acapararon el poder y el rey ya no

quiso saber nada de constituciones, lo que provocó una honda insatisfacción entre la burguesía liberal. La Confederación Germánica, que ocupó el lugar del Reich disuelto, no fue en modo alguno la precursora de un Estado nacional alemán, sino una confederación de Estados con la que los príncipes alemanes querían garantizar, sobre todo, su dominio.

Hubo oposición a este plan, cuyos detractores más radicales fueron las «asociaciones de estudiantes» (*Burschenschaften*), un movimiento político juvenil formado por los estudiantes politizados durante las «guerras de liberación». El Movimiento en Defensa de la Gimnasia (*Turnerbewegung*), fundado en 1811 por *Friedrich Ludwig Jahn* (1778-1852), defendía ideas similares, aunque para sus miembros lo fundamental era el entrenamiento físico y la esgrima, practicada por muchos estudiantes. En el fondo era un programa de adiestramiento militar. Las sencillas ropas deportivas grises y el tuteo generalizado expresaban la igualdad entre ciudadanos, con la que se querían superar tanto la escisión entre clases sociales como las fronteras internas. Estos movimientos nacionalistas no eran necesariamente antimonárquicos, pero ponían la unidad de la «nación» por encima de la permanencia de las dinastías regias y principescas.

El gran duque de Weimar dio permiso para celebrar el 18 de octubre de 1817 un festival en Wartburg (cerca de la ciudad de Eisenach) al que acudieron cientos de estudiantes, ocasión que aprovecharon las asociaciones estudiantiles para organizar un evento político sin precedentes en Alemania. Los organizadores celebraban dos aniversarios: el tricentenario de las noventa y cinco tesis de *Martín Lutero*, que desencadenaron la Reforma protestante, y el cuarto aniversario de la batalla de Leipzig, en la que se infligió a Napoleón una derrota decisiva. Los estudiantes consideraban que ambos sucesos eran hitos de la emancipación alemana del dominio extranjero; romano-papista en un caso, del yugo francés en el otro. El punto álgido de la fiesta fue la quema de insignias militares de los ejércitos prusiano, austriaco y de Hesse —el objetivo no era la restauración dinástica sino la creación de un Estado nacional alemán—, junto a la de escritos «antialemanes», como, por ejemplo, las obras de teatro del poeta *August von Kotzebue* (1761-1819), a quien se tenía por un agente de los zares y que había criticado a las asociaciones estudiantiles y al Movimiento en Defensa de la Gimnasia alegando que eran semilleros de la Revolución. También ardió la obra *Germanomanie* (1815), en la que el periodista judeoalemán

*Saul Ascher* (1767-1822) criticaba «la idea extática de alemanidad (*Deutschheit*)» (*ibid.*: 11) y la creciente intolerancia hacia los judíos de la que empezaba a hacer gala el movimiento nacional. Bajo la influencia de *Jakob Friedrich Fries* y sus discípulos, el antisemitismo nacional-popular o *völkisch* se había convertido en un elemento esencial del nacionalismo defendido por las asociaciones estudiantiles (Hubmann, 1997: 191 ss.). Había asimismo una corriente explícitamente contraria al antisemitismo cuyo líder era un discípulo de Hegel en Heidelberg, *Friedrich Wilhelm Carové* (1789-1852), quien defendió públicamente la admisión de los judíos en las asociaciones estudiantiles (*ibid.*: 188, nota 159). Tras el Festival de Wartburg se ilegalizaron las asociaciones estudiantiles en Prusia, lo que no impidió que siguiera aumentando el número de sus miembros.

Un año y medio después del festival, el 23 de marzo de 1819, fue asesinado *August von Kotzebue* (1761-1819) por el estudiante de teología, y miembro de las asociaciones estudiantiles, *Karl Ludwig Sand* (1795-1820). La Confederación Germánica utilizó estos sucesos como pretexto para aprobar los Decretos de Karlsbad, con los que pensaban combatir tanto el nacionalismo como el liberalismo. Estas ideas se consideraban meras «incitaciones al odio» para el pueblo y se decía que sus defensores eran «demagogos» peligrosos. Se incrementó la vigilancia a la que estaban sometidos estudiantes y profesores, se retiró la licencia para enseñar a los docentes de ideas nacionalistas o liberales y se clausuraron los gimnasios públicos al aire libre. También se impuso la censura en el caso de las obras de menos de veinte pliegos (320 páginas) (Geisthövel, 2008: 20 ss.).

Así terminó la política de reformas prusiana iniciada tras la derrota de 1806. *Wilhelm von Humboldt* fue despedido de todos sus cargos públicos tras su crítica a los Decretos de Karlsbad (Gall, 2011: 333 ss.). Sin embargo, el gobierno prusiano tuvo problemas para lograr que los jueces impusieran su política de represión; no porque los tribunales simpatizaran con las ideas nacionalistas o liberales de los perseguidos, sino porque muchos jueces insistían en el cumplimiento de la ley. No querían castigar meras intenciones, sino actos delictivos reales (Hodenberg, 1996: 243 ss.).

*E. T. A. Hoffmann* (1776-1822) describió de forma satírica el espíritu de esta represión incipiente en su cuento «Maestro pulga» (*Meister Floh*) (1822). Hoffmann, conocido hoy como escritor romántico, fue juez del Tribunal Regional Superior de Justicia de Berlín entre 1819 y 1821, así

como miembro de la «Comisión para la investigación de actos de alta traición y otras intrigas peligrosas», donde tuvo que ocuparse de demandas inauditas. Al protagonista de su cuento se le acusa de haber secuestrado a una «dama destacada». Cuando afirma que no hubo tal secuestro, el consejero áulico Knarrpanti –una caricatura del jefe de policía de Berlín, y posteriormente ministro de Justicia prusiano, *Karl von Kamptz* (1769-1849)– proclama: «Una vez hallado el delincuente es fácil dar con el delito cometido. Aunque la acusación principal no prospere debido a la tozudez del acusado, sólo un juez superficial e imprudente es incapaz de preguntar aquí o allá hasta lograr endilgar al acusado cualquier pequeña falta que justifique la detención» (Hoffmann, 1822: 375). «Maestro pulga» fue censurado; se afirmó que en él se citaban las actas de algunos procesos y se abrió un expediente disciplinario a Hoffmann, que murió en 1822 antes de que concluyera el procedimiento. No se pudo publicar una versión no censurada de su cuento hasta 1908.

En 1823, mucho tiempo después de que en las regiones del sur de Alemania se promulgaran constituciones y de que, hasta cierto punto, se diera voz a los representantes del pueblo, se crearon en Prusia las denominadas asambleas estamentales provinciales (*Provinzialstände*). Eran órganos estamentales integrados por representantes de la nobleza, las ciudades y los municipios rurales, y sólo quien tenía propiedades era elegible para esta función de representación. Estas asambleas provinciales no representaban al pueblo ni participaban directamente en política. Su función era asesorar a los gobiernos provinciales haciendo el menor ruido posible.

Grandes sectores de la población estaban muy decepcionados con el rey, que no había cumplido su palabra de promulgar una constitución sino impuesto una política autoritaria. Se prohibieron las reuniones políticas y se censuraron los artículos periodísticos de contenido político. En esta situación se seguía con gran interés la evolución internacional, de la que se podía hablar mucho más abiertamente que de las relaciones políticas existentes en el interior del país. La lucha de liberación de los griegos contra el Imperio otomano despertó gran simpatía en Alemania. Desde la segunda mitad del siglo XVIII los alemanes consideraban que la cultura griega había logrado la culminación del arte «clásico», y la reforma educativa prusiana concedió a la Antigüedad griega un lugar destacado en

la enseñanza media. Además, la antigua Atenas era un valioso símbolo de libertad y democracia. Conservadores y liberales compartían este entusiasmo por la Grecia antigua (la helenofilia estaba muy extendida entre las capas cultas de la población), y apoyaron en la práctica a los griegos que luchaban por su independencia[30]. El rey de Prusia y su gobierno desconfiaban de estos esfuerzos, pues veían agitadores en todas partes y temían especialmente a la población de la provincia de Renania, anexionada en 1815.

La Revolución de Julio, que tuvo lugar en París en 1830, cayó como un cubo de agua fría en esta época de restauración represiva. Hoy, esa revolución que marcó un hito entre la «gran» Revolución francesa de 1789 y las revoluciones europeas de 1848-1849 ha desaparecido de la conciencia pública, pero para quienes la vivieron fue un suceso de la máxima importancia. El rey francés, *Carlos X* (1757-1836), había aprovechado la debilidad del Imperio otomano para conquistar Argelia en 1830[31]. Tras este éxito militar, disolvió la Cámara de representantes (en julio de 1830), endureció las condiciones patrimoniales del sufragio censitario y limitó aún más la libertad de prensa. Las protestas que hubo en París acabaron en las barricadas. Tres días después, Carlos X hubo de abdicar y huir a Gran Bretaña. En *La libertad guía al pueblo*, el célebre cuadro de *Eugène Delacroix* (1798-1863), se glorifica este evento: Marianne guía al pueblo con los pechos desnudos, porta la bandera tricolor prohibida por los Borbons y luce un gorro frigio. Sin embargo, las fuerzas de orientación jacobina no lograron imponerse en la realidad francesa. La gran burguesía, políticamente moderada, logró coronar rey a *Luis Felipe de Orleáns* (1773-1850), un primo lejano de Carlos X. Luis Felipe I decidió gobernar con la Cámara de representantes y ha pasado a la historia como el «rey ciudadano». Pero pronto se demostró que sólo se ocupaba de los intereses de parte de la alta burguesía. Las huelgas y revueltas obreras, como, por ejemplo, los levantamientos de los tejedores de seda de Lyon de 1831 y 1834, se reprimieron con dureza[32]. La política corrupta de Luis Felipe y sus secuaces fue caricaturizada en muchas páginas por *Honoré Daumier* (1808-1879). En aquellos años se inventaron las caricaturas políticas y el gobierno empezó a censurarlas (cfr. NGBK, 1974).

El público alemán se mantuvo al día sobre la evolución de los sucesos en Francia gracias a *Ludwig Börne* (1786-1837), que informaba con sus *Cartas*

*desde París* (1832-1834), y a una serie de artículos de Heinrich Heine, publicados en el periódico *Allgemeine Zeitung* de Augsburgo (uno de los diarios políticos más importantes de la Alemania de entonces) y posteriormente editados como libro bajo el título *Französische Zustände* [La situación en Francia] (Heine, 1832). A mediados de 1832, tras diversas intervenciones de *Friedrich von Gentz* (1764-1832), quien fue durante mucho tiempo íntimo colaborador del canciller austriaco *Clemens Wenceslaus von Metternich* (1773-1859) y aún lideraba a los reaccionarios alemanes (Höhn, 2004: 283), se prohibió la publicación de los artículos de Heine, considerados excesivamente analíticos y críticos. *Heinrich Heine* (1797-1856) era mucho más que un poeta famoso: en sus ensayos y debates demostró ser un lúcido analista de la sociedad. Como veremos más adelante, el joven Marx, que se hizo amigo suyo en París en 1844, acusó su influencia en el ámbito teórico.

Aunque la Revolución de Julio de 1830 no tuvo la importancia de la Revolución francesa de 1789, demostró que no había que descartar levantamientos revolucionarios exitosos. Para los monarcas y príncipes, la Revolución de Julio fue un terrorífico *déjà vu* y reaccionaron incrementando la vigilancia y la represión. En la provincia de Renania el jefe del distrito administrativo, *Heinrich Schnabel* (1778-1853), creó por encargo del Ministerio del Interior prusiano un cuerpo de confidentes que espía durante años no sólo a la población sino asimismo a las autoridades (Hanse, 1906, vol. 1: 219 ss.).

Para muchos opositores al régimen, la Revolución de Julio fue una fuente de esperanza, pues su impulso revolucionario afectó asimismo a otras zonas de Europa. En 1830 Bélgica se convirtió en un Estado independiente tras su secesión de los Países Bajos y optó por una monarquía constitucional relativamente liberal. Esta Bélgica liberal también sería importante para Marx a mediados de la década de 1840, cuando tuvo que refugiarse allí. En el Estado Vaticano (que por entonces englobaba gran parte de Italia) y otros Estados italianos hubo disturbios. En Varsovia comenzó en noviembre de 1830 un levantamiento de oficiales polacos contra el dominio ruso que no se pudo sofocar hasta septiembre de 1831. Este suceso despertó una gran simpatía hacia los polacos en ciertos círculos alemanes y franceses que duró años. Los militares polacos derrotados, que atravesaron Alemania camino al exilio en Francia, fueron recibidos con entusiasmo. Las cosas cambiaron

hasta en Inglaterra, que no se había visto afectada por las conmociones revolucionarias. En 1832 implementó su primera gran reforma electoral, que amplió el número de varones con derecho a voto y rediseñó las circunscripciones electorales, lo que tuvo consecuencias a largo plazo para el poder de los partidos.

En Alemania se produjeron algunos disturbios locales. En Sajonia y, sobre todo, en el Gran Ducado de Hesse fue la pobreza extrema de ciertos sectores de la población la que provocó revueltas sociales. La oposición constitucionalista aprovechó esta presión social y logró la promulgación de una constitución en ambos territorios. Hannover y Brunswick (Braunschweig) también promulgaron sendas constituciones a principios de la década de 1830 tras diversos actos de protesta, pero en los dos mayores Estados de Alemania, Prusia y Austria, no cambió nada.

La ola revolucionaria llegó al sur y sudoeste de Alemania con cierto retraso. En las elecciones de Baden y Baviera la oposición obtuvo la mayoría en las asambleas representativas, lo que recrudeció los conflictos políticos. Se endureció la censura, pero periodistas y editores no estaban dispuestos a aceptarlo sin más y consiguieron algunos éxitos espectaculares ante los tribunales. En 1832 se fundó la Asociación de la Patria Alemana para la Defensa de la Prensa Libre, cuya función era asegurar la libertad de prensa. Esta organización participó en el Festival de Hambach celebrado, entre el 27 y el 30 de mayo, en las ruinas del castillo del mismo nombre. Se anunció como una fiesta popular (las reuniones políticas estaban prohibidas) y fue la primera manifestación política de masas de la que se tiene noticia en Alemania. Participaron en ella entre veinte mil y treinta mil personas<sup>[33]</sup> y muchos conocidos ciudadanos de Tréveris estuvieron presentes, por ejemplo, los comerciantes Lautz y Cetto (Böse, 1951: 8, nota 41). Los participantes exigían derecho de reunión, libertad de pensamiento y de prensa, derechos ciudadanos y la unidad de Alemania. Por primera vez ondearon gran número de banderas tricolor, negro, rojo y oro (los colores del mencionado Freikorps de Lützow) como símbolo de estas demandas. Los representantes de las asociaciones estudiantiles pidieron un gobierno provisional y el inicio de un alzamiento armado, que, no obstante, se rechazó por ilusorio.

La Confederación Germánica reaccionó con una represión masiva contra los oradores y organizadores del Festival de Hambach. Muchos fueron



acusados y otros huyeron al extranjero. La víctima más conocida de Tréveris fue el miembro de la asociación estudiantil (y posteriormente abogado) *Johann August Messerich* (1806-1876), de Bitburgo. Fue detenido en Tréveris en 1834 y condenado a trece años de cárcel, aunque le amnistiaron en 1839 (*Trier Biographisches Lexikon*: 294). Estos sucesos fueron un escándalo y Karl, que por entonces tenía dieciséis años, los vivió conscientemente[34] .

La represión que siguió al Festival de Hambach radicalizó aún más a los estudiantes, que planearon atacar la sede del Bundestag: la asamblea permanente de representantes de la Confederación Germánica. Pensaban atacar a los guardias, quitarles las armas, hacerse con la caja de la Confederación y tomar prisioneros a los representantes de los Estados alemanes. Esperaban que estos sucesos desataran una revolución general en Alemania. El 3 de abril de 1833 unas cincuenta personas, casi todas afiliadas a asociaciones estudiantiles, decidieron poner en práctica el denominado «asalto a la Torre de vigilancia de Fráncfort» (*Frankfurter Wachensturm*) . El joven *Karl Schapper* (1812-1870), con quien Marx trabajaría más tarde en el seno de la Liga de los Justos, era uno de los conspiradores, pero fueron traicionados y fracasaron nada más empezar. Sin embargo, esta acción despertó mucha simpatía hacia los estudiantes entre la población. La Confederación Germánica reaccionó desatando persecuciones que duraron años. En 1842 ya habían investigado a más de dos mil sospechosos, muchos de los cuales acabaron exiliados en Estados Unidos (Geisthövel, 2008: 38).

*Georg Büchner* (1813-1837), considerado actualmente uno de los grandes poetas alemanes, acababa de cumplir los diecinueve años e hizo una descripción muy adecuada de los sucesos de Fráncfort en una carta que envió a su familia: «Si algo puede ser de ayuda en nuestros tiempos es la *violencia*. Sabemos lo que cabe esperar de nuestros príncipes. Todo lo que nos han concedido se les ha arrancado por la fuerza [...]. Nuestras asambleas representativas son un insulto al sano ejercicio de la razón. Se reprocha a los jóvenes que recurran a la violencia, ¿acaso no estamos sumidos en un perpetuo estado de violencia? [...] ¿A qué llamáis una *situación legal* ? ¿Acaso la *ley* existe para convertir en ganado a la gran masa de ciudadanos y satisfacer las necesidades antinaturales de una minoría insignificante y corrupta? Esa ley, mantenida gracias a la mera

violencia militar y a la roma astucia de sus agentes, es *pura y eterna violencia*, que atenta contra el derecho y la sana razón, y lucharé contra ella con *mi boca y mi mano* siempre que pueda» (Büchner, 1988: 278). Sin embargo, Büchner se muestra escéptico ante la posibilidad de un levantamiento revolucionario. Prosigue: «Si no participo en lo que ocurre ni tampoco en lo que quizá suceda no es ni porque lo desapruebe ni por miedo, sino sólo porque considero que, en el momento presente, todo movimiento revolucionario es una empresa vana. No comparto la ceguera de quienes creen que el pueblo alemán está preparado para luchar por sus derechos» (*ibid.*).

Ese mismo año, Büchner participó en Gießen en la fundación de una sociedad secreta, la Sociedad de los Derechos del Hombre. En 1834 redactó el primer y más significativo manifiesto de la revolución social en Alemania hasta la publicación del *Manifiesto comunista* (1848): *El emisario de Hesse*. En él formuló su famoso grito de guerra —«¡Paz a las chozas, guerra a los palacios!»— y diversas críticas, basadas en datos y cifras, que demostraban la explotación de la que era objeto el pueblo y la prodigalidad de los gobernantes. No obstante, creía que para preparar una revolución popular no había que partir de acciones individuales, como el asalto a la Torre de vigilancia, sino emprender una labor de ilustración y crítica. Büchner no esperaba nada de los liberales; «la relación entre ricos y pobres es el único elemento revolucionario del mundo», escribió a Gutzkow en 1835 (Büchner, 1988: 303). Traicionaron al grupo que había difundido *El emisario de Hesse*, y Büchner tuvo que huir a Estrasburgo. *Friedrich Ludwig Weidig* (1791-1837), el segundo miembro más importante del grupo, fue detenido en 1835 y muy maltratado por el juez instructor. Falleció en la cárcel en 1837 y oficialmente su muerte se consideró un suicidio. Georg Büchner había muerto en Zúrich de tifus pocos días antes: tenía veintitrés años.

## 5. El asunto del Casino de Tréveris (1834) y las ideas políticas de Heinrich Marx

En Tréveris, la mala evolución económica, la promesa incumplida de una constitución y las acciones despóticas de los militares prusianos durante la década de 1820 también habían provocado una insatisfacción creciente con el dominio de Prusia. La Revolución de Julio parisina dio un gran impulso a las tendencias liberales. Höfele (1938: 28) cita un informe del gobierno en el que se habla de «llamamientos anónimos», vivos debates y libros llenos de descripciones «laudatorias» de los sucesos de París que circulaban por el país. En un escrito anónimo, titulado «¡Viva la constitución!», enviado en septiembre de 1830 a la dirección de diversas asociaciones ciudadanas recreativas y centros sociales comunitarios (casinos) de muchas ciudades renanas, se exigían una constitución, reformas y la secesión de Renania respecto de Prusia (Monz, 1873: 126-127; Höfele, 1939: 30-31). Este tipo de críticas no procedían sólo de grupos marginales o de individuos aislados, estaban asimismo muy difundidas entre la burguesía y los funcionarios del Estado. El presidente de distrito en Tréveris sospechaba que el texto era «una chapuza del partido de la justicia» (citado en Monz, 1973: 127), y en octubre de 1830 se quejó ante el alcalde Haw de que los funcionarios del Ayuntamiento profirieran públicamente juicios despectivos sobre «circunstancias políticas internas y externas» (Monz, 1973: 129-130). Cuando las autoridades de la ciudad organizaron dos años después un banquete en honor del comandante de la ciudad, teniente general von Ryssel, con motivo de su jubilación, sólo aceptaron la invitación setenta y nueve de los doscientos setenta y ocho invitados (*ibid.*: 131).

El gobierno prusiano desconfiaba de la población renana, pues temía que buscaran la anexión a Francia y registraba cuidadosamente hasta los actos de crítica meramente simbólicos. Por ejemplo, en un banquete celebrado en agosto de 1832 con motivo de la jubilación del presidente del Tribunal Mercantil –en el que también participó al alcalde de Tréveris, Haw– se hicieron ocho brindis, pero ninguno a la salud del rey (*ibid.*: 132, 193).

Una disposición del 26 de enero de 1833 del ministro de Justicia von Kamptz demuestra la insatisfacción del gobierno con la actuación de los tribunales locales. En ella se acusa a la justicia de Tréveris de no perseguir con la determinación necesaria a los responsables de disturbios políticos, de conceder grandes libertades a los sospechosos custodiados en prisión y de aceptar los testimonios de los acusados sin comprobar su veracidad (*ibid.*: 138-139).

La Sociedad del Casino, creada originalmente para promover una sociabilidad libre de trabas, se fue convirtiendo, a partir de 1830, en el núcleo del pensamiento de oposición. No resulta demasiado sorprendente teniendo en cuenta que las tendencias liberales y más críticas con Prusia eran cosa de la alta burguesía: funcionarios, abogados, comerciantes, médicos, etcétera, es decir, el estrato social al que pertenecían la mayoría de los miembros de la Sociedad. Esta tendencia a la oposición quedó de manifiesto en diversos sucesos acaecidos en 1834.

El 12 de enero de 1834 se organizó un banquete para celebrar la vuelta de los delegados de Tréveris que habían participado en la Asamblea Provincial renana. La iniciativa había partido de unos cuarenta ciudadanos, que habían elegido a cinco de ellos para crear un comité al que pertenecían tanto Heinrich Marx como su amigo, el ya mencionado magistrado Schlink. Ciento sesenta personas participaron en el banquete e informaron sobre él no sólo los periódicos de Tréveris sino también los de Colonia, ya que una celebración de estas características en honor de los delegados no era algo habitual. Como estaban prohibidas las reuniones políticas, en el sur de Alemania ya habían empezado a organizar banquetes para enmascararlas, pero en Prusia era toda una novedad[35] .

Heinrich Marx desempeñó un papel destacado en el comité y pronunció un discurso de bienvenida al que siguieron muchos otros[36] . Hoy, el discurso de Heinrich Marx parece inocente y hasta «reverencial»[37] . Da las gracias a los delegados retornados por su labor y al rey por convocar la Asamblea Provincial. Pero, si se examina en mayor detalle su discurso teniendo en cuenta el contexto lingüístico de la época, se aprecia que se trata de una decidida crítica a las circunstancias políticas imperantes[38] .

La recepción pública de los delegados y la organización de un banquete era un acto de oposición en sí. Desde el punto de vista del rey y del gobierno, los miembros de las asambleas estamentales no representaban los intereses del pueblo. Se los elegía para asesorar al monarca, por lo que no eran responsables ante sus electores sino ante el rey. Al ser recibidos por sus electores y ser honrados por su labor, se los trataba como a representantes del pueblo, lo que incomodaba a la Corona.

El discurso de Heinrich Marx empieza con una pequeña pero clara afrenta al monarca: da las gracias en primer lugar a los representantes de la ciudad y sólo después agradece al rey «la creación de la primera asamblea

popular». ¡Pero era una asamblea estamental, no popular! Además, cuando Heinrich Marx afirma que es la «primera» parece implicar que deberían crearse más: una clara alusión a la posibilidad de convocar una asamblea con representantes de toda Prusia, tal como deseaban muchos ciudadanos. La observación de que el monarca la había «creado» para que «llegara la verdad hasta los pies de su trono», pues allí «donde reina la justicia también ha de tener cabida la verdad» (citado en Monz, 1973: 134), no deja de tener su punto crítico. Daba por sentado que el monarca necesitaba a la asamblea para escuchar la verdad y así poder gobernar con justicia. O dicho al revés: los planes para acabar con las asambleas provinciales volverían a impedir que el monarca llegara a saber la verdad, imposibilitando así un gobierno justo.

En este discurso, Heinrich Marx no adopta posturas republicanas ni antimonárquicas, no había perdido la esperanza de que un monarca ilustrado mejorara la situación política «desde arriba». Pero, aun así, su crítica es muy clara teniendo en cuenta los usos idiomáticos de entonces, y, como demuestra la reacción del ministro de Justicia von Kamptz, el gobierno la entendió perfectamente y hasta la consideró peligrosa. Von Kamptz escribió: «La ciudad de Tréveris es el primer ejemplo de cómo una sociedad recreativa privada, creada por suscripción, decide interpretar y criticar las negociaciones emprendidas por Vuestra Majestad y por la asamblea que responde ante Vos. Critica asimismo los fundamentos, las votaciones y hasta la conducta de miembros particulares, desde la ignorancia y la falta de autoridad. La mayoría de los diputados no se consideran miembros de las asambleas alemanas sino representantes del pueblo. El público da alas a su locura cuando reunidos en tabernas, como en Inglaterra, hablan sobre lo que han logrado en la asamblea, sobre los peligros y los planes que la amenazaban y que ellos han logrado desviar. Pronuncian discursos, escuchan discursos y reciben la corona ciudadana de manos del público» (citado en Monz, 1973: 135).

La recepción de los delegados no fue el único suceso que demostró el talante de oposición de los miembros del Casino. Dos semanas más tarde, el 25 de enero, aniversario de la fundación de la Sociedad del Casino, tuvo lugar una cena en su recinto. Se bebió y, a altas horas de la noche, cuando la mayoría de los invitados ya se había marchado, incluso se cantó... en francés. Un capitán del ejército destinado en Tréveris informó a su general

de división que diversos participantes en el acto, entre ellos Heinrich Marx y *Johann Gerhard Schneemann* (1796-1864), uno de los profesores del joven Karl, habían pronunciado discursos y cantado melodías revolucionarias como *La Marsellesa*. También estuvo presente *Robert Schleicher* (1806-1846), el médico personal de la familia Westphalen (Monz, 1973: 326), que posteriormente fue amigo de Karl y de Jenny. Según el capitán del ejército hicieron algo más que cantar. Extendieron una bandera francesa tricolor y el grabado de un monumento a los caídos en la Revolución de Julio, tras lo cual el abogado Brixius había exclamado: «Sin la Revolución francesa de Julio estaríamos abocados a pastar como el ganado». El capitán dijo haber oído estas conversaciones a través de una ventana cuando pasaba por casualidad delante del Casino. El general de división elevó el informe al presidente de distrito, y, al final, acusaron a Brixius de alta traición. Sin embargo, la Audiencia Provincial de Tréveris lo absolvió el 15 de diciembre de 1835 porque no consideraba probada la intención de cometer alta traición. El Ministerio del Interior apeló, pero el Tribunal de Apelación de Colonia confirmó la absolución el 18 de julio de 1835 alegando que, si bien lo ocurrido no había sido oportuno, no atentaba contra el código penal (*ibid.*: 135 ss.).

Existe otro suceso que ilustra la tendencia a la oposición de los miembros del Casino. Cuando en junio de 1834 y en dicha sede, el consejero gubernamental [Jakob Christian] Schmeltzer al hilo de sus recuerdos criticó a los jacobinos, «fue abucheado y se burlaron de él» (*ibid.*: 137). Al parecer, tras estos sucesos se ejerció una gran presión sobre la Sociedad del Casino hasta que se disolvió el 6 de julio de 1834. Eso sí, en agosto la volvieron a fundar (*ibid.* y Schmidt, 1955: 31 ss.).

El gobierno prusiano no se limitaba a desconfiar de la población de Tréveris: tenía al alcalde Haw en el punto de mira. Ya en 1832 el presidente de distrito dijo haber apreciado en Haw «cierta tendencia al afrancesamiento». Haw procuró achacar los cánticos revolucionarios del 25 de enero al exceso de alcohol y quitar hierro al asunto. Criticaba, a su vez, la conducta del presidente de distrito y la del general de división en todo este asunto, lo que le costó un expediente disciplinario. El 2 de agosto lo apartaron incluso de la dirección de la policía de la ciudad. El gobierno consideraba tan sospechoso a Haw, que no dejó de vigilarlo cuando, en 1838, viajó a Bruselas para acompañar a su hijo, quien iba a estudiar en la

École de Commerce. En 1839 hubo una disputa en torno a los derechos de la ciudad entre esta y el gobierno de distrito, lo cual supuso una presión considerable para Haw, quien finalmente presentó su dimisión alegando que ya no estaba en situación de representar los intereses de los ciudadanos[39]

De todos estos sucesos cabe deducir que, en la década de 1830, las ideas ilustradas y liberales estaban muy extendidas entre los responsables de la justicia y que el alcalde Haw probablemente comulgara con ellas. Heinrich Marx tenía muchos amigos, sobre todo en esos círculos, y hasta llegó a representar al alcalde ante los tribunales. Le apreciaban mucho en los ambientes críticos, como demuestra que fuera elegido para formar parte del comité de recepción de los delegados de Tréveris y que le encargaran el discurso de bienvenida. Fue un discurso valiente en las circunstancias del momento y confirma que Heinrich Marx manifestaba sus opiniones en público. Cabe suponer que el joven Marx fue muy consciente de estos sucesos y de la postura crítica de su padre.

Sin embargo, en muchas ocasiones se ha descrito a Heinrich Marx como un patriota. El anciano Edgar von Westphalen se refiere a él en una carta enviada a Engels como «un patriota y protestante *à la* Lessing» (citado en Gemkow, 2008: 507: nota 33). También Mehring escribe que fue «un patriota prusiano, no en el sentido insulso que tiene el concepto hoy en día, sino con auténtica fe en la Ilustración defendida por el “viejo Fritz”[40] » (Mehring, 1918: 12). Algunos autores toman de Mehring la cita del «patriota prusiano», pero obvian esta última precisión.

Heinrich Marx hizo gala de estos sentimientos patrióticos en una carta escrita a su hijo Karl el 2 de marzo de 1837. Su hijo, dedicado a la escritura, le había comunicado que quería estrenar una obra de teatro para presentarse en la esfera pública. El padre le recomienda que no empiece por una pieza teatral porque cree que es muy posible que fracase. Le aconseja que escriba una oda sobre el punto de inflexión de la historia prusiana, la batalla de Waterloo, en la que Prusia se había jugado tanto. «[...] una oda así, convenientemente patriótica, llena de sentimiento y elaborada a la alemana bastaría para afianzar una reputación, para consolidar un nombre» (MEGA, III/1: 310; MEW, 40: 628). Heinrich Marx hace esta recomendación a su hijo sin pensar en sus propias ideas políticas, sino en cómo podría labrarse un nombre su vástago. Aun así, se siente obligado a explicar por qué el

momento de la historia al que hace referencia debería «entusiasmar». El hecho de que creyera que debía explicar este aspecto demuestra que el patriotismo prusiano no era algo que se sobreentendiera. ¿Cómo justifica el «entusiasmo»? Una victoria de Napoleón «hubiera encadenado para siempre a la humanidad, sobre todo a su espíritu. Sólo los liberales híbridos endiosaban a Napoleón. Bajo su dominio nadie osó pensar en voz alta las ideas que se ponen por escrito en Alemania y Prusia todos los días sin impedimento alguno. Quien haya estudiado historia y entienda lo que significa ese genial concepto que es la “ideología”, puede celebrar su caída con buena conciencia y encomiar el triunfo de Prusia» (*ibid.*: 310: 629).

Resulta muy significativo que lo que Heinrich Marx afea a Napoleón sea su cercanía a los «ideólogos». En la década de 1790, *Destutt de Tracy* (1754-1836) había acuñado el término «ideología» para referirse a una ciencia que se ocupaba de las representaciones y de la percepción. Era un proyecto ilustrado, que pretendía analizar empíricamente las representaciones humanas y criticar las diversas formas de oscurantismo (es decir, de «oscurecimiento» del mundo debido a la superstición o al empeño en mantener los dogmas establecidos por la tradición). En el ámbito político Destutt de Tracy y sus discípulos eran republicanos moderados. En su opinión, las libertades espirituales y ciudadanas habían sido los mayores logros de la revolución. Cuando el joven Napoleón buscaba ayuda para llegar a lo más alto, recabó el apoyo de estos reputados «ideólogos». Su relación con ellos empeoró cuando se convirtió en un gobernante autocrático y despótico y empezó a buscar el apoyo de la Iglesia católica para hacerse con el trono imperial. Ya no le interesaban las investigaciones en torno a temas políticos o filosófico-morales con cuyo concurso se podría fundamentar una oposición a su régimen; al final, los «ideólogos» se convirtieron en chivos expiatorios a los que se responsabilizó de todo lo malo que había ocurrido en Francia desde la Revolución. La connotación negativa que aún tiene el concepto «ideología» se remonta a la caza de brujas desatada por Napoleón contra los «ideólogos»[\[41\]](#) . De manera que Heinrich Marx criticaba a Napoleón por los aspectos antiilustrados y antiliberales de su gobierno, y celebraba el triunfo de Prusia. Lo cierto es que era cualquier cosa menos un admirador acrítico de los prusianos[\[42\]](#) .

Heinrich Marx se puso del lado de Prusia en su último escrito, un esbozo sobre la «Disputa de las Iglesias de Colonia» (*Kölner Kirchenstreit*)



redactado en 1838, en el que Karl introdujo algunas correcciones (MEGA, IV/1: 370-380). El conflicto se debió a que, según el derecho prusiano, los niños debían practicar la religión del padre. Sin embargo, la Iglesia católica, mayoritaria en Renania, exigía a la novia la promesa de que los niños serían educados en el catolicismo para celebrar el matrimonio. Así, los hijos nacidos de matrimonios mixtos eran educados en el catolicismo. En 1836 tomó posesión como arzobispo de Colonia *Clemens August Droste zu Vischering* (1773-1845), quien defendió sin reservas la postura de la Iglesia católica en el asunto de los «matrimonios mixtos». Unos meses antes se había pronunciado en contra del *hermesianismo* y prohibido a los estudiantes de teología católicos de la Universidad Bonn que asistieran a las clases del profesor de teología católico e ilustrado *Georg Hermes* (1775-1831) por considerar que se extralimitaba en el ejercicio de sus funciones. En noviembre de 1837, en el momento álgido del debate sobre los matrimonios mixtos, el gobierno ordenó detener al arzobispo y lo condenó a arresto domiciliario, convirtiéndolo en un mártir para los círculos católicos más conservadores y suscitando una atmósfera muy contraria a Prusia.

La dureza del gobierno prusiano no se debía sólo al hecho de que la religión desempeñara un papel esencial en la vida cotidiana o a que el Estado prusiano fuera protestante. Lo fundamental era que el papa –cabeza de los Estados Pontificios, que por entonces abarcaban gran parte de Italia– también era un poder secular estrechamente ligado a la católica Francia, precisamente cuando las relaciones entre Prusia y Francia eran más tensas que nunca. Además, tras la Revolución de 1830 había nacido Bélgica, un nuevo Estado católico y, no obstante, liberal. El gobierno prusiano temía que representara un modelo atractivo para Renania.

El arresto del arzobispo dio lugar a una serie de tomas de postura públicas. El conflicto tuvo su impacto en la formación política de los Jóvenes Hegelianos (cfr. capítulo III). En su breve escrito justificaba Heinrich Marx la actuación del gobierno prusiano alegando que se defendía del peligro político que podía suponer un catolicismo agresivo<sup>[43]</sup>.

Sin embargo, Heinrich Marx nunca fue un defensor ciego del Estado autoritario prusiano, ni cuando alabó la victoria de Prusia sobre Napoleón, ni cuando se posicionó en el asunto de la disputa eclesial de Colonia. Tomó

partido por el Estado prusiano cuando consideró (con razón o sin ella) que defendía la Ilustración y el liberalismo.

## 6. El amigo paterno: Johann Ludwig von Westphalen

Eleanor Marx señala en la semblanza ya mencionada que en el joven Karl Marx influyeron intelectualmente su padre y quien posteriormente se convertiría en su suegro: Johann Ludwig von Westphalen. Heinrich Marx y Ludwig von Westphalen mantuvieron una relación de amistad durante años. Tenían cosas en común: ambos eran miembros tanto de la pequeña comunidad protestante de Tréveris como de la Sociedad del Casino. Además, es probable que, en el ejercicio de la abogacía, Heinrich Marx tuviera relaciones profesionales con el consejero gubernamental Ludwig von Westphalen. Ambos debieron estar algo al margen de los notables de la sociedad de Tréveris por diversos motivos: Heinrich Marx era un judío convertido al protestantismo, y Ludwig von Westphalen, un funcionario protestante prusiano que no era oriundo de la ciudad. Puede que esta situación les uniera. No sabemos cuándo empezó exactamente la relación de amistad entre ambos padres y la solución que ofrece Wheen (1999: 31), sin citar fuentes, es bastante inverosímil. Afirma que cuando Jenny tenía cinco años conoció a quien más tarde sería su marido (por entonces un bebé de un año recién cumplido) cuando visitó con su padre la casa de los Marx[44]. De ser cierto este relato, la relación de amistad ya debía existir en 1819. Sin embargo, cuando Heinrich Marx bautizó a sus hijos en 1824, Ludwig von Westphalen no fue uno de los padrinos, algo bastante extraño si ya eran amigos íntimos por entonces.

### *Trasfondo familiar*

La familia Von Westphalen no pertenecía a la antigua nobleza prusiana[45]. El padre de Ludwig fue un burgués llamado *Christian Philip Westpha l* [46], que estudió derecho en las universidades de Helmstedt y Halle y posteriormente acompañó a un tal señor Spiegel en un viaje por Europa, algo habitual en la formación de los aristócratas ricos. En 1751 le

nombraron secretario del duque *Ferdinand von Braunschweig* (1721-1792): un oficial prusiano, sólo tres años mayor que él y hermano del duque que gobernaba la región. Parece ser que establecieron en seguida una estrecha relación basada en la confianza.

La Guerra de los Siete Años (1756-1763) fue un gran momento para ambos. Prusia era aliada de Inglaterra, que también gobernaba Hannover por unión personal, y ambas combatían a Francia, Austria y Rusia. Por deseo expreso del monarca inglés Jorge II, el rey de Prusia Federico II había nombrado a Ferdinand comandante en jefe del ejército –compuesto por las fuerzas inglesas, de Hannover y de Hesse– que lucharía en el oeste de Alemania. Su misión principal era asegurar el flanco occidental. Mientras Federico II intentaba acabar con las tropas rusas y austriacas en el este, Ferdinand debía contener a los ejércitos franceses para que no pudieran intervenir en el otro frente bélico. Sin embargo, en la mayoría de las ocasiones el número de soldados franceses doblaba al de los combatientes liderados por Ferdinand. Además, el ejército francés estaba bajo un mando único, pero las tropas alemanas formaban parte de una coalición que lideraban diversos príncipes. Ferdinand propinó varias derrotas a los franceses pese a la inferioridad numérica de sus hombres. Philip von Westphal, que no era soldado, fue el estratega que más contribuyó a esas victorias (una descripción detallada en Mediger, 2011). No ostentaba más cargo oficial que el de secretario, pero, como se desprende de la documentación que conservamos, no sólo cumplía las funciones de un jefe de Estado Mayor, sino que se encargaba asimismo de la logística y de la correspondencia del duque. Que una persona de procedencia burguesa ostentara un puesto militar de tanta confianza era algo único entonces, como bien señala Franz Mehring (1892: 406). El rey de Inglaterra también honró a Westphal al concederle el título de «ayudante general» del ejército inglés.

Philip Westphal conoció a su futura esposa en el campamento militar: se llamaba *Jeannie Wishart of Pittarow* (1742-1811) y era dieciocho años más joven que él. Había ido a visitar a su hermana, casada con un general inglés. Sus antepasados procedían de la más rancia aristocracia escocesa. En 1547 George Wishart, un antepasado de su padre, había muerto en la hoguera luchando por la introducción del protestantismo en Escocia. Archibald Campbell, conde Argyll (1629-1685), un antepasado de su madre, lideró la

(fracasada) rebelión contra el rey inglés Jacobo II y fue decapitado en Edimburgo. Jeannie escribió una historia de sus antepasados que tradujo su hijo Ludwig. Todos sus hijos obtuvieron una copia de esta traducción (Krosigk, 1975: 170), de manera que Jenny y Karl conocían hasta el último detalle de estos ancestros[47] .

Cuando Philip Westphal aceptó un título nobiliario que le ofreció Ferdinand, quizá para brindar a Jeannie una boda digna, se convirtió en Philip Edler von Westphalen. En 1765 se casó con Jeannie y, tras la guerra, dejó el servicio del duque y vivió como terrateniente en la Baja Sajonia primero y en Mecklemburgo después, donde murió el 21 de septiembre de 1792. No pudo completar su propósito de escribir una historia de las campañas de Ferdinand. Su nieto, el hijo mayor de Ludwig, Ferdinand, que llegó a ser ministro del Interior, publicó en 1859 esta obra de su abuelo tras complementarla con algunos datos biográficos de la familia Westphalen.

### *Profesión e ideas políticas*

Philip y Jeannie tuvieron cuatro hijos. Ludwig, nacido el 11 de julio de 1770 en Bornum, cerca de Brunswick, era el más pequeño y fue el único que fundó una familia y tuvo hijos. Estudió derecho en la Universidad de Gotinga, por entonces una de las mejores de Alemania. En la necrológica redactada por su hijo Ferdinand (1842) se mencionan como profesores suyos a *Gustav von Hugo* (1764-1844), uno de los fundadores de la Escuela histórica del derecho (con quien Marx tuvo posteriormente ciertas desavenencias); al conocido periodista e historiador *August von Schlözer* (1735-1809), que había acuñado el concepto de *Justizmord* («asesinato legal») durante el último juicio contra presuntas brujas celebrado en Suiza en 1782, y a *Georg Christoph Lichtenberg* (1742-1799) conocido hoy sobre todo por sus aforismos. Ludwig empezó a trabajar en 1794 como aspirante a la judicatura, pero abandonó voluntariamente el servicio público, compró una propiedad y probó suerte en la agricultura. Ese mismo año se casó con *Elisabeth (Lisette) Luise Wilhelmine Albertine von Veltheim*, ocho años más joven, con quien tuvo cuatro hijos –Ferdinand, nacido en 1799; Louise (Lisette), nacida en 1800; Karl, nacido en 1803, y Franziska, nacida en 1807–. Elisabeth murió en 1807 a la edad de veintinueve años, dejando

viudo y con cuatro hijos a Ludwig, quien por entonces tenía treinta y siete. Las niñas fueron enviadas a vivir con parientes de su madre, pero los varones permanecieron en la casa paterna. Era un arreglo bastante habitual en la época, pues los hijos solían dejar el hogar familiar relativamente pronto, mientras que las hijas, por lo general, vivían con sus padres hasta que se casaban. Jeannie, la madre de Ludwig, llevó la casa de su hijo hasta su muerte en 1811. En 1812 Ludwig contrajo matrimonio de nuevo. Su segunda esposa, *Caroline Heubel*, nacida en 1799, no era noble; procedía de una familia de altos funcionarios de Turingia (sobre la familia Heubel cfr. Limmroth, 2014: 28-34). Ludwig tuvo tres hijos con ella: Jenny, nacida en 1814; Laura, en 1817 (pero murió en 1822), y Edgar, que vino al mundo en 1819[48].

Ludwig da descripciones muy positivas de ambas esposas. Según él, lo más característico de su primera mujer era su carácter dulce y angelical, su extraordinaria bondad de corazón y su ánimo bien templado (citado en Monz, 1973: 330). Su segunda esposa escribió el 21 de diciembre de 1826 a su primo, el editor y librero *Friedrich Perthes* (1772-1843): «El destino me ha conducido hasta un hombre con cuya grandeza de espíritu e inteligencia pocos pueden competir. Tiene un carácter tan maravilloso que disfruto del cielo en la tierra. Soportamos con amor las tormentas que nos depara la vida, porque en ocasiones el destino nos ha sido desfavorable y hemos sufrido durante nuestro matrimonio, pero con un apoyo como el que yo tengo en él siempre me mantendré a flote» (citado en Monz, 1973d: 22).

Como propietario de tierras y hacendado Ludwig von Westphalen no tuvo demasiado éxito. Después de todo, sólo había comprado tierras para casarse con su primera (y aristocrática) esposa, Elisabeth von Veltheim, y poder darle una vida acorde a su rango. Con el tiempo Ludwig acabó arrendando sus tierras, que en buena parte había comprado a crédito, y volvió a ponerse al servicio de Brunswick en 1804. Las deudas contraídas en su época de terrateniente le siguieron agobiando durante mucho tiempo.

Tras la derrota de Prusia de 1806 Napoleón depuso en Hannover y Brunswick a la dinastía de los Güelfos (Welf) y creó el Reino de Westfalia, que abarcaba la mayor parte de los actuales *Länder* de Baja Sajonia y Hesse. A su frente puso a su hermano menor Jérôme, que se convirtió en rey. Ludwig von Westphalen se puso al servicio de este reino en 1807, en principio como secretario general de la Prefectura en Halberstadt, aunque en 1809 era

subprefecto en Salzwedel. Ludwig, como mucho otros, odiaba a Napoleón debido a los elevados impuestos y a los incesantes reclutamientos que exigían las interminables guerras de conquista. Mehring señala que en 1813 llegó a arrestarle el mariscal Davoust (Mehring, 1892: 414). El gobierno le nombró jefe de distrito el mismo año que Salzwedel volvió a manos de los prusianos, pero en 1816 los terratenientes recuperaron su derecho a elegir al jefe de distrito y lo utilizaron para deshacerse de Ludwig von Westphalen. Probablemente fuera demasiado liberal para su gusto, aparte de que su segundo matrimonio con una «burguesa» no se consideraba «en consonancia con su rango social» (cfr. Krosigk, 1975: 178).

El gobierno prusiano lo envió a Tréveris. Los funcionarios de tendencias liberales fueron enviados a la recién conquistada Renania porque querían proceder de forma prudente con la población. Ludwig se mudó a Tréveris con Karl –hijo de su primer matrimonio–, Jenny, que tenía dos años a la sazón, su esposa Caroline y el padre de esta, de setenta y cinco años. Christiane, una hermana soltera de Caroline que cuidaba a su debilitada madre, y el hijo mayor, Ferdinand, que acabaría pronto el bachillerato, se quedaron en Salzwedel. Laura y Edgar nacieron en Tréveris. Tras la defunción de su madre, Christiane se reunió con ellos en Tréveris y vivió con Ludwig y Caroline hasta su muerte, acontecida en 1842 (Limmroth, 2014: 41; Monz, 1973: 329, nota 64). En 1818, como tarde, contrataron dos criadas (Limmroth, 2014: 42). En torno a 1828-1829 llegó a casa de los Westphalen Helena Demuth. Debía tener unos ocho o nueve años por entonces, o eso es lo que contó Eleanor Marx a Wilhelm Liebknecht, pero posteriormente llevaría la casa de Karl y Jenny (Liebknecht, 1896: 142).

Ludwig von Westphalen obtuvo un puesto de alto funcionario de distrito. Era un cargo peor que su antiguo puesto de jefe de distrito, pero le pagaban 1.800 táleros al año, el sueldo anual más alto de todos los funcionarios del Estado de un nivel similar (Monz, 1973: 331). Con ese dinero no sólo tenía que mantener a su familia, que ya constaba de seis o siete miembros, sino asimismo saldar las deudas contraídas por la compra de unas tierras que no aportaban muchos beneficios<sup>[49]</sup> .

En Berlín, entre tanto, el ministro del Interior conservador von Schuckmann (cuyas tendencias antisemitas ya he mencionado) se había ido imponiendo al canciller liberal *Karl August von Hardenberg* (1750-1822), de manera que los funcionarios de ideas liberales empezaron a parecer

sospechosos. Ludwig von Westphalen no ascendió más. Cuando se jubiló en 1834 obtuvo el título de consejero gubernamental[50] .

Ludwig von Westphalen era responsable en Tréveris, entre otras cosas, de la gendarmería, las prisiones, las instituciones de beneficencia, las estadísticas y la gaceta oficial, de manera que estaba perfectamente informado de todos los problemas sociales que había. Sus superiores le alababan en sus informes, se decía que era un trabajador incansable y que poseía muchos conocimientos, aunque se criticaban sus exposiciones, que a menudo resultaban, supuestamente, algo prolijas porque no se ceñía a lo esencial. En 1831 el presidente del distrito llegó a pedir a las autoridades gubernamentales de Berlín que jubilaran a Westphalen: algo que este desconocía. Al año siguiente desistió de su empeño y finalmente fue Westphalen mismo quien pidió la jubilación debido a un intenso y persistente problema pulmonar. No la obtuvo hasta 1834 (Monz, 1973: 324 ss.). Tras el «asunto del Casino» probablemente el gobierno estuviera encantado de retirar del servicio activo a un alto funcionario políticamente poco fiable.

Una carta enviada por Ludwig von Westphalen el 7 de abril de 1831 al ya mencionado editor Friedrich Perthes, primo de su esposa, nos pone al tanto de sus ideas políticas (reproducida en su totalidad en Monz, 1973d). Perthes preguntaba por la situación en Tréveris. Corría el rumor de que, tras la Revolución de Julio de 1830, habían llegado a Alemania unos «agitadores» que pensaban llamar al alzamiento a los alemanes que simpatizaban con Francia. En su carta, Ludwig von Westphalen confirma la existencia de problemas económicos en Tréveris y lamenta la existencia de «unos impuestos opresivos, casi insoportables» cuando en grandes zonas «se vive una auténtica situación de necesidad» (*ibid.*: 18). Aún no había surgido ningún tipo de «apego al Estado prusiano», pero se confiaba en el gobierno como antes y, sobre todo, se sentía «gran respeto y amor hacia el más justo de los reyes». El afrancesamiento en Tréveris sólo afectaba, según él, a «las capas más altas de la burguesía: abogados, banqueros, comerciantes, médicos, etcétera, aunque los estudiantes de secundaria y de bachillerato también se han contagiado de esta francomanía» (*ibid.*: 14, 15, 16).

Donde mejor cabe apreciar sus propias ideas es en el pasaje siguiente. El problema de la política del momento era que se barajaban dos principios incompatibles entre sí, «el antiguo principio de derecho divino y el nuevo

de la soberanía popular». Prosigue ahondando en las conmociones generadas por esta lucha: «Sólo hay *una* idea que me consuela, y es pensar que los sueños de esos republicanos que quieren arreglar el mundo no tendrán eco en el seno de una generación formada en la escuela de la desgracia y en la reflexión profunda. Mantengo la esperanza, aunque se estén cocinando situaciones de anarquía en el sur y el oeste de Europa, porque es la esperanza de algo mejor que despertó en mí el entusiasmo cuando era joven. Me gustaría que los rompedores sucesos que han acaecido en el mundo en los últimos ocho meses generando gran expectación [se refiere a la revolución en Francia y a sus consecuencias, M. H.] y la extrema confusión reinante, que ha sacado de quicio al mundo de la política, hagan brotar la *auténtica* verdad, basada en el orden y en la razón, como un Fénix que resurge de sus cenizas» (*ibid.*: 15, en cursiva en el original).

De esta misiva cabe deducir que Westphalen tenía una opinión muy crítica sobre las relaciones sociales en Tréveris y apreciaba claramente que el sistema fiscal prusiano (mucho más gravoso para las clases inferiores que el sistema francés anterior) sólo daría lugar a una pauperización mayor. La carta también nos aclara cuáles eran sus ideas políticas básicas. Es cierto que Westphalen se distanciaba de los «salvadores del mundo republicanos», pero eso no implica que fuera partidario de la monarquía absoluta. Indica vagamente por qué considera que se debería luchar: por una «auténtica libertad» basada en «el orden y la razón». Como pensaba que los disturbios producidos por la Revolución de Julio, en la que había sido derrocado Carlos X y aupado al poder el «rey burgués», Luis Felipe, podrían dar lugar a una situación ideal, podemos deducir que sus indicaciones veladas se refieren a la monarquía constitucional. Probablemente Ludwig von Westphalen se expresó con tanta cautela por miedo a los espías y a las vigilancias, muy frecuentes tras la Revolución de Julio. Este temor se aprecia asimismo en las pocas líneas añadidas a la carta por su esposa Caroline: pedía a su primo que destruyera la misiva tras leerla (*ibid.*: 18).

Ludwig von Westphalen odiaba el absolutismo, como demuestra una carta de su hijo Ferdinand, cuyas ideas al respecto eran mucho más conservadoras que las de su padre. El 23 de noviembre de 1830, Ferdinand escribió a su cuñado, Wilhelm von Florencourt, que un pariente de su madre había sido oficial de la guardia del rey francés, Carlos X, y había seguido



siendo «ultra-carlista» incluso tras el derrocamiento de este. A continuación, escribe sobre su padre Ludwig: «Padre no puede comprender este obstinado y mezquino aferrarse a ideas pasadas de moda y a una dinastía *agusanada (iptissima verba!)*, con sus jesuitas y su camarilla de cortesanos, sobre todo en el caso de un hombre *joven* » (citado en Monz, 1973d: 11, en cursiva en el original).

La información que nos ha sido transmitida por *Maxim Kowalewski* (1851-1916) encaja con estas opiniones críticas. A mediados de la década de 1870, este historiador y sociólogo ruso vivió una temporada en Londres, donde se reunía a menudo con Marx y Engels (ambos estudiaron con atención su obra sobre las tierras comunales rusas). Kowalewski publicó sus recuerdos sobre Marx en 1909 y afirmaba, entre otras cosas, que su suegro Ludwig von Westphalen había quedado fascinado por las enseñanzas de Saint-Simon y había sido el primero en hablarle de ellas (Kowalewski, 1909: 355). *Henri de Saint-Simon* (1760-1825) consideraba que la única clase productiva era la «clase industrial», en la que incluía a todo aquel que se dedicaba a la producción de bienes y servicios. Luego estaban las clases parasitarias y superfluas (clero y nobleza), que, desgraciadamente, ostentaban el poder. Saint-Simon no era contrario a la propiedad privada ni al modo de producción capitalista, pero, teniendo en cuenta las críticas que vertía contra los nobles y el clero, no es de extrañar que tanto en la Francia de la Restauración como en Prusia él y sus seguidores fueran considerados elementos subversivos y peligrosos.

No sabemos hasta qué punto influyó Saint-Simon en Ludwig von Westphalen, pero en la entusiasta dedicatoria de su tesis, Marx alaba la apertura de su futuro suegro a todo lo nuevo. «Ojalá todos aquellos que dudan de la Idea tengan, como yo, la suerte de admirar a un anciano fuerte como un joven, que saluda al progreso de los tiempos con el entusiasmo y la sensatez de la verdad. Gracias a ese idealismo convincente e iluminador del que brota la Palabra verdadera, ante el que aparecen todos los espíritus del mundo, nunca teme a la sombra proyectada por fantasmas retrógrados ni a los cielos preñados de oscuros nubarrones de estos tiempos. Con energía divina y firme mirada viril ha sabido seguir contemplando, a través de todas las crisálidas, el empíreo que arde en el corazón del mundo. *Usted, mi paternal amigo*, siempre ha encarnado para mí el argumento de que el

idealismo no es cosa de la imaginación, sino una gran verdad» (MEGA, I/1: 12; MEW, 40: 260).

Muchas de las conversaciones entre Ludwig von Westphalen y el joven Marx tuvieron lugar durante paseos que dieron por los idílicos alrededores de Tréveris. En un párrafo tachado de la dedicatoria, Marx había añadido que esperaba estar pronto en Tréveris para «volver a vagar a su lado por nuestros maravillosos y pintorescos bosques y montañas» (MEGA, I/1: 887).

## 7. Karl Marx en el instituto de educación secundaria

Los años de instituto debieron ejercer una enorme influencia en Karl Marx. Acudió a una institución muy cercana a su casa y estuvo en contacto con Ludwig von Westphalen. Como ya hemos mencionado, lo más probable es que Marx nunca asistiera a la escuela elemental, pero los profesores privados que le enseñaron lograron su admisión en el tercer curso de secundaria a los 12 años.

### *Las reformas educativas prusianas*

Los institutos de enseñanza secundaria prusianos –gimnasios– eran algo relativamente nuevo que tenía poco que ver con el tipo de institución educativa que imperaba treinta o cuarenta años antes<sup>[51]</sup>. Marx empezó a estudiar en uno de ellos en 1830. En la Alemania de finales del siglo XVIII aún predominaban las escuelas de latinidad, donde se estudiaba más gramática latina que alemana. También se enseñaba mucha teología, pues era bastante frecuente que los profesores fueran jóvenes teólogos a la espera de que les asignaran una parroquia. Para ellos la docencia constituía una ocupación temporal. Los colegios solían estar en mal estado y los profesores no estaban bien pagados ni formados. No se exigía estar debidamente cualificado, no se realizaban pruebas de acceso a los profesores ni había un plan de estudios obligatorio. A finales del siglo XVIII se empezaron a hacer reformas educativas. El Reglamento prusiano de 1788, que regulaba la enseñanza secundaria, convirtió la prueba final de

bachillerato (*Abitur*) en un requisito para entrar en la universidad. Sin embargo, la reforma no se pudo implementar en la sociedad estamental, que no admitía que los hijos de la nobleza con mal rendimiento escolar se vieran excluidos de los estudios universitarios. Estos primeros intentos de reforma decayeron tras la Revolución francesa y la guerra subsiguiente.

El formidable impulso reformista desatado por la derrota prusiana de 1806 sentó las bases de una reforma en profundidad de las instituciones de enseñanza. *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814), *Friedrich Schleiermacher* (1786-1834) y *Wilhelm von Humboldt* (1767-1835) difundieron sus ideas sobre la cultura y la educación. Afirmaban que un Estado garante de la libertad de las personas y de su igualdad ante la ley requeriría ciudadanos responsables y formados. En todo caso, el nuevo Estado precisaba un conjunto de funcionarios competentes.

Desde el punto de vista *organizativo* fue el edicto que exigía la superación de unas pruebas para ser profesor de secundaria (1810) el que instauró la formación obligatoria para los docentes. Nació así el oficio de profesor de instituto como algo distinto al cargo de profesor de escuela elemental, de escuela de artes y oficios o de escuela de comercio (Kraul, 1984: 37-38). Según el Reglamento de bachillerato de 1812, el título de bachiller no era la única vía de acceso a la universidad, pero las becas y el paso posterior a la función pública iban ligados a su obtención. Al instaurar formas de examen fijas, este reglamento contribuyó asimismo a la unificación de la enseñanza, pues hasta entonces sólo había un plan marco al que las distintas escuelas se adaptaban de forma diversa. En 1834 se aprobó un plan de estudios para toda Renania y en 1837 vio la luz un plan de estudios obligatorio para todos los institutos de enseñanza secundaria de Prusia, que prohibió a las diversas escuelas elaborar planes propios. Tras la promulgación del Reglamento de bachillerato de 1834, que después de la *Sekunda* [penúltimo año de bachillerato] desdobló la *Prima* [el último curso de bachillerato] en dos años (*Oberprima* y *Unterprima*), el título de bachiller se convirtió en condición indispensable para entrar en la universidad[52]. Las universidades ya no tenían derecho a admitir estudiantes a placer ni a exigir pruebas de acceso especiales. Lo fundamental ya no era el estamento sino el rendimiento escolar. La formación empezó a ser importante para la movilidad social y el Estado fue reglamentando los contenidos formativos cada vez más.

Desde el punto de vista del *contenido*, las reformas educativas prusianas se basaron en las ideas que *Friedrich Paulsen* (1846-1908) denominaría mucho más tarde «neo-humanistas» en su *Geschichte des gelehrten Unterrichts* [Historia de la docta docencia]. La educación humanista estaba centrada en la «imitación de los antiguos», pero el neo-humanismo de finales del siglo XVIII se negó a adoptar un «punto de vista tan anticuado» y no pretendía «alentar la imitación de griegos y romanos por medio de la lectura de los escritores antiguos, sino formar el juicio y el gusto de los estudiantes, su espíritu y su entendimiento, para nutrir su capacidad de elaboración autónoma en su propia lengua» (Paulsen, 1885: 438). La Antigüedad griega se idealizó especialmente de la mano del historiador del arte *Johann Joachim Winckelmann* (1717-1768) (Marx hablará de ello durante su segundo año en la institución, cfr. capítulo 2.3). Según la concepción neo-humanista de la formación, el estudio de las lenguas clásicas debía servir para desarrollar la «humanidad», es decir, para formar personas cuya fuerza espiritual y ánimo conformaran un todo armónico. En 1792, Wilhelm von Humboldt escribió en sus *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* [Ideas para intentar determinar los límites de la eficacia del Estado]: «El objetivo último del ser humano, no el que obedece a tendencias variables sino el que prescribe la eterna razón, es la formación mayor y más proporcionada de sus fuerzas constituidas en una totalidad» (Humboldt, 1792: 106). A continuación, aclaraba qué suponía una formación de este tipo: «La primera condición indispensable para formarse es la libertad» (*ibid.*) [53]. La obra de Schiller, *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795-1796), iba en la misma dirección y se convirtió en una importante fuente de las ideas educativas del neo-humanismo.

En 1809-1810, Humboldt era el encargado de la Sección de Culto y Enseñanza del Ministerio del Interior y empezó a reformar las escuelas y universidades de Prusia sobre las bases del neo-humanismo. En Baviera fue el amigo de toda la vida e interlocutor epistolar de Hegel, *Friedrich Immanuel Niethammer* (1766-1848), quien reformó las escuelas al estilo neo-humanista. La escuela no debía transmitir sólo conocimientos sino, asimismo, «formación humana general» a través del estudio de la cultura antigua y de las lenguas clásicas. Además de latín se empezó a enseñar griego, aunque más que gramática se estudiaba a filósofos, historiadores y

escritores clásicos. El núcleo de esta propuesta educativa eran la lengua, la filosofía y el arte. Fue *Reinhold Bernhard Jachmann* (1767-1843) quien definió la meta de este tipo de «formación» en el primer volumen de la revista que publicó junto a Franz Passow, *Archiv der Nationalbildung*: «El docente debe partir del ideal de una humanidad física y espiritualmente plena. La pedagogía persigue lo mismo que la razón humana. Hay que formar a cada cual para aquello en lo que debe convertirse la humanidad. *Tú, como todos, has de representar el ideal de la humanidad plena* » (Jachmann, 1812: 5).

Humboldt y sus seguidores, que formaban parte de la Comisión científica del ministerio, no estaban pensando en una formación exclusiva para la elite social. En un informe sobre la labor llevada a cabo por su comisión, afirma Humboldt: «Después de todo, ciertos conocimientos han de ser generales, como también debe serlo, con mayor razón, la formación de las opiniones y del carácter, que no ha de faltar a nadie. Al parecer sólo se puede ser un buen artesano, comerciante, soldado u hombre de negocios cuando, al margen de la profesión que se ejerza, se es una buena persona y un buen ciudadano, decente e ilustrado, según el estamento al que se pertenezca» (Humboldt, 1809b: 205).

Wehler señala, con razón, que este concepto de formación burgués era bastante ambivalente a principios del siglo XIX, pues no se utilizaba sólo en la lucha social contra los privilegios de la nobleza y de la alta burguesía, sino también para trazar límites y excluir a «los de abajo» (Wehler, 2008 vol. 1: 215-216). Aun así, este trasfondo nos permite apreciar mejor la dimensión emancipadora de la concepción defendida por Jachmann y Humboldt. Concibieron los institutos de enseñanza secundaria (que ya en el siglo XIX eran una institución que excluía a los «de abajo» y aún lo sigue haciendo) como una escuela unitaria, que partía de la «perfectibilidad de la naturaleza humana» (Jachmann, 1812: 7) y buscaba la plenitud de la persona por medio de la formación, al margen de la clase social de los alumnos. Hubo *un* límite que no transgredieron: los institutos de enseñanza secundaria eran sólo para *varones*, algo que no había que especificar porque se sobreentendía.

Del loable objetivo de educar a todos al margen de su clase social a la realidad de los institutos prusianos había un mundo, pero, a pesar de todo, muchos de los bachilleres de esta primera generación asimilaban estas ideas.

El joven Marx debió estudiar con profesores que las defendían y tendremos ocasión de ver lo mucho que influyeron en él.

Los institutos de enseñanza secundaria nunca lograron ser escuelas públicas igualitarias, pero ofrecieron a la burguesía ascendente buenas oportunidades de movilidad social gracias a la formación obtenida y a la posibilidad de ejercer el oficio de profesor de bachillerato, cuyo prestigio creció inmediatamente. Nunca fue una escuela para todos; en pocos años, la formación obtenida fue un signo de distinción frente a la gente común. La necesidad de mejorar la educación se tradujo en Prusia, asimismo, en un acortamiento del servicio militar. Quien había terminado la enseñanza media o el bachillerato podía hacer un «servicio militar voluntario de un año», en vez de cumplir con los tres años obligatorios, aunque, como tenía que correr con los gastos de vestimenta y armas, en realidad fue una oportunidad para las capas sociales mejor situadas. Veremos en el segundo volumen que Friedrich Engels, cuyo padre se negaba a pagarle una carrera universitaria, utilizó este privilegio para poder pasar al menos un semestre estudiando en la Universidad de Berlín mientras hacía el servicio militar.

Durante el periodo reaccionario que siguió a los Decretos de Karlsbad de 1819 hubo transformaciones significativas en los institutos de enseñanza secundaria. Cortaron las alas al proyecto educativo de los neo-humanistas y arrancaron su aguijón político a la plenitud humana tendiendo al mero esteticismo y haciendo hincapié en la interioridad. Se redujo la importancia dada a todo lo griego: después de todo la Antigüedad griega se había idealizado como la cuna de la libertad. A lo largo del siglo XIX los institutos de enseñanza secundaria se fueron convirtiendo en las instituciones pedantes y distanciadas de la vida contra las que luchó la «pedagogía reformada» en torno a 1890; pero aquellas instituciones, centradas en el aprendizaje memorístico de datos y tantas veces caricaturizadas, tenían poco que ver con los institutos de enseñanza secundaria de principios del siglo XIX.

Los Decretos de Karlsbad limitaron la libertad de prensa, prohibieron las asociaciones estudiantiles y la gimnasia organizada, y tanto los institutos como las universidades fueron sometidos a estricta vigilancia. No se reglamentó sólo la conducta de los profesores en el desempeño de su cargo, también se hicieron prescripciones sobre su vida privada, porque se creía que los docentes ejercían una enorme influencia sobre el pensamiento y la

conducta de sus alumnos. En privado los profesores también debían dar ejemplo (en el sentido que le daba el Estado prusiano). Se exigió a las instituciones de enseñanza que impartieran exclusivamente conocimientos y se prohibieron los debates sobre la situación política. En un decreto del 30 de octubre de 1819, se afirma: «Ningún profesor debe inducir a la juventud a hacer gala de opiniones vanas en respuesta a tendencias expresadas en sus clases, como si fueran capaces de formarse un juicio sobre los acontecimientos de los tiempos y la situación política, o como si estuvieran llamados a participar activamente en la formación de la vida pública o a proponer un mejor orden de las cosas que hubieran imaginado» (Rönne, 1855: 100). En clase de historia no debían aducirse ejemplos del presente y, en líneas generales, se invitaba a «obviar razonamientos y discusiones con los jóvenes para que aprendan a obedecer la ley sin discutir y a someterse voluntariamente a las autoridades existentes». Los profesores que no se adaptaran a estas exigencias serían apartados del servicio (*ibid.*: 101).

Los docentes no se limitaban a supervisar la evolución académica de sus alumnos, también debían «hacer las averiguaciones adecuadas» para saber si «se reunían con otros jóvenes o establecían relación entre ellos». De ser así, su obligación era indagar «cuál era su objetivo» y notificarlo al director (citado en Kraul, 1984: 51). El director vigilaba a su vez a los profesores e incluía en sus expedientes lo que averiguaba. A los directores los vigilaban y juzgaban los inspectores (*ibid.*). De manera que profesores y directores no sólo enseñaban y daban ejemplo, en el fondo eran una prolongación del largo brazo de la vigilancia y represión estatales. Si obviaban este cometido, debían contar con que se adoptarían medidas en su contra.

### *El instituto de Tréveris y sus profesores*

Antes de la creación del instituto de enseñanza secundaria de Tréveris había un colegio fundado por los jesuitas en 1563. Durante la ocupación francesa el instituto se abrió para cumplir las funciones de una escuela secundaria, y en el curso 1809-1810 adoptó el nombre de «Collège de Trèves». Cuando Renania se incorporó a Prusia tras el Congreso de Viena, el «Collège» se convirtió en el instituto público de enseñanza secundaria (gimnasio) de Tréveris. La institución no utilizó el nombre Friedrich

Wilhelm Gymnasium, que aparece en muchas biografías de Marx, hasta 1896 (Gockel, 1989: 8).

En el instituto de Tréveris se notó de inmediato el recrudecimiento de la vigilancia impuesta por los Decretos de Karlsbad. Ya en 1819 se acusó a un grupo de profesores y estudiantes, que había viajado a Bonn, de haberse reunido allí «con personas de mala reputación, peligrosas para el Estado y los principios sociales básicos» (Informe del jefe de la policía al gobierno de distrito de Tréveris de 28 de julio de 1819, citado en Monz, 1973: 146). A finales de la década de 1820 había entre los estudiantes muchos «helenófilos» que estaban a favor de la lucha por la independencia de Grecia. (Gross, 1956: 60). Nicolaevsky y Maenchen-Helfen (1937: 13-14) afirman, sin citar fuentes, que en 1833 le confiscaron a un alumno un ejemplar de los discursos pronunciados durante el Festival de Hambach, y que otros estudiantes habían redactado en 1834 poemas de contenido político. En 1833 el presidente de distrito informó a sus superiores de que, entre los alumnos del instituto, «no reinaba buen ambiente por culpa de algunos profesores» (la formulación es de Monz, 1973: 298). Böse (1951: 12) menciona un informe del gobierno de 1834 en el que se afirma que «los profesores y estudiantes sospechosos de demagogia» eran «vigilados en secreto».

La figura más importante del instituto de Tréveris fue *Johann Hugo Wyttenbach* (1767-1848), director de la institución durante muchos años. Ya mencioné sus logros, como estudioso de la Antigüedad y fundador de la biblioteca local de Tréveris, al hablar de la vida cultural de la ciudad. En 1804 Wyttenbach era ya director de la escuela secundaria francesa y siguió siendo director del instituto hasta 1846. Sus ideas eran muy ilustradas. En su juventud había sido partidario de los jacobinos, y no renunció a sus opiniones liberales y humanistas una vez sometidos al dominio prusiano[54]. En un informe redactado por el inspector de educación Schulze en 1818, se critica duramente su forma de relacionarse con los estudiantes y con los demás profesores: «Mantiene bonísimas relaciones con todos los profesores y trata a los alumnos con cariño; sería deseable que desplegara más fuerza, mayor gravedad y rigor» (citado en Gross, 1962: 27). Cuando dejó la docencia en 1846, con casi ochenta años, se señaló en un editorial del periódico local, la *Trierische Zeitung*: «Lo que caracterizaba al director Wyttenbach era su forma de tratar a los jóvenes. Hablaban con él



como si fuera un amigo de confianza, pero nunca perdía la dignidad. Le fascinaba todo lo grande, lo noble, lo bueno, y rejuvenecía en su trato con la juventud» (citado en Gross, 1962: 34).

Como ya hemos señalado, los directores del instituto no se encargaban sólo de la enseñanza reglada: asumían la vigilancia política de sus profesores e informaban de los resultados a sus superiores. Wyttenbach, en cambio, protegió a sus profesores en más de una ocasión; de ahí que en junio de 1833 su superior le reprochara ser demasiado débil y «poco decidido» (citado en Monz, 1973: 172).

Todo indica que, un año después, soslayó la exigencia, que él mismo había planteado, de colaborar con las autoridades policiales. El 2 de octubre de 1834 el presidente de distrito de Tréveris informó a la comisión ministerial de Berlín: «Wyttenbach es un hombre tan sabio como digno de respeto, el problema es que, al parecer, carece de toda energía o autoridad. Ha puesto a la policía en una situación comprometida, pues, olvidando toda prudencia, ha mencionado a los profesores del instituto (de intenciones poco claras en algunos casos) un informe policial que le había sido remitido confidencialmente» (citado en Gemkow, 1999: 409 nota 22). Lo que el presidente de distrito atribuía a falta de prudencia fue el mejor modo de proteger a los profesores sometidos a vigilancia, y podemos asumir que Wyttenbach dio este paso muy conscientemente.

Wyttenbach, a quien había fascinado desde joven la Antigüedad clásica, era terreno abonado para la idea de formación neo-humanista. Influyó mucho en sus alumnos, sobre todo a través de las clases de historia que impartía personalmente en los últimos años de bachillerato. Según Gross (1956: 148) las clases de historia, que empezaban inexorablemente en la Antigüedad clásica, «le servían para instilar en los corazones de los jóvenes sentido del deber y virtud». Karl recibió clases de historia de Wyttenbach los dos últimos años de bachillerato. Puede que fuera la fuente de ese humanismo del que hace gala Marx en la redacción de alemán que formaba parte del examen final de bachillerato.

Cuando el joven Karl fue admitido en el instituto en 1830, Wyttenbach ya tenía 63 años. Los demás profesores eran en su mayoría más jóvenes y de los fragmentos de las actas que conservamos cabe deducir que, por lo menos algunos de ellos, expresaban opiniones muy críticas sobre la

situación social y política. De ahí que las autoridades prusianas reaccionaran con suspicacia[55] .

Debemos mencionar en primer lugar a *Thomas Simon* (1794-1869), que dio clases de francés a Karl en secundaria. Se había ocupado durante muchos años de la asistencia social, de manera que, como él mismo decía, había tenido ocasión suficiente de «llegar a conocer todos los males de la vida social en sus auténticas dimensiones y en todo su angustioso realismo». Decía que se había dedicado «a los asuntos del pobre pueblo desatendido», porque en su calidad de profesor había visto todos los días «que lo que convierte a alguien en una persona no son las frías y sucias monedas acuñadas sino el carácter, la actitud, el entendimiento y la sensibilidad hacia el bienestar y el dolor del prójimo» (citado en Böse, 1951: 11). En 1849 eligieron a Thomas Simon miembro de la Asamblea de representantes de Prusia, donde se unió a la izquierda. Su hijo, *Ludwig Simon* (1819-1872) estudiaba en el instituto de Tréveris y acabó el bachillerato un año después que Karl. En 1848 pasó a formar parte de la Asamblea Nacional, pero el gobierno prusiano entabló más de un proceso en su contra debido a actividades revolucionarias llevadas a cabo durante los años de 1848-1849 y lo sentenció a muerte *in absentia*, obligándole a emigrar a Suiza.

En 1833, *Heinrich Schwendler* (1792-1847), que enseñó francés a Marx en los últimos años de bachillerato, fue acusado por el gobierno prusiano de haber redactado un panfleto incendiario, de «mala actitud» y de «gozar de la confianza de todos los embaucadores de la ciudad». En 1834 una comisión ministerial alertaba sobre «el camino de corrupción» que habían emprendido Simon y Schwendler, y en 1835 el órgano encargado de la supervisión de la enseñanza superior en Prusia (*Provinzialschulkollegium*) recomendó su despido; el problema era que no había motivo que lo justificara (Monz, 1973: 171-172, 178).

*Johann Gerhard Schneemann* (1796-1864) había estudiado filología clásica, historia, filosofía y matemática. Además, había publicado mucho sobre la arqueología de Tréveris. Dio clases a Marx de latín y griego en secundaria y bachillerato. En 1834 Schneemann participó en el episodio de los cánticos revolucionarios del Casino y la policía le interrogó al respecto.

Aunque Simon, Schwendler y Schneemann tenían prohibido expresar sus opiniones políticas en clase (sin duda les hubieran despedido), lo más

probable es que dieran ejemplo con su actitud, diseñaran nuevas formas de tratar la materia de estudio o hicieran observaciones en clase y fuera de ella. Es posible que esto reforzara la visión crítica que tenía Karl de unos sucesos políticos que ya conocía por su padre y por Ludwig von Westphalen.

*Johannes Steininger* (1794-1874) enseñó a Karl ciencias naturales, física y matemática en los últimos años de bachillerato, y su influencia sobre el joven debió ser de otro tipo. Steininger había sido seminarista, pero dejó el seminario en 1813 para estudiar matemática, física y geología en París. Como se desprende del plan de estudios de 1817 hablaba sobre todo del surgimiento y de la evolución de las montañas, así como de las revoluciones, que no «alteran sólo la superficie terrestre, sino que redistribuyen toda la materia orgánica, haciendo desaparecer a plantas y animales y creando nuevas formas de vida» (citado en Gross, 1994: 88). Muchos de estos contenidos chocaban frontalmente con un cristianismo basado en la interpretación literal de la Biblia. El inspector Lange señalaba en 1827 que Steininger había tenido que defenderse de los ataques de los clérigos (*ibid.*). Por último, en 1834, la inspección provincial puso en duda su «talante patriótico», porque en física y matemáticas hablaba sobre todo de los logros franceses. En 1837 denunciaron a Steininger en un escrito anónimo: al parecer llevaba veinte años enseñando cosas contrarias al cristianismo, lo que habría hecho perder la fe a más de un joven (citado en Monz, 1973: 170). Steininger lo negó. De su defensa se desprende que en clase se hablaba como mínimo de las consecuencias que podrían tener las investigaciones científicas para la interpretación literal de la Biblia. Steininger recalca que, cuando las verdades de la geología estaban en aparente contradicción con la Biblia, él siempre apostillaba «sin menoscabo de la revelación»<sup>[56]</sup>. Aparte de crítica a la religión, Marx probablemente aprendiera de Steininger (como señala Krüger, 2000: 156) conocimientos básicos sobre la evolución científica y geológica que, en la década 1870, utilizaría en sus estudios de diversas ciencias (incluida la geología).

*Johann Abraham Küpper* (1779-1850) se encargaba desde 1831 de las clases de religión en el instituto. Era protestante, inspector del gobierno, inspector de enseñanza del distrito de Tréveris y a la vez pastor de la pequeña comunidad protestante de la ciudad. Karl asistió a sus clases durante cuatro años. Küpper consideraba que la Ilustración y el racionalismo suponían una amenaza para el cristianismo. Como rechazaba a

Kant y a Voltaire y no los explicaba en clase, chocaba con todas las ideas ilustradas que imperaban en casa de los Marx y que defendía la mayoría de los profesores. Para Küpper, la auténtica religiosidad se basaba en el reconocimiento de que la humanidad es pecaminosa y en la certeza de que el hombre no puede redimirse solo, sino que precisa un redentor: Jesucristo (Henke, 1973: 116 ss.).

*Vitus Loers* (1792-1862), al contrario que la mayoría de los profesores del joven Karl, era muy conservador, un hombre de Iglesia y Patria. En su trato con los alumnos debía ser bastante autoritario; por ejemplo, se negó a dar clase a un alumno que se había dejado bigote (Monz, 1973: 176). Loers era un reputado experto en filología clásica que había publicado diversos ensayos y libros[57]. A Marx le dio clase de griego, de latín y alguna lección de alemán en los últimos años de bachillerato. En 1835 se convirtió en el vicedirector del instituto. El presidente de distrito de Tréveris ya había propuesto en 1833 sustituir a Wytttenbach por otro director (*ibid.*: 172), pero a los funcionarios no les hacía mucha gracia jubilar al reputado Wytttenbach en contra de su voluntad. De manera que nombraron a Loers codirector. Todo el mundo tenía claro que se trataba de apartar al liberal Wytttenbach de la dirección del instituto para dársela a una persona entregada al Estado prusiano. El 17 de noviembre de 1835 hubo una fiesta para celebrar el nombramiento de Loers sobre la que Heinrich Marx escribió a su hijo, quien, por entonces, estudiaba en Bonn: «Con ocasión de la fiesta del señor Loers me dio mucha pena la situación en la que se encuentra el bueno del señor Wytttenbach. Me entraron ganas de llorar por la ofensa que suponía lo ocurrido para este hombre cuyo único error es tener un corazón enorme. Hice todo lo que pude para expresarle mi respeto y le hablé, entre otras cosas, de la alta estima en la que tú le tienes. Le conté que habías querido componer un poema para él, pero que te lo había impedido la falta de tiempo. El hombre se puso muy contento. ¿Podrías mandarme algunos versos para él?» (MEGA, III/1: 292; MEW, 40: 618).

La misma carta nos informa de que Karl y Heinrich Clemens fueron los únicos alumnos de último curso de bachillerato que no hicieron la visita de despedida habitual a Loers (*ibid.*: 291). Desconocemos sus motivos, pero cabe suponer que Karl no quiso despedirse de este profesor reaccionario ni agradecerle sus enseñanzas.

## *Los exámenes de bachillerato: los inicios de la evolución intelectual del joven Marx*

Karl Marx hizo los exámenes escritos para obtener su título de bachillerato superior (*Abitur*) en agosto de 1835 junto a treinta y un compañeros. Estos exámenes son los textos suyos más antiguos que conocemos (al margen de poemas de datación incierta como veremos en el siguiente capítulo). Conservamos una traducción del alemán al francés, otra del griego clásico al alemán, una del alemán al latín, el examen presencial final de matemáticas[58] y tres redacciones: una en latín, una en alemán y otra sobre religión. Al estudiar estos textos debemos tener en cuenta que no reproducen necesariamente las opiniones del joven Marx. Cabe suponer que no preparaban literalmente los temas de las redacciones, pero las cuestiones se comentarían en clase de forma general y los profesores probablemente habrían dejado claro cuál era la forma «correcta» de concebir el problema.

La redacción de latín respondía al siguiente enunciado: «¿El Principado de Augusto se define acertadamente como la época más feliz del Imperio romano?». Marx comparó la época de Augusto con la de Nerón y la de los primeros años de la República[59]. En el caso de la comparación con el reinado de Nerón la época de Augusto salía mejor parada, pero el asunto no estaba tan claro en el caso de la República: Augusto era un gobernante benévolo, pero los ciudadanos carecían de libertad, aunque concede que el emperador acabó con el caos generado por la guerra civil. Marx llega a la conclusión de que el tipo de gobierno instaurado por Augusto fue el adecuado en las circunstancias del momento. Como bien señalan los editores de MEGA, la redacción de Marx no era muy diferente a las del resto de sus compañeros, pues reproducían, sobre todo, lo que habían aprendido de Loers en clase y procuraban expresarlo en buen latín. Al final, la valoración que se hacía de la redacción de Marx (también en latín) era muy positiva, aunque acababa con la frase: *Verum quam turpis litera!!!* («¡Qué letra más espantosa!») (MEGA, I/1: 1212). Eso no cambiaría en el futuro, los estudiantes recibían clase de caligrafía desde el último año de secundaria hasta el final del bachillerato, pero a Marx no le sirvió de mucho (Monz, 1973: 158).

La redacción de religión versaba sobre el tema: «La unión de los creyentes en Cristo según Juan 15: 1-14, su fundamento y su ser, expuesta

en su necesidad absoluta y atendiendo a sus consecuencias». No se trataba de debatir, sino de la formulación y justificación de unos versículos del Evangelio según san Juan. En este caso tampoco hay grandes diferencias entre las redacciones ya que, probablemente, se limitaron a reproducir lo que habían aprendido en clase<sup>[60]</sup>. El joven Marx recalca que el motivo de nuestra unión con Cristo es «nuestra naturaleza pecadora, nuestra razón inestable, nuestro corazón corrupto y nuestra culpa ante Dios» (MEGA, I/1: 451; MEW, 40: 599). Si permanecemos unidos a Cristo seremos virtuosos «por amor a él», y nuestro corazón «tenderá a amar al prójimo, amará lo noble y grande no por vanidad ni afán de notoriedad, sino por amor a Cristo» (*ibid.*: 452; 602). Estas afirmaciones están en la línea de las concepciones teológicas de Küpper reconstruidas por Henke, aunque se echan en falta algunos aspectos (como el significado del acto de redención de Cristo). Küpper reconoció que la redacción de Karl era «imaginativa, fresca y potente», pero añadió que «no se definía la esencia de la unidad puesta en duda, que las razones de su existencia sólo se describían desde *un* punto de vista y que su necesidad se demostraba a duras penas» (MEGA, I/1: 1191). Hay que aclarar que fue igual de crítico con el resto de sus alumnos (Henke, 1973: 125 ss.). En las calificaciones finales de Marx se afirma: «Su conocimiento de la fe cristiana y de la moral es bastante claro y está bien fundamentado; tiene una idea aproximada de la historia de la Iglesia cristiana». Esta observación no dice mucho, pues reproduce, casi literalmente, los conocimientos exigidos a los alumnos en el Reglamento de exámenes finales de bachillerato de 1834 (Monz, 1973: 313, nota 84).

Lo que la redacción del joven Marx no nos aclara es si por aquella época era un cristiano creyente o no. Es evidente que escribió lo que debía para aprobar el examen. Si la comparamos con la redacción de alemán de la que hablaremos en breve, se obtiene la impresión de que en la de religión no se esforzó demasiado. El párrafo final resulta hasta divertido: «La unión con Cristo es una felicidad que el epicúreo busca en vano en su filosofía ligera y el pensador profundo espera encontrar, sin resultado alguno, en los abismos más ocultos del saber» (MEGA, I/1: 452; MEW, 40: 601). No sabemos si son sólo frases huecas formuladas por Küpper en sus clases de religión o si se trata, ya en fechas tan tempranas, de una ironía de Marx. Pocos años después, formuló un juicio muy distinto sobre la filosofía epicúrea.

El documento más interesante es la redacción de alemán: «Observaciones de un joven que debe elegir una profesión». En este caso Marx sí se esforzó mucho, tanto estilísticamente como en lo que al contenido respecta. El profesor responsable de la corrección del examen, el recién contratado Hamacher (cfr. MEGA, I/1: 1198; en ocasiones sólo aparece la firma de Wyttenbach), opinó algo peyorativamente: «El autor cae en sus errores habituales y acaba en una búsqueda exagerada de conceptos raros y metafóricos» (MEGA, I/1: 1200). Es posible que al lector actual también le resulte la redacción algo exagerada y patética, pero no hay que perder de vista que entonces ese tipo de formulaciones estaba a la orden del día y estamos hablando de un joven de diecisiete años.

La redacción de alemán ha dado lugar a múltiples interpretaciones desde que se hizo pública en 1925, aunque hay cierto consenso entre los estudiosos, que suelen considerar este texto una expresión directa de la forma de pensar y de los sentimientos del joven Marx. Künzli (1966: 79 ss.) y Hillmann (1966a: 241 ss.) dijeron incluso que expresaba posibles problemas psíquicos del joven. Pero si queremos hacer una interpretación responsable del texto, debemos comparar la redacción de Karl con las de sus compañeros para averiguar cuántas de las ideas allí expuestas son realmente de Marx y qué cabe considerar una reproducción de lo enseñado en clase. Aunque Monz (1973a) las ha publicado completas, los biógrafos no les han dedicado mucha atención.

Loers se había hecho cargo temporalmente de las clases de alemán en el primer año de bachillerato y las impartió durante un semestre; del segundo semestre de alemán se hizo cargo un recién llegado, *Wilhelm Hamacher* (1808-1875). El tema de la redacción era tan general, que, como bien sospecha Monz (1973: 302), podemos estar ante una solución de compromiso, que llevó a elegir un tema que solía formar parte de los discursos de felicitación a los nuevos bachilleres pronunciados por Wyttenbach<sup>[61]</sup>. Probablemente fuera una cuestión tratada de forma general en clase, porque la mayoría de los alumnos utilizan la misma estructura que Marx: hablan de la importancia fundamental de la elección de una profesión, de las malas consecuencias que podría tener equivocarse, del peligro de dejarse engañar por el lustre de determinadas profesiones, así como de la necesidad de escudriñar detenidamente los gustos y capacidades propias, para finalizar con la recomendación de pedir consejo a personas

experimentadas (padres, parientes, profesores). En muchas de las redacciones se incluye la reflexión de que la profesión elegida no ha de beneficiar sólo a uno mismo, sino también al resto de las personas, porque era obligación de todos ser socialmente útiles y contribuir al bienestar de sus conciudadanos.

El texto de Marx es diferente, no sólo por la claridad de su estructura, sino asimismo por una serie de peculiaridades en cuanto al contenido. Nada más empezar, Marx sitúa la cuestión de elegir profesión en un amplio contexto antropológico del que no habla ninguno de sus compañeros: los animales tenían un ámbito de acción fijo, pero los seres humanos podían elegir la actividad a la que querían dedicarse, pues Dios los había creado así. Según Marx, la «divinidad» propone a los hombres el objetivo general de ennoblecerse y «no los deja sin guía en lo terreno, pues habla en voz baja pero firme» (MEGA, I/1: 454; MEW, 40: 591). Marx menciona a la «divinidad» cinco veces, con mayor frecuencia que el resto de sus compañeros, incluidos aquellos que decían querer ser sacerdotes. En torno a la mitad de los examinandos no menciona a Dios, y el hecho de que Marx lo haga tantas veces y al final de su redacción dé una valoración positiva a la religión sin ser absolutamente necesario parece indicar que en aquellos años Marx conservaba la fe. Resulta significativo que no hable de «Dios» sino de la «divinidad», que parece algo más distante. En la redacción de religión menciona dos veces a la «divinidad», al principio del texto, pero luego se refiere a «Dios» hasta en cinco ocasiones, algo en consonancia con los usos idiomáticos del protestantismo. En este texto la naturaleza esencialmente pecaminosa de los seres humanos a la que hacía referencia en su redacción de religión no desempeña papel alguno, lo que podría llevarnos a la conclusión de que el joven Karl no cree en el dios antropomorfo del cristianismo, sino que tiende al deísmo propio de la Ilustración. Los ilustrados creían en la existencia de un dios creador del mundo, pero este no adoptaba la forma concreta que le atribuían las religiones. La ya mencionada carta que le envió su padre en noviembre de 1835 (MEGA, III/ 1: 291; MEW, 40: 617) confirma que era la postura defendida por su progenitor.

En la discusión sobre las dificultades que pueden surgir a la hora de elegir una profesión, Marx escribió una frase que ha dado lugar a todo tipo de interpretaciones por parte de los especialistas: «No siempre podemos



alcanzar la posición que nos sentimos llamados a ocupar puesto que, en cierta forma, nuestras relaciones sociales vienen dadas antes de que podamos determinarlas» (*ibid.*: 455; 592). Otros compañeros también hablan de estas relaciones señalando que la profesión elegida debía adecuarse a ellas, pero ninguno generalizaba hasta el punto de afirmar que las relaciones sociales nos determinan antes de que nosotros podamos determinarlas a ellas. Franz Mehring ha visto aquí «el primer germen de la historia materialista sentido de forma inconsciente» (Mehring, 1913: 366) y otros le han aplaudido, apoyando esta interpretación con más o menos firmeza (por ejemplo, Cornu, 1954: 61). Sin embargo, conviene recordar que el reconocimiento de las limitaciones impuestas al individuo por las circunstancias ya era moneda corriente en el siglo XVIII (cfr. Hillmann, 1966: 39-40; Oiserman, 1980: 51). En la literatura especializada hay otras interpretaciones más o menos sutiles de esta cita (Thomas, 1973, por ejemplo). Creo que cabe imaginar una explicación más sencilla. Quizá el texto refleje las experiencias del padre de Karl, que al haber crecido en el seno de una modesta familia judía hubo de enfrentarse a límites materiales y jurídicos claros a la hora de elegir una profesión. Además, tuvo que esforzarse al máximo para poder superar parcialmente esas barreras. Es posible que Heinrich Marx hubiera hablado con su hijo de las duras limitaciones que había padecido en su propia juventud, entre otras cosas, para hacerle ver que él, Karl, tendría muchos menos impedimentos.

Como la mayoría de sus compañeros, Marx también hace hincapié en lo dañino que resulta no elegir profesión. Los demás sólo hablan de un sentimiento de infortunio, pero Karl va mucho más allá al afirmar que, cuando no somos capaces de ejercer una profesión, nos sentimos «el ser más inútil de la creación». La consecuencia es un germen de «desprecio hacia uno mismo» (MEGA, I/1: 456; MEW, 40: 593), que surge aunque nadie afee nuestra conducta, y es más duro que cualquier reproche procedente del mundo exterior. Karl expresa de forma mucho más aguda y existencialista que cualquiera de sus compañeros las consecuencias de fracasar debido a la propia incapacidad. Al hacerlo deja claro que considera más importante cómo se juzga cada uno *a sí mismo* que los reproches o alabanzas de los demás. Marx siguió manteniendo esta postura durante toda su vida adulta.

Según el joven Karl, si uno tiene la posibilidad de elegir la profesión que quiera debe tener en cuenta tres criterios. Se ha de elegir la posición que «depare mayor dignidad, que ponga en práctica ideas cuya verdad haya sido demostrada y, por último, que ofrezca las mejores oportunidades de beneficiar a la humanidad y de acercarnos personalmente a nuestra propia plenitud, para cuyo logro el cargo no es más que un medio» (*ibid.*).

Sobre el primero de los criterios, la dignidad, Marx apunta que es lo que «más beneficia a un hombre, pues le permite ser admirado por las masas y lo eleva por encima de ellas» (*ibid.*). Este deseo de destacar tiene un aire a elitismo burgués que el joven Marx evidentemente considera algo natural. Asume, por ejemplo, que la «masa» nunca podrá adquirir la dignidad que busca, porque esta sólo se concede a la minoría que se eleva por encima de aquella. ¿Qué profesión depara dignidad? «La dignidad sólo puede darse si ejercemos una profesión en la que no somos meros medios serviles, sino independientes en nuestro círculo» (*ibid.*). Esto nos aclara por qué la gran masa carece de dignidad. Al margen de los maestros artesanos, comerciantes o agricultores autónomos (cuya dependencia aún no interesa a Marx), nadie de clase baja es «independiente»; ni los criados, ni los asalariados ni los obreros de las nuevas fábricas.

Marx se pregunta por la profesión más digna para un bachiller; lo más obvio parecen profesiones como la de médico, abogado o profesor, todas ellas ejercidas de forma «independiente». Marx no consigna las profesiones que consideraba «indignas», pero menciona dos profesiones posibles para un bachiller en las que las personas podían acabar convirtiéndose en «instrumentos serviles»: el ejército y la administración estatal. En ambos casos se trataba de instituciones muy jerarquizadas en las que las instancias inferiores estaban obligadas a seguir las indicaciones de las instancias superiores, al margen de que el llamado a actuar las considerara correctas o adecuadas. Al parecer, Marx consideraba que estas estructuras autoritarias arrebatan a las personas su dignidad.

Otro problema grave mencionado por el joven Karl es la posibilidad de que la profesión elegida «se base en ideas que uno luego reconoce que son falsas». En ese caso la única salvación estriba en el «autoengaño» (*ibid.*). Aquí tampoco especifica en qué tipo de actividades está pensando. Quizá se refiriera a servicios prestados a un Estado cuya forma de gobierno no era la correcta.

El último criterio, el del «bienestar de la humanidad» y «nuestra propia plenitud», es el que Marx considera crucial y el que, en su opinión, «debería guiar nuestra decisión» (*ibid.* : 457; 594). La idea de que se debía contribuir al bienestar social de toda la humanidad ejerciendo la profesión elegida (menciona hasta seis veces a «la humanidad») es típica del pensamiento ilustrado. La hallamos en los trabajos de muchos de sus compañeros, de manera que podemos asumir que fue materia de clase, aunque no precise a qué se refiere cuando habla de «bienestar».

El momento de la «propia plenitud» era un tópico importante en la cultura de la alta burguesía de la época. Desempeña un papel crucial en la obra de Schiller *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795-1796) y es el tema central de la obra de Goethe *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (1795-1796). Era el núcleo de la idea de formación neo-humanista: la educación debía guiar a los individuos, y, con ello, a la humanidad entera, a la máxima plenitud (comparar con las formulaciones programáticas de Jachmann, *supra* ). Aunque no sabemos si Marx conocía estos textos cuando cursaba su último año de bachillerato, podemos asumir que en las clases de alemán e historia de Wyttenbach la idea de la propia plenitud y de la perfectibilidad de los seres humanos desempeñó un papel importante. En el discurso que pronunció a modo de cierre del año académico en 1834, Wyttenbach describió al instituto como una institución en la que los jóvenes «se formaban en la santa fe en el progreso y el ennoblecimiento» (Wyttenbach, 1847: 175). Veremos más adelante, que esta meta de desarrollar las capacidades individuales desempeña un importante papel en las diversas concepciones marxianas del comunismo.

Otros alumnos también hablan de la plenitud personal como meta, o al menos la mencionan. Franz Ludwig Blaise, por ejemplo, esperaba que al elegir una profesión adecuada pudiera convertirse en «un miembro útil de la sociedad humana y velar por el ennoblecimiento de sus congéneres: el objetivo final de todo esfuerzo humano» (Monz, 1973a: 52). Edgar von Westphalen recalca que no se debería buscar «sólo la propia felicidad, sino asimismo la del Estado y la de los congéneres en la medida de las fuerzas de cada cual» (*ibid.*: 49). Algunos alumnos escribieron sobre la posibilidad de que surgiera un conflicto entre los intereses propios y la utilidad general y señalaban que, por gravoso que fuera, había que trabajar por el bienestar de la sociedad y del Estado. Marx es el único que afirma que este conflicto

es inevitable y lo justifica recurriendo a la antropología: «La naturaleza humana sólo permite a los individuos alcanzar su plenitud cuando buscan lo bueno para su entorno. Quien sólo mira por sí mismo podrá convertirse en un erudito famoso, en un gran sabio o en un magnífico poeta, pero nunca llegará a ser una persona plena, realmente grande» (MEGA, I/1: 457; MEW, 40: 594).

En este punto es evidente la diferencia con la redacción de religión, en la que la búsqueda de lo bueno y noble era consecuencia de la unión con Cristo. En este caso ya no se habla de ningún tipo de unión, la «naturaleza humana» se basta a sí misma.

El joven Marx lleva su argumentación mucho más allá que sus compañeros y que Wyttenbach cuando señala que la plenitud alcanzada por la posición que se ocupa no surge de la labor realizada en pro del bienestar humano, sino del desempeño del trabajo en sí. Sin embargo, la idea, formulada por Monz (1973: 309), de que «ya había abandonado el mundo burgués al que pertenecían muchos de sus compañeros» no parece correcta. De esta redacción no se desprende en absoluto que el joven Karl viera contradicción alguna entre trabajar por el bien de la humanidad y el mundo burgués. Todo lo contrario: como se deduce de su deseo de elevarse por encima de la masa en su calidad de persona digna, no cuestiona la jerarquía social que impide a muchos elegir una profesión «digna». Desea contribuir al bienestar de la humanidad, pero desde el seno del mundo burgués y en calidad de miembro de la elite burguesa.

Marx no indica qué profesión en concreto sería la más adecuada para propiciar el bienestar de la humanidad. Menciona diversos ejemplos en la última frase citada, aunque lo interesante es que omite ciertas profesiones que podrían parecer atractivas a un estudiante de bachillerato, como la de comerciante, funcionario de la administración pública, oficial del ejército o abogado (que, por lo tanto, no era la profesión para la que se estaba preparando). Lo más cercano a las ideas de Marx probablemente fueran profesiones como erudito, sabio o poeta, pues cuando estos profesionales se ocupaban del bienestar de la humanidad, podían convertirse en «grandes hombres». Teniendo en cuenta la patética frase final de su redacción, apenas puede haber duda de que el joven Marx pretendía optar por alguna de estas profesiones. «Una vez elegida la profesión en la que puedes contribuir de la mejor manera posible al bien de la humanidad no ha de detenerte nada, pues

es un sacrificio que se hace por todos. La alegría limitada y egoísta no debe satisfacernos, porque nuestra felicidad es la de millones, nuestros actos viven, seguirán desplegando su eficacia por toda la eternidad y nuestras cenizas quedarán cubiertas por las lágrimas ardientes de gentes nobles» (*ibid.*). Aquí se menciona el reconocimiento de los demás: la consecuencia inevitable, aunque tal vez tardía, de una forma personal de actuar que ha de redundar en beneficio de toda la humanidad.

Los exámenes orales tuvieron lugar en septiembre. De los treinta y dos candidatos aprobaron veintidós (Monz, 1973: 302). Monz buscó las equivalencias entre las calificaciones que recibieron y las notas actuales, y llegó a la conclusión de que Marx y otro compañero habían hecho el octavo mejor examen; Edgar von Westphalen y un compañero suyo quedaron en tercer lugar (*ibid.*: 298-299). Su boletín de calificaciones lleva fecha de 24 de septiembre y en él se aprecia su «dedicación»: «Tiene buenas dotes, su rendimiento en lenguas muertas, alemán e historia es muy satisfactorio, en matemáticas satisfactorio y en francés suficiente» (citado en Monz, 1973: 312). Esto no son las calificaciones de un estudiante modelo. Sobre su manejo de los clásicos se afirma que traducía y explicaba bien las partes fáciles sin prepararse antes, pero en los pasajes más difíciles necesitaba algo de ayuda, «sobre todo cuando la dificultad no radica tanto en las propiedades del lenguaje como en el pensamiento y en el encadenamiento de las ideas». Lo mismo se decía en el caso de los clásicos griegos (*ibid.*: 314). En la parte final de las calificaciones se señala que la comisión examinadora le aprueba «con la esperanza de que responda a las expectativas depositadas en su capacidad» (*ibid.*: 314). Esto, que puede parecer una valoración estándar de los mejores alumnos, puede ocultar, como ocurriría hoy, sutiles valoraciones. Gemkow (1999: 411) reproduce la frase equivalente de las calificaciones de Edgar von Westphalen: «[...] que esté a la altura de las hermosas esperanzas depositadas en sus capacidades y en su celo». En el caso de Edgar, que sacó mejores notas que Karl, no se habla de «expectativas» sino de «hermosas» esperanzas, y, sobre todo, en su caso se menciona su aplicación y, en el de Karl, no.

La fiesta de fin de curso tuvo lugar el 27 de septiembre. Los mejores estudiantes de las diversas clases fueron premiados con un libro y una mención (Meurin, 1904: 139-140). Sabemos que Marx había recibido dos menciones en años anteriores: en 1832 por su manejo de las lenguas

clásicas y modernas, y en 1834 por su rendimiento en lengua alemana (Schöncke, 1993: 836, 838). Jakob Fuchsius, compañero de clase de Karl, pronunció un discurso en el que comparaba la muerte de Sócrates con la de Séneca (*Comparatio mortis Socrates ac L. A. Seneca*), y otro compañero, *Heinrich von Notz*, pronunció unas frases de despedida para los flamantes bachilleres. El último acto fue la alocución de Wyttenbach, que aquel año habló de la relación existente entre el saber transmitido por medio de la docencia y la educación moral.

## 8. Vínculos y estímulos

### *Vida familiar*

Por lo que sabemos, Karl Marx debió disfrutar en Tréveris de una infancia y juventud despreocupadas, pues creció en el seno de una familia relativamente próspera en un entorno burgués culto y acomodado. La familia no tenía unos ingresos que la situara entre el 1,2 por 100 de los más ricos, pero sí pertenecía al 10 por 100 de las mejores familias de Tréveris (cfr. *supra* los datos de Herres, 1990) y tenía servicio doméstico. Que sólo muriera uno de los nueve hijos del matrimonio Marx en la infancia demuestra lo bien atendidos que estuvieron los pequeños. Karl no vivió, que sepamos, grandes conflictos ni en el hogar paterno ni en la escuela, y no consta que fuera sometido a castigos físicos. La relación con sus hermanos parece haber sido buena en general. El tono de las cartas que le escribieron sus padres en su época de estudiante demuestra que, aunque se preocupaban a menudo y le hacían muchas recomendaciones, no eran en absoluto autoritarios [\[62\]](#).

Como el primogénito, Mauritz David, murió a los pocos años, los padres de Karl depositaron todas sus esperanzas en él. Era buen estudiante, inteligente, abierto y cabía esperar que en el futuro tuviera éxito, tanto en el mundo universitario como en el profesional. En aquella época, carente de sistemas sociales de bienestar, se esperaba que el hijo de éxito pudiera ayudar financieramente a sus hermanos y a los padres en su ancianidad. En noviembre de 1835 Heinrich Marx escribió a su hijo: «Me gustaría ver en ti lo que yo hubiera podido llegar a ser si hubiera venido al mundo con tan

magníficos auspicios como tú. En tus manos está cumplir o destruir mis mejores esperanzas. Puede que sea injusto y hasta estúpido depositar tus esperanzas en manos de otra persona, acabando, de paso, con su tranquilidad. Pero ¿quién sino la naturaleza ha hecho que hombres fuertes se comporten como padres débiles?» (MEGA, III/1: 290; MEW, 40: 617).

Estas frases demuestran lo mucho que se esperaba de Karl y también que experimentaba cierta presión por tener que hacer realidad esas esperanzas. Queda claro, sin embargo, que el padre ha reflexionado al respecto. Sabe que sus esperanzas son una carga para su hijo y se lo reconoce. Esta reflexión en torno a la propia conducta no era (y probablemente siga sin serlo) necesariamente típica. Cuando hablemos del joven Engels en el segundo volumen, conoceremos a un tipo de padre totalmente diferente.

En todo caso a Karl se le exigía mucho. Su padre y su futuro suegro eran dos adultos que se interesaban por el saber y por la política. No sólo lo estimularon a conciencia, sino que además le tomaron en serio como interlocutor desde edad muy temprana, fomentando así su desarrollo intelectual. Aunque su madre no era en absoluto tan ignorante como se la describe en gran parte de la literatura sobre el tema, no nos consta que Karl tuviera con ella una relación intelectual similar a la que tenía con su padre.

### *Judaísmo*

El hecho de que Marx procediera de una familia judía ha dado lugar a todo tipo de especulaciones. Rühle, por ejemplo, achaca su mal estado de salud a su ascendencia judía, que supuestamente Marx habría percibido como una mácula toda su vida. Además, atribuye un presunto complejo de inferioridad a su condición de primogénito y único hijo varón de una familia que esperaba demasiado de él (Rühle, 1928: 338 ss.). Desde luego no es cierto que Marx fuera el primogénito o el único hijo varón. Sí es verdad que su salud no era muy buena a edad avanzada, pero carecemos de datos sobre su estado físico cuando era joven. Rühle no puede aportar ni un solo dato que demuestre que Marx siempre consideró su ascendencia judía una mácula, pero afirma que «el bautismo no podía lavar la pertenencia a esa raza» (*ibid.*: 444). Al parecer, cuando Rühle describía la primera mitad del siglo XIX proyectaba el antisemitismo racial que conoció en la década

de 1920. Como ya he mencionado, al antijudaísmo de principios del siglo XIX cabía sustraerse perfectamente mediante el bautismo.

También se han hallado supuestas analogías entre las ideas centrales de Marx y la revelación judía. Karl Löwith, por ejemplo, señaló que la concepción de la historia de Marx expresaba un «mesianismo manifiesto» y dedujo que Marx era «un judío en formato veterotestamentario» (Löwith, 1953: 48). Gustav Mayer (1918) había publicado argumentos similares. Habría que confirmar la existencia o no de estas analogías con la obra de Marx en la mano. Lo que nos interesa aquí es la idea de que el pensamiento del joven Karl estuviera basado en la revelación judía por el mero hecho de descender de padres judíos. Löwith y otros se habían limitado a sugerirlo, pero Künzli (1966) y Massiczek (1968) intentaron demostrarlo. Ambos autores llegaron a conclusiones muy diferentes. Künzli se empeñó en demostrar que la ascendencia judía de Karl Marx dio lugar, en último término, al «odio a sí mismo» propio de los judíos y al antisemitismo. Massiczek quiso demostrar que el humanismo específicamente marxiano sólo se entiende desde tradiciones a las que tuvo acceso gracias a su ascendencia judía. Ambos tuvieron muchos problemas para *demostrar* sus conclusiones con datos biográficos y los dos tuvieron que limitarse a *afirmarlo*. Künzli asegura que el bautismo de Heinrich Marx provocó su ruptura con la familia y más tarde un conflicto traumático entre Karl y su padre, a quien Karl reprochaba no sólo por haberse bautizado, sino asimismo por sus opiniones políticas moderadas que lo convertían a sus ojos en una persona débil y oportunista. No puede demostrar nada, pero asegura una y otra vez que tuvo que haber sido así, y a continuación extrae de este supuesto trauma de Marx muchas otras conclusiones. Massiczek reunió abundante material sobre el carácter especial de la familia judía. Hablaba de los distintos roles de la madre y del padre, de lo estrechas que son las relaciones y de algunas otras cosas. Además, aportaba teorías psicológicas que demostraban lo mucho que influían en una persona las experiencias de su primera infancia. Sugirió que las características especiales que describía se daban en *toda* familia judía para poder deducir, sin sentirse obligado a demostrar nada, que la familia de Karl Marx también ostentaba esas características y que influyeron en su vida posterior. Basándose en estas reflexiones de Massiczek, Monz habló, en una publicación de juventud, del «trauma» familiar suscitado por el bautismo forzoso, un trauma que al



parecer «siempre habría sido perceptible en Karl Marx» (Monz, 1995: 137, 138).

No tenemos prueba alguna de que la familia Marx celebrara las fiestas judías ni sabemos si los hijos fueron educados en esta religión. Resulta poco probable por razones pragmáticas. Parece que Heinrich Marx se bautizó en 1819-1820, es decir, poco después del nacimiento de Karl. Sabía que tendría que bautizar a sus hijos para que no estuvieran en desventaja. Si, tras bautizarse todos, les hubiera dado una educación judía, se hubiera visto ante el gran problema de tener que mantenerlo en secreto. Los Marx sólo lo hubieran hecho de haber sido muy creyentes, para transmitir su fe a sus hijos a cualquier precio. No sabemos si la madre era creyente o no, pero de la carta ya mencionada que Heinrich Marx envió a su hijo en noviembre de 1835 se desprende que el padre defendía una postura deísta-racionalista. Creía en Dios, pero no practicaba ningún culto en concreto, de manera que es muy improbable que diera a su hijo una educación explícitamente judía, que se respetara la ley judía en la casa o que se celebraran las fiestas religiosas del judaísmo. El cristianismo protestante, la religión adoptada por la familia, tampoco parece haber desempeñado un gran papel en la educación de Karl Marx. Esto no significa que el judaísmo no fuera un tema de debate en el seno familiar. A medida que los niños iban creciendo y dándose cuenta de que sus padres tenían parientes judíos sin serlo ellos, preguntarían al respecto. Lo que sí es plausible es que las ideas y actitudes de los padres, formados en un entorno judío, se plasmaran en afirmaciones y modos de actuar. Pero ninguna prueba apoya la teoría de que surgiera una constelación familiar especial. Künzli, Massiczek y Monz pueden aducir que descender de una familia judía *debió* dejar una impronta de judaísmo en Karl, pero nada demuestra que esa impronta fuera real, y hay que tener en cuenta que hacía tiempo que las tradiciones judías no eran la única influencia a la que estaban sometidos sus padres.

Como demuestran muchas de sus afirmaciones, para el pensamiento de Heinrich Marx lo decisivo fue la Ilustración y parece haber estado familiarizado asimismo con la filosofía de Kant, pues en una carta escrita a Karl menciona de pasada la antropología de este filósofo (MEGA, III/1: 292; MEW, 40: 618). La fuerte influencia que ejercieron sobre él las ideas de la Ilustración probablemente lo distanciaron del judaísmo. En el marco de la mencionada etapa de transición que vivieron las comunidades judías a

comienzos del siglo XIX, este distanciamiento no fue en modo alguno un caso aislado.

Lo que sí podemos demostrar (por ejemplo, analizando sus exámenes de bachillerato) es que, con impronta judía o sin ella, lo que más influyó en el joven Marx fueron las ideas ilustradas y humanistas. Las opiniones del padre, del «paternal amigo» Ludwig von Westphalen y de la mayoría de los profesores del instituto de Tréveris iban en la misma dirección, de manera que pueden haberse reafirmado en sus ideas mutuamente.

### *Amigos de juventud*

Sabemos que el joven Karl fue amigo de Edgar von Westphalen. Debió de ser una amistad bastante íntima, como demuestra una carta (inédita durante largo tiempo) escrita por Edgar a Friedrich Engels unos tres meses después de la muerte de Marx. El 15 de junio de 1883 Edgar escribió: «Sobre mi relación con Jenny y Marx sólo puedo hablarte en persona. Crecí en casa de los Marx. El viejo Marx era un patriota y protestante *à la* Lessing. A mí me atraía Emilie (la señora Conradi)[63] . *Pacati tempi* » (citado en Gemkow, 2008: 507, nota 33).

Como carecemos de información directa sobre otros posibles amigos del joven Karl, en muchas biografías se afirma que Marx no tuvo amigos de juventud y había crecido bastante aislado. Otto Rühle (1928: 17-18) sospechaba que, para Marx, su ascendencia judía había sido toda su infancia una mácula que le impulsó a buscar un rendimiento intelectual fuera de lo corriente, lo que tampoco le deparó muchos amigos[64] . Cornu (1954: 60) también afirma que Marx no tuvo muchos amigos en su clase y Francis Wheen (1999) tituló el primer capítulo de su biografía, dedicado a la juventud de Marx, «El marginado» (*The Outsider*). La idea de que Marx nunca fue aceptado en los círculos escolares no es descabellada. Se suelen citar afirmaciones suyas posteriores sobre los «orondos campesinos» del instituto de Tréveris (carta del 19 de septiembre de 1878 dirigida a Engels, MEW, 34: 78) para demostrar que no se relacionaba con sus compañeros. Pero no todos los compañeros eran campesinos «orondos» y, además, la cita está incompleta pues prosigue: «... campesinos orondos, que se preparan para entrar en el seminario (católico), y perciben una beca»[65] .

Según Rühle y Wheen, esta supuesta posición marginal del joven Marx demuestra su tendencia a la intelectualidad. Sin embargo, tenemos datos que parecen contradecir la idea de que no tenía amigos. Por ejemplo, Marx retuvo toda su vida el fuerte acento de su patria (F. Kugelmann, 1983: 253), que difícilmente pudo haber aprendido de unos padres que no eran originarios de Tréveris. Puede que imitara a los criados, pero me parece mucho más plausible que adquiriera el acento hablando con otros niños, para lo cual tuvo que pasar bastante tiempo con ellos durante la niñez. Lo anterior encaja, además, con las afirmaciones de su hija Eleanor, que aseguró que Karl fue muy querido en el colegio porque participaba en todas las pillerías y porque tenían su increíble capacidad para escribir versos satíricos. No parece la descripción de un marginal.

Es más que probable que, en sus últimos años de colegio, Karl se hiciera amigo de *Heinrich Balthasar Christian Clemens* (1814-1852). Ya hemos mencionado que Karl y Heinrich Clemens fueron los únicos alumnos que no se despidieron de Vitus Loers. Ambos empezaron a estudiar en Bonn durante el curso 1835-1836, y Heinrich acabó siendo notario en Saarlouis (MEGA, III/1: 932). Cuando Karl se casó con Jenny en Kreuznach, en 1843, el candidato a notario Heinrich Balthasar Christian Clemens fue uno de los testigos. Teniendo en cuenta el nombre y la profesión, es más que probable que se tratara de su antiguo compañero de clase (Monz, 1973: 351), de manera que posiblemente mantuvieran la amistad una vez acabado el bachillerato.

En diversas cartas de Heinrich Marx hay referencias a amigos. En una carta fechada el 3 de febrero de 1837 (MEGA, III/1: 306; MEW, 40: 625) se habla de «tu amigo Karl von Westphalen», en referencia al medio hermano de Edgar, nacido en 1803 y muerto en 1840. En otras tres cartas habla de un tal *Kleinerz* a quien Heinrich Marx también describe como «tu amigo» (MEGA, III/1: 298; otras menciones en 301, 306). Dado que el padre de Marx se refiere a él como «Dr. Kleinerz» (MEGA, III/1: 306; MEW, 40: 625), debe haber sido, al igual que Karl von Westphalen, algo mayor que Karl Marx. No sabemos quién era Kleinerz[66] .

En esa misma carta del 3 de febrero de 1837, Heinrich Marx señala: «El señor v. Notz me ha dicho que vendrás en las vacaciones de otoño» (*ibid.*: 307; 625). Este señor von Notz probablemente fuera el padre de uno de los compañeros de bachillerato de Karl, *Heinrich von Notz*, que también

estudió en Berlín (Kliem, 1988: 23). Si este antiguo compañero mantuvo el contacto con Karl cuando estudiaba en la universidad, debían ser amigos de antes.

Por último, hallamos un dato sobre los conocidos de Marx en la década de 1850. Cuando Engels mencionó en un artículo sobre la Guerra de Crimea a un antiguo oficial prusiano, Grach, a la sazón al servicio de los turcos, Marx le escribió el 13 de junio de 1854 que se trataba «de un conocido mío de Tréveris, no uno de los instructores prusianos sino un aventurero de talento que hace diecinueve años o así decidió probar suerte en Turquía» (MEGA, III/7: 116; MEW, 28: 367). Hablaban de *Friedrich Grach*, nacido en Tréveris en 1812 (murió en 1854)[\[67\]](#). Si en 1854 ya llevaba diecinueve años en Turquía (desde 1835), Marx tuvo que haberlo conocido en el colegio.

*Viktor Valdenaire* (1812-1881) es otro posible amigo de la época escolar de Karl. En 1843 proporcionó información sobre el Mosela al periódico *Rheinische Zeitung*, participó en la revolución de 1848, visitó a Marx en Londres en 1856 y en 1864 pujó en la subasta de las viñas de la difunta madre de Marx para que obtuvieran un buen rédito (Conradi a Marx, 12 de marzo de 1864, MEGA, III/12: 494). Valdenaire había terminado el bachillerato en el instituto de Tréveris, en 1834, un año antes que Karl. Era hijo de *Nikolaus Valdenaire* (1772-1849), que en 1834 fue uno de los cuatro delegados de la Asamblea Provincial renana homenajeado con el famoso banquete del Casino cuyo discurso de bienvenida pronunció Heinrich Marx. Es posible que los padres se conocieran y es más que probable que la relación de amistad entre Karl y Viktor comenzara durante sus años de bachillerato.

Aparte de Edgar, hemos podido identificar hasta a seis personas con las que es más o menos probable que Karl hubiera tenido relación de amistad. Además, en su segundo semestre en Bonn lo eligieron presidente de los estudiantes de Tréveris (cfr. el siguiente capítulo), lo que parece demostrar que tenía una serie de amigos y conocidos en su ciudad natal: desde luego no era el marginado que describe Wheen.

*Poemas, esgrima y baile*

El ambiente de euforia social y política que imperaba tras la Revolución de Julio tuvo repercusiones literarias. Hoy llamamos al grupo de escritores que empezaron a publicar sus obras a principios de la década de 1830 la Joven Alemania. Los unió la prohibición de editar sus obras decretada por la Confederación Germánica en diciembre de 1835[68]. En los primeros escritos literarios y periodísticos del joven Friedrich Engels se aprecia la influencia de la Joven Alemania. La atmósfera de euforia literaria también dejó huella en Tréveris. La vida cultural de la ciudad giraba en torno a dos poetas. El primero era *Eduard Duller* (1809-1853), que dejó Viena por problemas con la censura; el segundo, el teniente originario de Silesia *Friedrich von Sallet* (1812-1843), destinado en Tréveris desde 1832, quien ya había estado alguna vez a prisión por haber escrito versos despectivos. En torno a ellos se formó todo un «ramillete» (en palabras de Von Sallet; cfr. Gross, 1956: 135) de jóvenes interesados en la poesía y el teatro. A este grupo pertenecieron el hijo de Johann Hugo Wyttenbach, el pintor *Friedrich Anton Wyttenbach* (1812-1845), y dos profesores más jóvenes del instituto, *Nikolaus Saal* y *Franz Philipp Laven* (1805-1859) (Böse, 1951; 12-13; Gross, 1956: 135-136). Laven fue director en 1834-1835 de la revista literaria *Treviris*, que publicaba dos veces por semana artículos de muchos ámbitos del saber, el arte y la tecnología junto a poemas suyos, de Sallet y otros miembros del círculo literario (Gross, 1956: 138). No sabemos cuánto tiempo formó parte del «ramillete» de literatos. En 1834, Duller se mudó a Fráncfort del Meno, donde empezó a publicar la revista *Phönix*, cuya sección literaria estaba en manos de *Karl Gutzkow* (1811-1878) uno de los representantes más destacados de la Joven Alemania. En 1835 publicaron un avance editorial del drama revolucionario de Büchner *La muerte de Danton* [69].

Karl nunca formó parte de este «ramillete», en parte por motivos de edad, pero sí pudo conocer su existencia e interesarse por sus debates, sobre todo teniendo en cuenta que en el instituto ya escribía poemas. Su hermana Sophie recogió algunos de estos poemas en su libro de notas y, según ella, el más antiguo era de 1833 (MEGA, I/1: 760 ss.). Es probable que conociera personalmente a algunos de los miembros del «ramillete», pues varios de ellos eran egresados o profesores del instituto de Tréveris. Hay otro dato más. En 1843, poco después de la prematura muerte de Friedrich von Sallet, hubo un debate en la prensa en torno a su «Evangelio laico» en

el que también participó Marx, que por entonces era redactor jefe de la *Rheinische Zeitung*. Aunque no compartía las ideas religiosas de Sallet redactó una gran defensa de su *persona*, y, al hacerlo, entraron en su línea de fuego los críticos de Sallet en el periódico *Rhein-Mosel Zeitung* y quienes le habían defendido con tibieza desde la *Trierische Zeitung* [70]. Puede que esta defensa tan decidida no se debiera sólo a su aprecio por la obra de Sallet: es posible que le hubiera conocido personalmente en Tréveris.

Otro ámbito importante para el joven Karl probablemente fuera la gimnasia. En 1816-1817 se habían implementado en Tréveris las clases de gimnasia obligatorias bajo la dirección de un discípulo de Friedrich Jahn, *Franz Heinrich Rumschöttel* (1795-1853) (Schnitzler, 1988). Tras la promulgación de los Decretos de Karlsbad, en 1819, se prohibió la práctica de la gimnasia, pero después se volvió a implementar, aunque siguieron vigilando a Rumschöttel durante años. En 1831 el alcalde de Tréveris, Haw, elevó una petición solicitando la reinstauración de las clases de gimnasia y el gobierno lo autorizó. En 1834 (hay quien afirma que fue en 1832, cfr. Schnitzler, 1993: 92) Rumschöttel volvió a organizar las clases de gimnasia en Tréveris y en ellas participaban no sólo los estudiantes, sino asimismo adultos (*ibid.*: 97-98). Cuando en 1842 se eliminó oficialmente la prohibición de practicar gimnasia, se empieza a hablar de esgrima en los informes de Rumschöttel. Schnitzler cree plausible que, al ser la esgrima un elemento importante del programa de gimnasia de Jahn, formara parte del programa de Rumschöttel desde el principio, aunque no se mencionara en los escritos oficiales (*ibid.*: 100).

No sabemos si el joven Marx participó en estas clases de gimnasia y de esgrima. Cuando estudiaba en Bonn (y después) practicaba la esgrima con entusiasmo (cfr. el siguiente capítulo). Es muy posible que Karl aprendiera en Tréveris, en clase de Rumschöttel. Allí pudo tener la oportunidad de encontrarse con compañeros del instituto y de coincidir con jóvenes adultos algunos años mayores que él; tal vez conociera a los mencionados Kleinerz y Grach en clase de esgrima.

Por último, al joven Marx también debió gustarle bailar. De no haber sido así, su madre no le hubiera recomendado en la carta de febrero/marzo de 1836 anteriormente citada que no bailara hasta que no estuviera totalmente recuperado (MEGA, III/1: 294-295; MEW 40: 622). El joven Karl no debió

aprender a bailar en Bonn sino antes. En los círculos de la alta burguesía culta, al igual que en entornos aristocráticos, saber bailar era una cualificación indispensable para un joven adulto, porque era precisamente en bailes como los que organizaba el Casino de Tréveris donde podían conocer a parejas «en consonancia con su rango».

### *Experiencias y opiniones de un estudiante de bachillerato*

La pobreza, muy extendida, era evidente en Tréveris. Las relaciones sociales, la carga fiscal y las medidas adoptadas por la ciudad para ocuparse de los pobres generaban incesantes debates públicos y, como demuestra el ejemplo citado de Ludwig Gall, dio lugar a los primeros proyectos socialistas. Probablemente el joven Karl se enterase muy pronto, y de primera mano, de la pobreza en la que vivía gran parte de la población. El tema pudo haber salido en casa o en sus conversaciones con Ludwig von Westphalen, quien también lidiaba profesionalmente con los problemas sociales. Puede que, en algunos de los casos llevados por su padre, la pobreza de los clientes fuera un elemento destacado. En una carta que Marx escribió a Engels el 25 de marzo de 1868 (MEW, 32: 51-52), menciona que en casa de los Marx se hablaba de los procesos y de la práctica profesional del padre, que habrían pasado así a formar parte del ámbito de experiencia del joven Karl.

Cuando tuvo lugar la Revolución de 1830 en Francia, Karl acababa de cumplir doce años, una edad en la que ya podía interesarse por asuntos políticos. De niño debió percibir la agitación que provocaron los sucesos políticos en Tréveris. Aquellos fueron años de gran excitación y debió vivir muy conscientemente el Festival de Hambach (1832), el asalto a la Torre de vigilancia de Fráncfort (1833) y los sucesos acaecidos en el Casino de Tréveris (1834), con el colofón del juicio por alta traición contra el abogado Brixius. Las sospechas contra profesores y alumnos en su época de estudiante de bachillerato debieron afectarle personalmente.

Puede que hablara de estos temas con su padre y con Ludwig von Westphalen, quienes defendían puntos de vista muy liberales e ilustrados. No responsabilizaban a los pobres por su pobreza, sino que criticaban las relaciones políticas y sociales. Tanto Heinrich Marx como Ludwig von

Westphalen eran muy críticos con la política autoritaria y la inexistente política social del gobierno prusiano. No tenían talante revolucionario, pero defendían la necesidad de emprender reformas sociales y políticas importantes.

Puede que alguno de los profesores de Karl o de los miembros del «ramillete» literario de Duller y Sallet defendieran posturas más radicales, pero en su círculo de amigos debían prevalecer las opiniones crítico-liberales. Karl compartía el desagrado que inspiraba a Heinrich Clemens el profesor reaccionario Loers. Viktor Valdenaire, que más tarde apoyaría a la *Rheinische Zeitung*, participaría en la Revolución de 1848 y procedía de un hogar liberal, no debió ser muy conservador de joven. Una carta enviada en 1831 por la esposa de Ferdinand, la señora Louise de Florencourt (1805-1861), a sus padres nos da un atisbo de las ideas políticas de Karl von Westphalen, con quien el joven Marx, según su padre Heinrich, mantenía una relación de amistad. En ella decía que Karl (von Westphalen) estaba lleno «de celo revolucionario debido a la situación actual de Prusia, que, como asegura airado, no puede durar mucho» (citado en Monz, 1973: 336).

Tanto en su casa como en el círculo de sus amistades el joven Karl se movía en un entorno ilustrado, liberal e interesado por la política, donde podía debatir sobre los procesos sociales y políticos que percibía. No tenemos, sin embargo, ejemplos de sus opiniones más decididamente políticas. El hecho de que no visitara a Loers para despedirse sugiere que no le gustaba su actitud reaccionaria, pero eso tampoco aclara mucho las opiniones defendidas por Marx en aquellos años.

El único documento del que podemos obtener algún indicio es la redacción que hizo para su examen final de alemán. De este texto podemos resaltar tres extremos. *Primero*: Marx sigue creyendo en una «divinidad», probablemente abstracta. *Segundo*: rechaza toda forma de «sumisión servil» por considerarla indigna, aunque acepta como un hecho inmodificable el hecho de que la «gran mayoría» de las clases bajas se viera abocada a vivir sin dignidad. *Tercero*: desea con fuerza trabajar «por el bien de la humanidad», sin que quede claro cómo se concretaría esta tarea.

Cornu (1954: 62) considera que de esta redacción se desprende que Marx ya había tomado partido decididamente «en la gran lucha de su época entre reacción y democracia», pero me parece una deducción algo exagerada. El joven Karl, sin duda, era contrario a los reaccionarios, pero también lo eran



los partidarios de la monarquía constitucional como su padre o su futuro suegro.

Más allá de estas especulaciones, lo importante es que el estudiante de bachillerato Marx aún no creía que la política fuera el campo en el que podría trabajar «por el bienestar de la humanidad». Cuando se graduó y dejó la casa de sus padres tenía distintas opciones. La literatura y el arte le interesaban bastante más que la política. También existía la posibilidad de que combinara una carrera típicamente burguesa, la de abogado o juez, con sus veleidades literarias. O podía optar por convertirse en un profesor universitario liberal implicado en política. Puede que lo que más le atrajera entonces fuera la posibilidad de ser un poeta capaz de influir con su arte en la sociedad (cfr. el capítulo siguiente). Empezó estudiando derecho, lo que probablemente obedeciera al deseo de agradar a su padre, que quería una formación sólida para él. En el bachiller Karl aún no despuntaba nada del revolucionario y teórico socialista que llegaría a ser.

[1] Sobre estos datos cfr. sobre todo Monz (1973: 214 ss.) y la extensa recopilación de fuentes de Schöncke (1993).

[2] En 1835 firmó como Karl Heinrich Marx su solicitud de ingreso en la Universidad de Bonn y también el boletín final de notas (facsimiles en Bodsch, 2012: 15 y 160). También se matriculó en la Universidad de Berlín como Karl Heinrich Marx (facsimil en el *Museum für Deutsche Geschichte*, 1986: 26) y usó ese nombre en su tesis doctoral de 1841 (facsimiles en MEGA I/1: 9). En el resto de los documentos oficiales que conservamos, como su título de *Abitur* de 1835 (facsimil en MEGA I/1: 471) o su contrato matrimonial de 1843 (Kliem, 1970: 141), firma sólo «Karl» o «Carl». Utilizó asimismo las iniciales «KHM» en unas compilaciones de poemas destinadas a su padre y a Jenny (cfr. capítulo siguiente). El hecho de que siga sonando tanto el nombre Karl Heinrich Marx se debe a décadas de copias de fuentes tempranas poco fiables: Friedrich Engels usó ese nombre en su esbozo biográfico para el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* de 1892 (MEGA, I/32: 182; MEW, 22: 337), al igual que Franz Mehring, autor de la primera biografía extensa de Marx publicada en 1918.

[3] La casa en la que nació Karl Marx, una típica casa burguesa de Tréveris al estilo barroco de esta ciudad se mantiene en pie y actualmente es un museo, la «Karl-Marx-Haus».

[4] Cfr. Schmidt (1955: 88) que reproduce la lista de nombres que aparece en las actas de la junta general convocada el 28 de enero de 1818.

[5] Hasta el siglo XIX los hospitales no se ocupaban sólo de los enfermos, sino asimismo de ancianos delicados de salud y de los pobres, que, al menos, recibían una comida caliente.

[6] Kentenich habla de un autor anónimo. Sobre la autoría de Schlink cfr. Schiel (1954: 15-16).

[7] Este decreto del ilustrado rey Federico no constituye en modo alguno una excepción; su enemistad hacia los judíos duró lo que su reinado (Breuer, 1996: 143 ss.). En la vecina Austria, gobernada por la emperatriz *María Teresa* (1717-1780), la homóloga católica del protestante Federico, las cosas no iban mejor. En 1745 expulsaron a los judíos de Praga por orden suya, supuestamente por haber ayudado a los enemigos prusianos durante la guerra (*ibid.*: 149).

[8] Hoy seguimos sin contar con una definición de los conceptos antijudaísmo y antisemitismo aceptada por todos. Lo más habitual es calificar de antisemita a cualquier forma de intolerancia hacia los judíos, pero existen importantes diferencias históricas entre ambos conceptos. Una discusión, por separado, de los conceptos antisemitismo y antijudaísmo en Heil (1997).

[9] Las ideas antisemitas fueron muy criticadas, no sólo por autores judíos, como Saul Ascher en su *Germanomanie* (1815), sino asimismo por teólogos protestantes como Johann Ludwig Ewald (1816, 1817, 1821). La crítica satírica del conde (*Graf*) von Bentzel-Sternau (1818) también es digna de mención.

[10] Los autores no coinciden en el día y año del nacimiento de Heinrich Marx. En el censo de 1802 consta que tiene diecisiete años, lo que implicaría que había nacido en 1785. En su certificado de defunción de 1838 se afirma que tenía cincuenta y seis años, lo que situaría su nacimiento en 1782, el mismo año que da Mehring y que muchos biógrafos de Marx han tomado de él. En MEGA, vol. I/1 aparece en el índice onomástico. Cuando se casó en 1814 el hermano de Heinrich, Samuel, constató que Heinrich había nacido en Saarlouis en abril de 1777 (Monz, 1973: 217 y nota 33). Monz encontró el boletín de notas finales obtenidas por Heinrich en la Facultad de Derecho de Coblenza, donde aparece como fecha de nacimiento el 15 de abril de 1777 (Monz, 1979a: 133). En un listado de miembros de la Logia masónica de Osnabrück, hallado en la Biblioteca Nacional de París en 1988, figura como fecha de nacimiento de Heinrich el 24 de marzo de 1782 (Sandmann, 1992: 14). Lo más probable es que viniera al mundo en abril de 1777, ya que es la fecha que consta en los dos documentos principales de los que disponemos.

[11] Wachstein (1923) y Horowitz (1928) han recopilado la información relevante sobre la familia Lwów; Brillling (1958) pudo averiguar algo sobre los antepasados de Mordechai; Monz (1973: 215 ss.) y Wilcke (1983: 775 ss.) completaron la información y corrigieron pequeños detalles.

[12] El mencionado primo es *Moses Marx* (1815-1894), hijo de Samuel, el hermano mayor de Heinrich (sobre Moses Marx, cfr. Schöncke, 1993: 58 ss.). Horowitz (1928) comenta alguno de estos tratados.

[13] Samuel se casó con *Michle Brisack* (1784-1860) que sobrevivió más de treinta años a su marido. La pareja tuvo un total de siete hijos (Monz, 1973: 219 ss.).

[14] A lo largo de la Edad Media europea la nobleza primero, y los burgueses ricos de las ciudades después, fueron adoptando como apellidos antiguos sobrenombres, lo que resultó beneficioso en el caso de herencias disputadas. En algunas regiones rurales, los apellidos no fueron moneda corriente hasta los siglos XVII o XVIII. Las comunidades judías se las habían ido apañando sin apellidos fijos.

[15] Heinrich Marx firmó (como todos los presentes) las actas de una reunión extraordinaria de sus miembros celebrada el 19 de diciembre de 1812, así como una lista de miembros el 21 de enero de 1813 (Sandmann, 1993: 137, 144, contiene información detallada de los conflictos registrados en el seno de esta logia). Las logias masónicas habían surgido en el siglo XVIII y suscribían los ideales de libertad, igualdad, fraternidad, tolerancia y humanidad. Sus miembros se consideraban hermanos al margen de su posición social. Debido al secretismo que reinaba en ellas (ni las discusiones internas ni los rituales masónicos debían conocerse fuera de la organización) siguen siendo hoy uno de los temas favoritos de las teorías de la conspiración.

[16] Sperber (2013: 28) tilda a Heinrich Marx de mentiroso. «Su ferviente deseo de estudiar derecho era mayor que su capacidad. Hizo afirmaciones, sin duda falsas, sobre sus supuestos estudios en la Facultad de Derecho de Coblenza antes incluso de matricularse allí. También afirmó haber estudiado leyes en Berlín antes de que se fundara la Universidad de Berlín». En una nota a esta frase (*ibid.*: 575, nota 16), Sperber da como fuente a Kasper-Holtkotte (1996: 383) y Schöncke (1993: 123), que citan la queja del Consistorio de Tréveris al respecto. Lo que no queda claro es por qué debería ser falsa la afirmación de que Heinrich Marx había superado sus estudios en Coblenza. No parece muy plausible que el Consistorio diera datos falsos sobre el hermano del rabino. Todo lo contrario; parece más lógico que se adujera el ejemplo de Heinrich Marx porque estaban seguros de que los datos que daban eran correctos. La segunda afirmación de Sperber, que Heinrich había estudiado derecho en Berlín, no es del todo correcta. En una de sus obras, Schöncke señala que Heinrich Marx solicitó al prefecto Keverberg una cédula de ciudadanía el 15 de enero de 1813. En la solicitud menciona que se encontraba en Berlín ocupado en sus estudios (*études*) al cumplir la mayoría de edad, pero no precisa de qué estudios se trataba. Cuando habla de su mayoría de edad no se refiere probablemente a los veintiún años sino los treinta (en 1807), la edad a la que una persona podía casarse sin permiso de sus padres según el derecho francés (Monz, 1981: 63-64). Aun suponiendo que al hablar de «estudios» se estuviera refiriendo a una formación jurídica, el intento de Sperber de demostrar que Heinrich Marx era un mentiroso se basa en el desconocimiento de los datos históricos. Ya antes de 1800 se daban conferencias públicas en Berlín que cumplían la función de las «lecciones» que se daban en la universidad. Cuando los franceses cerraron la Universidad de Halle, en 1806, algunos profesores se trasladaron a Berlín y empezaron

a enseñar diversas disciplinas mediante conferencias públicas anunciadas con tiempo, incluso antes de la fundación de la universidad. *Theodor Schmalz* (1760-1830), que posteriormente fue su primer rector, dio conferencias sobre derecho desde 1807. Los temas sobre los que se disertaba, reproducidos por Köpke (1860: 141 y de nuevo por Tenorth, 2012: 39), demuestran que no se trataba de conferencias de divulgación sino de auténticas clases de derecho. De manera que en Berlín se pudo estudiar derecho años antes de la fundación de la universidad. Como la ciudad estuvo bajo ocupación francesa entre 1806 y 1808 es posible que Heinrich Marx, que por entonces aún era ciudadano francés, pudiera estudiar en Berlín sin meterse en líos con las autoridades prusianas.

[17] Sobre la formación jurídica para llegar a ser procurador recibida en Coblenza cfr. Mallmann (1987: 61, 114, 122).

[18] Según Eleanor, era una fotografía tomada a partir de un antiguo daguerrotipo. Como Heinrich Marx ya había muerto en 1838 no puede tratarse de un daguerrotipo de él mismo sino de uno tomado a un retrato suyo. En una carta enviada por Marx a su esposa Jenny el 15 de diciembre de 1863, este afirma que su madre había legado el «retrato del padre» a su hermana Sophie (MEGA, III/12: 453; MEW, 30: 644).

[19] Monz se basó en las similitudes entre los nombres y dio por sentado que los antepasados de Henriette Presburg fueron rabinos, porque eso le permitía confeccionar un árbol genealógico que incluso establecía un parentesco lejano entre Karl Marx y Heinrich Heine (Monz, 1973c: 224-229). Sin embargo, se trata de una posibilidad incierta.

[20] Cfr. árbol genealógico de Monz con indicación de su actividad como rabinos (Monz, 1973; 222).

[21] Las cartas a Karl se encuentran en MEGA, III/1; las cartas a su familia neerlandesa, en Gielkens (1999).

[22] Heinrich Gemkow (2008: 506, nota 33) y Stedman Jones (2017: 45-46) son de los pocos que han criticado esta visión parcial que, de la madre de Marx, se da en las biografías.

[23] Sophie fue internada en un sanatorio psiquiátrico en 1883; la observación se encuentra en el documento de admisión.

[24] Lleva por título «Einige Bemerkungen über das napoleonische Dekret vom 17. März 1808 bei Gelegenheit der glücklichen Vereinigung unseres Landes mit der königlich-preußischen Monarchie» [Observaciones sobre el decreto napoleónico del 17 de marzo de 1808, con ocasión de la feliz reunificación de nuestro país con la monarquía prusiana] y fue publicado por primera vez por Kober (1932). Contiene asimismo una detallada descripción de las disposiciones recogidas en el edicto napoleónico. Schöncke ha vuelto a publicarla (1993: 141 ss.).

[25] No se ha podido encontrar ese escrito hasta ahora. No puede tratarse de la mencionada memoria dirigida al gobernador general Von Sack en 1815, porque la sede

del gobierno estaba en Düsseldorf. De manera que Heinrich Marx redactó al menos cuatro memorias.

[26] Los judíos no gozaron de igualdad hasta la promulgación de la Constitución del Reich en 1871.

[27] No sabemos si el bautismo se celebró con una gran fiesta como se afirma en algunas biografías, carecemos de datos que lo confirmen.

[28] Lo cierto es que en el seno del protestantismo también existía una corriente antirracionalista: el pietismo. El joven Engels creció en el seno de una familia pietista.

[29] La tutela ejercida por Schlink está documentada en la escritura de aceptación de la herencia de Heinrich Marx reproducida por Schöncke (1993: 287) y Gemkow (1978).

[30] La helenofilia no era un fenómeno exclusivo de Alemania. *Lord Byron*, el famoso poeta inglés, participó en esta guerra de independencia y murió en Grecia en 1824. En 1830 intervinieron las grandes potencias europeas –Inglaterra, Francia y Rusia– para crear un pequeño Estado griego y en 1832 fue coronado primer rey de Grecia el príncipe bávaro Otto.

[31] En los años subsiguientes, Francia conquistó Argelia entera, que no obtuvo su independencia hasta 1962 tras un gobierno colonial francés desastroso y ocho años de una guerra brutal, la Guerra de Argelia.

[32] Veinte años después, Marx describía «la lucha de clases en Francia» y los resultados de la Revolución de Julio. «Durante el gobierno de Luis Felipe la burguesía no gobernaba Francia; sólo lo hacía una fracción de ella: banqueros, operadores de bolsa, los reyes del ferrocarril, propietarios de bosques, de minas de carbón y acero, así como parte de los terratenientes, es decir, la denominada *aristocracia financiera*. Ocupaba el trono, dictaba las leyes a las cámaras de representantes y adjudicaba las plazas de funcionario a todos los niveles, de los ministerios a los estancos. La *burguesía industrial* era parte de la burguesía oficial, pero sólo estaba representada en las cámaras como fuerza minoritaria. [...] La *pequeña burguesía* con todas sus subdivisiones, al igual que la *clase campesina* estaban totalmente excluidas del poder político. [...] Debido a sus problemas financieros, la Monarquía de Julio dependió desde el principio de la alta burguesía, y esta dependencia fue a su vez una fuente inagotable de problemas financieros. [...] La Monarquía de Julio no fue más que una sociedad anónima creada para la explotación de la riqueza nacional francesa, y los dividendos obtenidos se repartieron entre ministros, banqueros, doscientos cuarenta mil electores y sus partidarios. Luis Felipe era el director de la compañía [...]» (MEGA, I/10: 119 ss.; MEW, 7: 12 ss.).

[33] Sobre el Festival de Hambach y la ola de represión que se desató a continuación cfr. Wehler (2008, vol. 2: 363-369).

[34] Más tarde Marx y Messerich se hicieron amigos. «Tu gran amigo Messerich», se lee en una carta de 1864 que recibió Marx de su cuñado Johann Jakob Conradi (MEGA, III/12: 493). No parece muy probable que esta amistad ya existiera en 1834.

Messerich era doce años mayor que Marx y había estado estudiando en Bonn y Heidelberg desde 1829.

[35] Sobre estas formas de la cultura de oposición que también se expresaron en el canto, cfr. Brophy (2007).

[36] Todos estos discursos los publicó Schöncke (1993: 226 ss.).

[37] Es lo que opina, por ejemplo, McLellan (1974: 16) quien, no obstante, sólo toma en consideración una frase de alabanza al rey de Prusia.

[38] Según Künzli (1966: 43) este discurso demuestra el «servilismo oportunista» de Heinrich Marx, que «envuelve cuidadosamente en los algodones de un temeroso conformismo». Tras Künzli, Raddatz (1975: 17) aprecia aquí «una mezcla de servilismo y de reverencia hacia la monarquía», pero considera que lo fundamental es que «mantiene una astuta distancia». Ambos autores ignoran cuál era el tono adecuado en la época para referirse al monarca (ya hemos mencionado que hasta la ausencia de brindis a la salud del rey quedaba registrada por las autoridades) ni tampoco acometen un análisis detallado del discurso. Sperber (2013) ni siquiera lo menciona.

[39] Estas disputas se describen en Monz (1973: 193 ss.). En los años subsiguientes las tendencias liberales y republicanas se incrementaron en Tréveris. En la década de 1840 el periódico *Trierische Zeitung* adoptó una posición de relativa «izquierda» y, en las elecciones a la Asamblea Nacional de 1848, Tréveris fue la única ciudad renana que sólo eligió representantes republicanos de izquierdas.

[40] Se refiere aquí al rey prusiano Federico II [Friedrich o Fritz] (1712-1786).

[41] Sobre el conflicto entre Napoleón y los «ideólogos» cfr. Barth (1945: 13-31).

[42] Künzli (1966: 45) habla de esta carta afirmando que se expresa en ella un entusiasmo por Prusia «que había que mantener vivo, aunque fuera a costa de un humillante servilismo», pero no explica por qué celebraba Heinrich Marx la victoria de Prusia.

[43] La lucha prosiguió hasta 1842, cuando el nuevo monarca de Prusia, el rey Federico Guillermo IV, hizo concesiones a la Iglesia católica. La «disputa de Colonia» fue mucho más que una pose provincial. Fue el catalizador del catolicismo político en Alemania y condujo a la fundación de un partido político católico, Zentrum (1870), que desempeñó un importantísimo papel tanto durante el Imperio como en la República de Weimar. Sólo perdió fuste tras la fundación del CDU, un partido cristiano supraconfesional fundado tras el fin de la Segunda Guerra Mundial.

[44] En la biografía de Marx y Jenny de Peters (1984: 26) se recoge la historia, aunque el autor ofrece información complementaria al afirmar que su madre lo amamantaba en aquel momento. Tampoco cita fuentes.

[45] No están emparentados con los nobles de Westfalia [Westphalen] aunque compartan el mismo nombre (cfr. *Adelslexikon*, vol. 16, 135-136).

[46] La principal fuente sobre la vida de Philip Westphal son unos textos de su nieto Ferdinand von Westphalen (1859, 1866) en los que se basa asimismo el estudio de Franz Mehring (1892). Hay más información sobre Philip y su hijo Ludwig en el

extenso anexo de Krosigk (1975). El autor de este libro, Lutz, conde Schwerin von Krosigk (1887-1977), era nieto de la medio hermana de Jenny, Lisette. En 1932 el canciller Von Papen le nombró ministro de Finanzas del Reich, un puesto que siguió desempeñando durante toda la era nazi. Tras la guerra fue condenado en 1949 por crímenes de guerra (entre otras cosas por haber saqueado propiedades de los judíos a través de las delegaciones de Hacienda), pero le amnistiaron en 1951. Lo último sobre la familia Westphalen, en Gemkow (2008) y Limmroth (2014).

[47] En *Señor Vogt*, Marx habla de estos antepasados de su esposa (cfr. MEGA, I/18: 101; MEW, 14: 433).

[48] Konrad von Krosigk (1973) proporciona información interesante sobre los hijos del primer matrimonio, sobre todo sobre Lisette y su relación con Jenny y Edgar.

[49] En una carta del 23/24 de diciembre de 1859 dirigida a Engels, Jenny Marx menciona asimismo una renta vitalicia que Heinrich, un hermano mayor de su padre, cobraba con cargo a una exigua pensión de viudedad de su madre, Caroline (MEGA III/10: 137; MEW 29: 654). Puede que Ludwig optara por recibir la parte de la herencia paterna de su hermano a cambio del pago de una renta vitalicia para poder financiar así la compra de una propiedad.

[50] Dos o tres años después le concedieron asimismo una orden al mérito prusiana. En los listines de direcciones de Tréveris de 1838 y 1840 se afirma que es caballero de cuarta clase de la Orden de Caballería del Águila Roja (*rote Adlerorden*) (Schöncke, 1993: 876). Esta orden era la segunda en categoría de Prusia y la cuarta clase era la más baja.

[51] Sobre la evolución de los institutos de enseñanza secundaria en Prusia, cfr. Jeismann (1996) y Kraul (1984).

[52] Bastaba con superar el bachillerato; se hacía una valoración cualitativa en las distintas asignaturas, aún no había nota media.

[53] El texto completo nunca se llegó a publicar en vida de Humboldt; sin embargo, Schiller reprodujo parte (incluidas las frases citadas) en su revista *Nueva Thalía* (1792), lo que inevitablemente atrajo la atención del público burgués culto.

[54] Monz (1973: 160-168) ofrece una panorámica de sus ideas éticas y políticas recurriendo al estudio de lo que publicó a lo largo de cinco décadas. Una biografía de Wyttenbach, en Klupsch (2012), que también resume su pedagogía basada en Rousseau y en la Ilustración.

[55] Sobre los profesores de Marx cfr. Monz (1973: 166-167) así como el *Trier Biographisches Lexikon* (1973: 154 ss.), que contiene un análisis de los planes de estudio y ofrece una buena panorámica de las materias impartidas.

[56] Ferdinand Meurin, que asistió al instituto de Tréveris unos veinte años después que Marx, señalaba en sus memorias que en las clases de Steininger a menudo acababan hablando de temas «que poco tenían que ver con las matemáticas» (Meurin, 1904: 148).

[57] Meurin afirma que los autores romanos Ovidio (43 a.C.-17 d.C.) y Virgilio (70-19 a.C.) eran sus favoritos (Meurin 1904: 138). A Marx también le gustaban estos poetas como demuestran las citas del primer volumen de *El capital*.

[58] Raussen (1990) se ocupa concienzudamente de esta prueba matemática. Como el joven Karl obtuvo un resultado correcto a pesar de haber cometido un error en los signos y Edgar von Westphalen fue el único que había optado por la misma forma de solucionar el problema, Raussen (1990: 229 ss.) sospecha que Karl copió a Edgar incluso algunos errores.

[59] La redacción en latín se encuentra en MEGA, I/1: 465-469 y hay una traducción al alemán en MEGA, I/1: 1212-1215; MEW, 40: 595-597. No se han editado las redacciones en latín de sus compañeros.

[60] Henke (1973: 127-128) ha estudiado las redacciones comparándolas con las ideas de Kupper y llegó a esta conclusión.

[61] Por ejemplo, en su discurso de 1832 (Wytttenbach, 1847: 164-165).

[62] Un ejemplo: cuando Karl se fue a estudiar a Bonn en octubre de 1835, su padre le regañó con cierta dureza porque no había escrito en tres semanas y estaban preocupados. «Esto me reafirma en mi opinión de que, a pesar de que posees muchas buenas cualidades, en tu corazón predomina el egoísmo» (MEGA, III/1: 289). La siguiente carta de Karl es extensa, y, en la respuesta, su padre le dice que le dolía haber tenido que ser tan severo: «¡Querido Karl! En primer lugar, unas palabras sobre mi carta anterior, que puede haberte entristecido. Sabes que no soy puntilloso en el ejercicio de mi autoridad y que soy capaz de reconocer ante mis hijos que me he equivocado. Te dije que escribieras en cuanto te hubieras establecido mínimamente. Pero tardaste mucho, no debiste tomar mis palabras tan literalmente, sobre todo sabiendo cómo se angustia y preocupa tu buena madre» (MEGA, III/1: 290; MEW, 40: 616).

[63] Emilie, la hermana Marx nacida en 1822, se casó en 1859 con el inspector de obras hidráulicas Johann Jacob Conradi.

[64] Como ya hemos mencionado, Karl era un estudiante por encima de la media, pero en ningún caso excelente. Edgar von Westphalen sacaba mejores notas, y, a juzgar por el boletín de calificaciones de bachillerato, también era bastante más aplicado.

[65] Estos hijos de campesinos solían ser algo mayores (en la clase de último curso de bachillerato de Marx, los dos alumnos mayores tenían 24 y 27 años) (Monz, 1973: 299) y solían asimismo sacar peores notas que el resto de los alumnos. Eran buena gente, pero muy toscos. Recibían una beca de la Iglesia y entraban en el seminario al acabar el bachillerato para formarse como sacerdotes. Once de los compañeros de clase de Marx acabaron siendo sacerdotes católicos.

[66] Kiehnbaum (2013) sospecha que no pone Kleinerz sino Reinarzt. Logró dar con un tal Franz Anton Reinarzt (1813-1887) que fue al instituto en Colonia y empezó a estudiar medicina en Berlín en octubre de 1837, pero cuando se escribieron las cartas



mencionadas aún no se había doctorado. Hasta ahora nadie ha podido demostrar la existencia de relación alguna entre Marx y este tal Reinartz.

[67] Ya Grünberg (1925: 429-430) menciona esta carta, pero confundió al oficial Grach con otro de los compañeros de Marx, Emmerich Grach (error que corrigió posteriormente en 1926: 239). Auguste Cornu cometió el mismo error (1954: 60) cuando señaló, sin citar fuente alguna, que Marx había tenido relación con Emmerich Grach.

[68] El 10 de diciembre de 1835, el Parlamento alemán prohibió en Fráncfort la edición y difusión de los escritos de los autores de la Joven Alemania. Se mencionaba por su nombre a Heinrich Heine, Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Ludolph Wienbarg y Theodor Mundt (Ludwig Börne formaba parte del grupo, pero se les olvidó por las prisas). La prohibición se justificó alegando que era «literatura de entretenimiento, que ataca sin piedad a la religión cristiana, y critica la situación social minando la buena educación y la decencia» (Miruss, 1848: 397).

[69] Büchner se acabó distanciando de la Joven Alemania, pero apreciaba a Gutzkow, pese a las diferencias que había entre ellos. «En su esfera, Gutzkow ha luchado valientemente por la libertad», escribió Büchner el 1 de enero de 1836 a sus padres. Sobre su propia relación con la Joven Alemania, les comentaba: «No pertenezco en modo alguno al grupo que denominan Joven Alemania: el partido literario de Gutzkow y Heine. Sólo quien no entienda en absoluto las relaciones sociales en las que nos movemos podría hacer creer a la gente que, gracias a la literatura, lograremos dar un vuelco total a nuestras ideas sociales y religiosas» (Büchner, 1988: 313).

[70] El artículo de Marx, «Die Rhein-Mosel Zeitung als Großinquisitor», se publicó el 12 de marzo de 1843 en el periódico *Rheinische Zeitung* (MEGA, I/1: 360-362; MEW, 40: 431-433).

## II

### Ruptura y primera crisis

Marx empezó a estudiar en la Universidad de Bonn en el semestre de invierno del curso 1835-1836. Un año después se trasladó a la de Berlín, donde pasó cinco años lejos de su prometida, Jenny von Westphalen. Estudió derecho tanto en Bonn como en Berlín, aunque lo que le interesaba realmente era la literatura. Escribió poemas, fragmentos de una novela satírica y de una obra de teatro, e intentó encontrar un editor que quisiera publicar sus obras. Sin embargo, en el verano de 1837 sus veleidades literarias parecieron disminuir, y en el otoño de ese mismo año se sumió en una intensa crisis intelectual y emocional. Tuvo graves desacuerdos con su padre respecto a su carrera y su futuro. A principios de 1838 empeoró el estado de salud del padre, que murió en mayo, poco después de la última visita de su hijo. Tras su fallecimiento Karl perdió su principal punto de referencia familiar, pero halló en la filosofía de Hegel la base de una nueva orientación intelectual.

Conservamos pocos textos de la época de estudiante universitario de Marx. La primera (y única) carta suya de aquellos años que tenemos es del 10 de noviembre de 1837, cuando ya llevaba más de un año viviendo en Berlín. Es la fuente que se suele analizar para averiguar los temas que le interesaron en su primer año en la ciudad. La carta documenta la crisis de este joven de diecinueve años, un aspecto que no se ha tenido muy en cuenta en la literatura especializada. Además de la epístola conservamos algunos poemas y bocetos literarios suyos, la mayoría redactados en los años 1835 y 1836, aunque el último es de 1837. El primer texto científico de Marx que conservamos es su tesis doctoral, depositada incompleta en el año 1841. Aparte de las actas universitarias, podemos usar como fuentes de la época de Karl en Bonn y Berlín las cartas que le escribió su padre. Sin embargo, pese a esta escasez de información, en la mayoría de las biografías se hacen descripciones muy plásticas de su vida de estudiante, incluido el episodio de un supuesto duelo en el que le habrían herido en la

cabeza. Muchas de estas detalladas descripciones son producto de la fantasía de los biógrafos, no del análisis de los pocos datos de los que disponemos.

## 1. Interludio en Bonn

Unas tres semanas después de haber recibido sus calificaciones finales de bachillerato –en la fiesta de fin de curso celebrada el 27 de septiembre de 1835–, Marx emprendió viaje a Bonn, donde pensaba estudiar derecho. Se matriculó el 17 de octubre y, en el formulario de solicitud de asistencia a las clases, figura como *studiosus iuris et cameralium* (Lange, 1983: 186, 221). En los siglos XVIII y XIX los estudios de *Kameralistik* incluían economía, contabilidad y administración pública, es decir, la formación que precisaba todo alto funcionario. La familia eligió Bonn por razones obvias, después de todo era la ciudad prusiana más cercana a Tréveris; ocho compañeros de bachillerato de Marx acabaron estudiando en Bonn<sup>[1]</sup>. Desconocemos la fecha exacta de su partida y tampoco sabemos con qué medios contaba. Tenía diecisiete años y probablemente fuera el primer viaje que hacía sin sus padres. Puede que fuera su primer viaje en general, la primera vez que se alejaba del entorno inmediato de Tréveris.

### *La vida de estudiante a principios del siglo XIX*

Marx fue estudiante universitario durante seis años. Existen diferencias significativas entre la vida estudiantil de entonces y la de ahora. Lo más llamativo para nosotros hoy quizá sea la ausencia de profesoras y de estudiantes femeninas: las universidades eran instituciones sólo para hombres, y así seguiría siendo durante bastante tiempo. Las mujeres suizas obtuvieron la venia para matricularse en la Universidad de Zúrich en la década de 1860, pero ninguna mujer accedió a universidades alemanas hasta finales del siglo XIX, momento en el que se las empezó a admitir de forma regular. En Prusia esto no ocurrió hasta 1908. Existía otra diferencia importante: no es ya que hubiera menos estudiantes que hoy en cifras absolutas, estudiaba un porcentaje de la población mucho menor que en la

actualidad. En 1840 había en Alemania unos doce mil estudiantes, aproximadamente un 0,4 por 100 de la población total (Ringer, 2004: 202). En comparación, a finales de 2016 cursaban estudios superiores en Alemania unos 2,8 millones de alumnos, lo que suponía en torno al 3,4 por 100 de la población total. Dicho de otra forma: mientras que en 1840 estudiaba 1 de cada 250 habitantes, en la actualidad lo hace 1 de cada 29. A diferencia de lo que ocurre hoy, las universidades no eran instituciones de masas, y acabar una carrera prácticamente garantizaba un buen puesto de trabajo, aunque ya en el siglo XIX hubo un exceso de titulados. La tercera diferencia fundamental es que entonces, mucho más que ahora, los estudiantes procedían de las clases sociales acomodadas: eran nobles o burgueses. Había algún estudiante de familia de artesanos y prácticamente ninguno que procediera de la clase obrera. La mayoría pertenecían al 10 o 15 por 100 de familias más ricas del país y tenían dinero para gastar, lo que los convirtió en un elemento importante de la economía, sobre todo en las pequeñas ciudades universitarias. Se los respetaba, pero no siempre se los apreciaba.

Las condiciones de vida de los estudiantes también eran muy distintas a las de hoy. La mayoría carecía de vivienda y solían subarrendar habitaciones en casa de familias de artesanos o de viudas. Para los caseros la percepción del alquiler suponía un gran alivio económico. A menudo el estudiante se quedaba con la mejor habitación de la casa, y el acuerdo incluía la prestación de pequeños servicios que se abonaban aparte, como el lavado de la ropa, el encargo de recados o incluso la preparación de comidas para los huéspedes<sup>[2]</sup>. Como además de tener dinero los estudiantes, debido a su origen familiar y a su relación con profesores que solían pertenecer a la clase alta local, estaban mucho mejor situados en la jerarquía social que los caseros, comerciantes y posaderos con los que entraban en contacto, en general se los trataba con respeto. La mayoría se había criado en casas con servicio doméstico (en casa de Karl hubo al menos dos «criadas») y se comportaban como «señores». A ello había que añadir su vanidad intelectual: se sentían muy por encima de los «filisteos» (es decir el ciudadano normal, el artesano, el comerciante) y, por supuesto, del pueblo (la «plebe»).

Normalmente se podía reconocer (y se quería que se reconociera) la posición social de una persona por la ropa que vestía, de manera que llevar

una vida acorde con su rango no les salía barato a los estudiantes. Ya en tiempos de Bonn, el padre de Karl se quejaba de los muchos gastos que tenía que sufragar, y en Berlín llegaron a demandar a Karl por haber contraído deudas, como figura en sus calificaciones universitarias finales (Lange, 1983: 192). Es de suponer que la mayoría del gasto se debiera a la ropa. La levita que viste Marx en el único retrato de su época de Bonn que conservamos parece cara.

Para la mayoría de los estudiantes, los años de universidad eran la primera fase de su vida en la que no estaban bajo el control directo de unos padres que, en el siglo XIX, se comportaban de forma mucho más autoritaria. Eran unos años de libertad que aprovechaban a conciencia, bebiendo hasta tarde en las tabernas que abandonaban cantando. Armaban bulla por las calles de vuelta a casa, y, en ocasiones, participaban en pequeñas escaramuzas con otros grupos de estudiantes o incluso con los habitantes de la ciudad. Cuando los ciudadanos tenían quejas porque los jóvenes universitarios habían dejado cuentas sin pagar u ocasionado algún otro perjuicio, debían dirigirse a la universidad, ya que gozaban de un estatus especial (una reminiscencia del orden feudal) y no respondían ante la justicia ordinaria sino ante un juez universitario. Las universidades tenían jurisdicción propia y contaban incluso con una especie de policía judicial compuesta por los bedeles o *Pedellen*, que en aquella época no eran conserjes, como se suele creer hoy, sino algo parecido a alguaciles o ayudantes de la policía. Recorrían las tabernas de noche para asegurarse de que los estudiantes se iban a la hora del cierre y se ocupaban de aquellos que armaban lío. De ser necesario, los denunciaban ante el juez universitario, que, no obstante, solía tener bastante consideración con ellos. El régimen de los jueces universitarios se endureció considerablemente en la década de 1830, cuando el gobierno prusiano empezó a sospechar políticamente de todos los estudiantes tras el Festival de Hambach y el asalto a la Torre de vigilancia de Fráncfort. El juez de la Universidad de Bonn, *Friedrich von Salomon* (1790-1861), era conocido más allá de los límites de la ciudad por su severidad. Lo apodaron «Salamandra» e hicieron caricaturas suyas con el aspecto de este animal (cfr. el retrato de Gerhardt, 1926: 75). Karl Marx lo conoció a causa de un asunto bastante inocente.

## *Los estudios de Marx en la Universidad de Bonn*

A mediados de la década de 1830, Bonn contaba con unos escasos catorce mil habitantes y apenas era más grande que Tréveris. Pero tenía una universidad con unos setecientos estudiantes matriculados (Höroldt, 1968: 346), lo que para la época era una cifra considerable. La Universidad de Bonn no tenía solera. Tras las reformas educativas prusianas de 1810, se habían fundado las universidades de Berlín y Breslavia (hoy Wrocław) y, en 1818, le tocó el turno a la de Bonn, que había de acoger a los estudiantes de la nueva provincia de Renania.

Algunos de los primeros profesores eran desconocidos en la época. Entre ellos destacan el filólogo clásico y arqueólogo *Friedrich Gottlieb Welcker* (1784-1868), que había participado como voluntario en las guerras de liberación antinapoleónicas. Fue detenido tras la promulgación de los Decretos de Karlsbad, pero después le permitieron seguir con la docencia. Era hermano del famoso especialista en derecho público *Karl Theodor Welcker* (1790-1869), quien enseñaba en Friburgo y publicó con *Karl von Rotteck* (1775-1840), entre 1834 y 1842, la famosa enciclopedia decimonónica alemana *Staatslexikon*, que constaba de quince volúmenes y reproducía el saber político de la época desde un punto de vista liberal. La obra estaba prohibida en Prusia. El por entonces famoso escritor *Ernst Moritz Arndt* (1769-1860), cuyo entusiasta nacionalismo se mezclaba con un profundo odio a judíos y franceses, fue profesor en Bonn a partir de 1818. En 1820, tras la promulgación de los Decretos de Karlsbad (cfr. capítulo I.4), fue suspendido y no lo rehabilitaron hasta 1840, cuando accedió al trono el rey Federico Guillermo IV. No cambió su lugar de residencia en los años en los que se le prohibió enseñar y los estudiantes le trataban con gran respeto, como recuerda en sus memorias el jurista Karl Schorn (1898: 68), que empezó a estudiar en Bonn en el semestre de invierno del curso 1836-1837. También en 1818 contrataron como profesor a *August Wilhelm Schlegel* (1767-1845) quien fue, junto a su hermano *Friedrich Schlegel* (1772-1829), uno de los fundadores del Romanticismo alemán y era toda una celebridad por entonces.

Según el certificado de salida de la universidad, de 1836, Karl se matriculó en Bonn como «Carl Heinrich Marx» (Lange, 1983: 186). Desconocemos si con ello quería honrar al padre, o simplemente le sonaba

«Carl Marx» demasiado prosaico; tras los estudios, en cualquier caso, el «Heinrich» no lo volvería a utilizar más.

Al principio, compartió casa con Christian Hermann Wienebrügge y Wilhelm Kewenig, dos graduados del instituto de Tréveris, que habían acabado el bachillerato un año antes que Marx (Schöncke, 1994: 247; Gockel, 1989: 30).

Cuando Marx llegó a Bonn no escribió a sus padres en un tiempo, y el 8 de noviembre su padre le mandó una carta que denotaba enfado: llevaba más de tres semanas fuera y no había escrito ni una línea (MEGA, III/1: 289). Puede que esas tres semanas fueran las primeras que el joven Karl pasaba sin estar sometido a la vigilancia de sus padres, y debieron pasar muy deprisa. En la respuesta, que no conservamos, Marx describe su nueva vida. Se había hecho amigo rápidamente de Wienebrügge, a quien debe haber descrito muy positivamente en su primera carta. Su padre le felicita por ello en su siguiente misiva, pues es fundamental «tener un amigo, y un amigo muy digno, en la primera etapa importante de la vida». En el instituto de Tréveris recordaban perfectamente a Wienebrügge y felicitaron a Heinrich Marx porque su hijo había entablado amistad con él (*ibid.*: 291).

*Christian Hermann Wienebrügge* había nacido en 1813 y estudió en Bonn filología y filosofía. Según las listas de matriculación, en el primer año él y Marx asistieron juntos a algunos seminarios[3]. Wienebrügge, cinco años mayor y probablemente con más lecturas a sus espaldas, debió impresionar a Marx. Sin embargo, la relación de amistad se enfrió rápidamente. En el siguiente semestre Karl se mudó (Gockel, 1989: 30) con su discípulo del instituto Emmerich Grach (Schöncke, 1994: 251), y nunca se volvió a hablar de Wienebrügge[4].

Una carta de la madre de Karl nos informa sobre las condiciones de higiene de la época. Recomienda a Karl que se asegure de que friegan su cuarto una vez a la semana (evidentemente lo haría su casera) y también que «se lave bien semanalmente, con esponja y jabón» (MEGA, III/1: 292; MEW, 40: 619).

El primer semestre, Karl acometió sus estudios con entusiasmo. Escribió a su padre que pensaba matricularse en nueve asignaturas diferentes, por lo que su progenitor le recomendó que no intentara abarcar demasiado (MEGA, III/1: 290; MEW, 40: 616). De los documentos de inscripción se desprende, efectivamente, que Marx había realizado nueve pagos (que

daban derecho a asistir como oyente y a examinarse con el profesor correspondiente al final del semestre), aunque tres aparecen tachados. Probablemente Marx asistiera a tan pocas clases en estos casos que ni siquiera pudo pedir un certificado de asistencia (Bodsch, 2012: 15).

Como demuestran sus calificaciones finales (Lange, 1983: 186 ss.) del semestre de invierno de 1835-1836, Marx cursó tres asignaturas en la Facultad de Derecho. La de *Eduard Puggé* (1802-1836): «Enciclopedia de la ciencia del derecho» («muy trabajador y atento a las explicaciones»), la de *Eduard Böcking* (1802-1870): «Instituciones» («muy trabajador, presta mucha atención») y la de *Ferdinand Walter* (1794-1879): «Historia del derecho romano» («lo mismo»). También asistió a clases en la Facultad de Filosofía, donde estudió la asignatura impartida por el ya mencionado *Friedrich Gottlieb Welcker*: «Mitología griega y romana» («destaca por su esfuerzo y su atención»), así como la que corría a cargo de *Eduard d'Alton* (1772-1840): «Nueva historia del arte» («trabajador y atento») y, por último, la de August Wilhelm von Schlegel: «Cuestiones en torno a Homero» («trabajador y atento»).

También en el semestre de verano de 1836 pidió Marx ser admitido en más clases de las que cursó (Bodsch, 2012: 17). En sus calificaciones finales se certifica su asistencia a cuatro de ellas: la de Ferdinand Walter, «Historia del derecho alemán» («aplicado»), las de Eduard Puggé, «Derecho internacional europeo» y «Derecho natural» (aunque, «debido a la muerte repentina del profesor Puggé, acaecida el 5 de agosto», no pudo ser evaluado<sup>[5]</sup>); y por último la impartida por Schlegel, «Elegías de Sexto Propercio» («aplicado y atento»).

Aunque Marx estudiaba derecho, no sólo tomaba cursos de esa área; en el siglo XIX era bastante frecuente no limitarse a estudiar una única materia, sino complementarla con otras muy distintas, pues entonces el paso por la universidad aún tenía un carácter formativo. Probablemente hubieran considerado absurda la práctica actual de comprobar semestralmente los progresos de los alumnos por medio de exámenes escritos cuya superación depende exclusivamente de conocimientos aprendidos de memoria.

Gracias a las seis asignaturas jurídicas que estudió en Bonn, Marx adquirió una base sólida y probablemente buenos conocimientos de teoría del derecho, ya que tanto el joven Puggé, con quien Marx cursó tres asignaturas diferentes, como Böcking habían estudiado en Berlín con



*Friedrich Carl von Savigny* (1779-1861) (sobre Böcking cfr. Lenz, 1910, vol. 2.: 384-385). Ambos eran representantes de esa Escuela histórica del derecho fundada por *Gustav von Hugo* (1764-1844) y el propio Savigny, que criticaba el estudio del derecho natural entendido como un conjunto de normas que estaban por encima y al margen del contexto histórico. Savigny creía que el derecho tenía su origen y fundamento en el «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*) y que ningún legislador debía atentar contra él creando normas a partir de los principios del derecho natural. Ferdinand Walter, el tercero de los juristas a cuyas clases asistió Marx, había estudiado con uno de los adversarios de Savigny, *Anton Friedrich Thibaut* (1772-1840), pero, como reconocería en sus memorias, la dura lucha metodológica de las escuelas jurídicas no le entusiasmaba (Walter, 1865: 110). De manera que Marx estudió con dos representantes de la escuela histórica pero no conoció a ninguno de sus críticos. Volveremos sobre este asunto cuando hablemos del tiempo que pasó en la Universidad de Berlín, donde asistió en persona a clases de Savigny.

En la Facultad de Filosofía, Marx tomó más de una asignatura sólo de August Wilhelm Schlegel. *Heinrich Heine* (1797-1856), el célebre poeta y ensayista alemán que más tarde sería amigo de Marx, había estudiado en Bonn durante el curso 1819-1820. Se había mofado de la vanidad de Schlegel, que siempre aparecía en clase vestido a la última moda de París, con guantes de cuero fino, acompañado de un criado de librea que portaba candelabros de plata, permanecía junto a la cátedra y se ocupaba de las velas (Heine, 1835: 418-419). Sin embargo, Schlegel debe haber impresionado a sus oyentes. Como bien dijera Emanuel Geibel (sobre el que volveré en un instante): «El anciano [en 1835 Schlegel tenía 68 años, M. H.] todavía era un hombre ingenioso, versado e inteligente» (Geibel, 1909: 34). A Marx también le impresionó Schlegel. Cursó dos de las asignaturas que impartía y cuatro décadas después, durante una cura que hizo en el balneario de Karlsbad, un periódico local (*Der Sprudel*, 19 de septiembre de 1875) publicó en su sección literaria y de ocio una entrevista con el famoso huésped en la que Marx recordó con agrado aquellas clases. Según el periódico, en la entrevista «Marx regaló a manos llenas el tesoro, rico y bien ordenado, de sus recuerdos». A ellos pertenece esta imagen: «Cuando el Romanticismo entonaba su canto de cisne[6], él era un joven

entusiasta de oscuros rizos sentado a los pies de Schlegel» (citado en Kisch, 1983: 75).

En el invierno de 1835-1836, quizá en las vacaciones de Navidad, Marx viajó a Holanda. Como su madre le preguntó en una carta de febrero/marzo de 1836 si le había gustado su «ciudad natal» (MEGA, III/1: 295), debió visitar Nimega en aquel viaje. Allí vivía aún Martin Presburg, hermano de su madre; sus abuelos ya habían muerto. En el verano de 1835, la hermana de Karl, Sophie, había visitado a sus parientes holandeses en Maastricht, Lieja, Aquisgrán, Nimega y Zaltbommel[7]. Puede que Karl hiciera un recorrido similar. En una carta de febrero/marzo de 1836, sus padres expresan su consternación porque no les había contado que iba a viajar a Holanda. El padre le pregunta, preocupado: «¿No habrás viajado al estilo de los aprendices de artesano?» (MEGA, III/1: 294)[8]. Al parecer, Karl se había acostumbrado rápidamente a obrar a espaldas de sus padres.

### *El «ramillete» de literatos*

La carta enviada por sus padres en febrero/marzo de 1836 es el único testimonio de la época que conservamos en el que se mencionan dos membrecías asumidas por Marx de las que suele hacerse un extenso y detallado uso en las biografías. Heinrich Marx escribió: «Te lo creas o no, tu “ramillete” me gusta más que la taberna» (MEGA, III/1: 293; MEW, 40: 621). De la carta se desprende que el «ramillete» era un círculo de poetas. Heinrich Marx lo aclara cuando se muestra de acuerdo con su hijo en que conviene esperar un poco antes de empezar a editar sus propias obras literarias.

Nicolaevsky y Maenchen-Helfen (1933: 34-35 y 1937: 19-20) se basan en informes policiales, cuya veracidad no se ha podido demostrar, para afirmar que los fundadores de este «grupo poético» eran «los estudiantes Fenner von Fenneberg, que en 1848-1849 fue uno de los revolucionarios más activos primero en Viena y después en Baden, y un tal Biermann de Tréveris», de quien sospechaban ya desde sus años de instituto porque redactaba «poemas que incitaban a la rebelión». Al parecer se trataba de *Johann Michael Birmann*, que había terminado el bachillerato en el instituto de Tréveris en 1832 y fue denunciado como redactor de poemas de

contenido político (Monz, 1973: 128, 133)<sup>[9]</sup> . La policía vigilaba al grupo de poetas, pero sin resultado alguno. Bodsch (2012: 22-23) afirma que Fenneberg y Birmann sólo estudiaron en la Universidad de Bonn hasta el semestre de verano de 1835, lo que significa que se fueron antes de que llegara Marx y no pudieron formar parte del mismo grupo de poetas. Ni siquiera sabemos si el círculo literario fundado por Fenneberg y Birmann siguió existiendo tras su marcha y, de ser así, si era el mismo que frecuentaba Marx. No hay datos al respecto.

Existe otra fuente que hace referencia a este «ramillete» y se cita una y otra vez. Me refiero a las memorias de *Moriz Carrière* (1817-1895), que estudió en Gotinga desde 1836 y más tarde enseñó historia del arte en Múnich. A su círculo de amistades de Gotinga pertenecieron, entre otros, *Karl Ludwig Bernays* (1815-1876), que trabajó con Marx en París en la década de 1840, así como el futuro poeta e historiador de la literatura *Theodor Creizenach* (1818-1877). Carrière señaló respecto de este círculo: «Intercambiábamos correspondencia con Bonn, donde Geibel, Karl Marx – quien posteriormente se convirtió en un famoso agitador y era un pensador inteligente– y Karl Grün habían creado un círculo poético y organizábamos concursos de poesía. [...] Pensamos en publicar un almanaque de las musas [antologías anuales de poemas inéditos] que contuviera los mejores poemas de Gotinga, de Gießen y algunas contribuciones de Bonn» (Carrière, 1914: 167).

En muchas biografías de Marx se da por sentado que Marx, Geibel y Grün eran miembros del «ramillete literario» de Bonn debido a esta afirmación. Teniendo en cuenta la evolución posterior de sus miembros merece la pena examinar el asunto en detalle. *Emanuel Geibel* (1815-1884) se convirtió en uno de los poetas conservadores más queridos por la Casa Real prusiana y *Karl Grün* (1817-1887) acabó siendo uno de los representantes más importantes de ese «verdadero socialismo» contra el que Marx luchó tenazmente.

Gracias a las solicitudes de inscripción del semestre de invierno de 1835-1836 sabemos que Geibel, Grün y Marx asistieron juntos a las clases de Schlegel sobre Homero (Deckert, 1966: 42), pero no tenemos prueba adicional alguna de que pertenecieran al mismo círculo, salvo la observación de Carrière. Ninguno de los tres mencionó jamás esa pertenencia común. Karl Grün, que se había matriculado en Bonn, como

Marx, en octubre de 1835 (Schöncke, 1994: 242), le menciona en una carta dirigida a Moses Hess, fechada el 1 de septiembre de 1845, como «un viejo amigo de la universidad» (Hess, 1959: 138). Pero dado que en 1837 Grün estudiaba en Berlín con Marx no queda claro si se hicieron amigos en Berlín o ya lo eran desde la época de Bonn.

Como bien señala Deckert (1966: 43), la pertenencia al grupo de Emanuel Geibel parece mucho más cuestionable. Geibel se fue de Bonn en la primavera de 1836, es decir, sólo pasó un semestre en Bonn con Marx. En Berlín también estuvieron matriculados a la vez en la universidad, pero Marx no menciona a Geibel, ni Geibel a Marx ni a ningún otro miembro del «ramillete de poetas». Esto último resulta llamativo porque en las cartas enviadas a su madre, Geibel (Geibel, 1909) describe en detalle su estancia en Bonn. Habla de la universidad y de los alojamientos; le cuenta a quién ha visitado y qué impresión le han causado sus tertulios. No omite detalle alguno. No parece muy plausible que no mencionara un círculo de poetas al que perteneciera. Estando ya en Berlín, recuerda en algún lugar sus tiempos de estudiante en Bonn y señala: «Allí estaba prácticamente solo» (Geibel, 1909: 56). Es posible que Carrière se equivocara al redactar sus memorias cuatro décadas después<sup>[10]</sup>, ya que él no formaba parte del grupo poético. Hay otras indicaciones cronológicas dadas por Carrière que parecen cuestionables. Geibel se fue de Bonn en la primavera de 1836 y Marx en el verano de 1836. Como señala el mismo Carrière, Oppenheim y Creizenach llegaron a Gotinga en el otoño de 1836 y, según él, ellos le presentaron a Bernays. Pero Hirsch afirma (2002: 32) que Bernays no se matriculó en Gotinga hasta abril de 1837, de manera que el círculo de Gotinga mencionado por Carrière debió constituirse cuando Geibel y Marx ya se habían ido de Bonn. No sabemos quién escribía a quién, ni cuándo, ni quién rivalizaba con quién. Puede que en 1835-1836 Marx fuera miembro de un círculo literario en Bonn, pero parece bastante improbable que Karl Grün y Emanuel Geibel pertenecieran al mismo.

### *La vida en las tabernas y un presunto duelo*

Tenemos bastante información sobre la «taberna» mencionada por Heinrich Marx. Tras la Revolución de Julio de 1830 se persiguió con ahínco

no sólo a las asociaciones de estudiantes, prohibidas hacía tiempo, sino asimismo a las corporaciones estudiantiles supuestamente apolíticas o «Corps». En Bonn el acoso parece haber sido especialmente intenso[11]. *Heinrich Bürgers* (1820-1878), que estudió allí poco después que Marx y más tarde colaboró estrechamente con él, señala en sus memorias, redactadas en 1876, las consecuencias que tuvo esta persecución: «Los estudiantes se limitaban a hacer vida de taberna en su calidad de miembros de los Corps, que en realidad estaban prohibidos y eran sometidos a una estrecha vigilancia por parte del *Kurator* (el funcionario encargado de los asuntos jurídicos) y los jueces de la universidad» (citado en Kliem, 1970: 68).

Cuando Marx llegó a Bonn, la vida estudiantil se había despolitizado mucho. Se hacía política en laxas agrupaciones de compatriotas, las denominadas «asociaciones lúdicas» (*Tischgesellschaften*) de gentes de una misma región, o en el seno de corporaciones estudiantiles mucho más organizadas: los Corps. En Bonn había entonces tres asociaciones lúdicas: la de los naturales de Tréveris, de Colonia y de Aquisgrán. Había asimismo tres Corps estudiantiles en 1835: el de Renania, el de Westfalia y el de Borussia; a los que se sumó en 1836 el de Sajonia (Kaupp, 1995: 142). Cuando el padre de Marx menciona la «taberna», probablemente estuviera haciendo referencia a la asociación lúdica de Tréveris, que en 1838 (cuando Marx ya se había ido de la ciudad) se convirtió en el Corps Palatia. Los miembros de esta asociación practicaban la esgrima. En la crónica de Palatia del año 1899 se habla de su historia: «Al frente de la asociación de Tréveris había cinco presidentes que ejercían la presidencia por turnos en las “noches de taberna”. Cada semana le tocaba a uno diferente y la visita a la sala de esgrima era obligada» (Palatia, 1899: xi). En una crónica sobre Marx publicada por Czobel en 1934, se hace referencia a una notificación por escrito del profesor Dr. Lenz, quien basándose en las actas del Corps Palatia afirma que, en el semestre de verano de 1836, Marx fue uno de los cinco presidentes de la asociación de Tréveris (Czobel, 1934: 3)[12].

Marx aparece retratado en un dibujo del año 1836 que muestra a los de Tréveris ante la taberna «El corcel blanco» de Godesberg. Es la primera imagen suya de joven que tenemos, la típica imagen que muestra a los estudiantes que se reunían en la taberna (en Gerhardt [1926] se reproducen algunas de estas imágenes). Se hacían por encargo, normalmente los

estudiantes posaban ante un decorado que mostraba un paisaje y a veces sólo se colocaban las cabezas en figuras de pega prefabricadas, de manera que no era necesario que los retratados estuvieran presentes todos a la vez. Esta imagen se imprimía y los retratos se vendían a los estudiantes que aparecían en ellos (Bodsch, 2012: 20).

En el edificio del Corps Palatia se conservaba en la década de 1920 una litografía de la imagen de los de Tréveris. Según Gerhardt (1926: 441-442; nota 226), en 1890 un tal Schneider, magistrado y presidente del Senado de Colonia, apuntó en el reverso los nombres de las personas que aparecen en la imagen, incluido Karl Marx. Schneider pone nombre a cinco compañeros de Marx que cursaron el bachillerato con él: Fuxius, Praetorius, v. Horn, Clemens y Pütz (cfr. Gerhardt, 1926: 442). Tras revisar a fondo las actas de la universidad, Bodsch (2012: 21) constató que un tal Friedrich Schneider, natural de Mayen, se había matriculado en Bonn en el semestre de invierno de 1836-1837 y probablemente fuera el magistrado mencionado por Gerhardt. Sin embargo, Schneider no pudo conocer a Karl Marx, puesto que este ya se había marchado de Bonn. No es fácil, además, identificar a un grupo de personas cincuenta años después, de manera que no tenemos la certeza de que la imagen realmente represente al joven Karl Marx. Quizá el magistrado Schneider dispusiera de una versión impresa de la litografía de la que copió los nombres. La persona representada encaja muy bien con el joven «de negros rizos» del que hablaba el periódico de Karlsbad. En el seno de Palatia se honraba a menudo el recuerdo de los miembros más destacados de Tréveris. En una crónica del Corps publicada en 1913 aparece en un pie de foto: «El hombre que hace gala de la moderación propia de la nobleza, el único vestido con una levita que parece encarnar la elegancia de la asociación, es Karl Marx» (Palatia, 1913: 11-12).

Según Schneider, en la imagen aparece asimismo *Heinrich Rosbach* (1814-1879). Rosbach llevaba estudiando medicina en Bonn desde 1832. Se graduó en 1838 y en 1840 se estableció como médico en Tréveris. Era un pintor entusiasta, de quien conservamos muchos dibujos y acuarelas. Según testimonios de su familia uno de sus dibujos representa al joven Marx en Bonn; se donó en 2017 al Museo municipal Colegiata de San Simeón de Tréveris.

Seguro que al joven Karl le gustaba beber con sus amigos y probablemente no siempre hiciera el camino de vuelta a casa en silencio. En

sus calificaciones finales se menciona una pena de calabozo de un día «por embriaguez y exceso de ruido» (Lange, 1983: 188) impuesta por el ya mencionado juez de la universidad Friedrich von Salomon. Según el registro de los calabozos, Marx se presentó el 16 de junio a las diez de la mañana para pasar veinticuatro horas en el calabozo (Bodsch, 2012: 21). Schorn (1898: 62) afirma que estas estancias en los calabozos de la universidad eran una «fiesta», pues «a los arrestados casi nunca les faltaban visitas para jugar a las cartas, vino ni cerveza», aunque todo eso había que pagarlo, a lo que había que añadir el precio de la comida del mediodía, que llevaban de una posada cercana, y el de la ropa de cama decente. Schorn concluye: «Las penas de calabozo eran un castigo para la bolsa de los padres». Heinrich Bürgers confirma en sus memorias que la vida de estudiante podía salir muy cara. Afirma que en las noches de taberna se convocaba la «junta de la cerveza» para imponer, a quien hablaba en tono «erudito», el correspondiente castigo, que consistía en pagar una ronda de cerveza (citado en Kliem, 1970: 68).

Heinrich Marx habla a menudo en sus cartas de los gastos de su hijo. Karl gastaba mucho dinero, el padre no tenía claro en qué y Karl sólo daba respuestas vagas. En todo caso su padre le envió dinero para que comprara ropa «adecuada» y libros[13]. Al final, Karl debió enviar a casa una especie de confesión. En una carta sin datar de su padre, escrita en mayo o junio de 1836, leemos: «¡Querido Karl! Tu carta, que no he recibido hasta el día 7, ha reforzado mi fe en la rectitud, franqueza e integridad de tu carácter, y eso me importa más que el dinero [...]» (MEGA, III/1: 297). Sin embargo, Karl no debió confesarlo todo. Dos años después, en una carta del 10 de febrero de 1838, Heinrich Marx menciona que había «hecho justicia a la moralidad» de Karl y añade: «En el primer año de tu carrera de derecho [es decir, en el año de Bonn, M. H.] te lo demostré sin reservas cuando no pedí explicaciones sobre un asunto muy oscuro sin tener en cuenta su gravedad» (MEGA, III/1: 328). Y en la carta anterior, del 9 de diciembre de 1837, Heinrich Marx describe a su hijo en los tiempos de Bonn como «el cabecilla sin freno de unos desordenados muchachos» (probablemente aludiera al hecho de que Karl presidía a los de Tréveris) y le recuerda sus desenfrenos. Puede que su necesidad de dinero se explique en parte por los castigos impuestos por la junta de la cerveza, los «gastos de representación» como presidente de la asociación de los de Tréveris —que se traducían en la

necesidad de pagar más de una ronda—, el coste del equipamiento de esgrima y tal vez gamberradas de estudiante por las que luego hubiera que compensar a los afectados.

En una carta de Heinrich Marx que lleva fecha de mayo/junio de 1836 hallamos una afirmación que ha dado lugar a mucha especulación en la literatura especializada: «¿Qué tienen que ver los duelos con la filosofía? Hablas de respeto, de miedo a la opinión pública, pero no sé a qué te refieres. ¡Desde luego no a la opinión de los mejores, y aun así...! Las personas no son coherentes en lugar alguno; no dejes que esa tendencia, qué digo tendencia, no dejes que esa pasión eche raíces, pues al final, podrías privar a tus padres y a ti mismo de sus más hermosas esperanzas» (MEGA, III/1: 297).

La mayoría de los biógrafos deducen que Marx participó en un duelo en 1836 basándose en esta carta. Cuando oímos hablar hoy de un duelo en el siglo XIX tendemos a pensar en pistolas y en un amanecer gris. Pero si Marx realmente se batió en duelo nunca hubiera recurrido a un arma tan poco propia de un estudiante como la pistola. Seguramente hubiera sido un duelo a espada, regido por reglas estrictas, algo muy popular entre los miembros de las asociaciones estudiantiles en los siglos XVIII y XIX. Lo fundamental en estos duelos no era el resultado sino aceptar el reto. En una carta enviada por Marx a sus padres el 10 de noviembre de 1837 afirma que le encantaba la esgrima, pero asegura a su padre que no volverá a practicarla (MEGA, III/1: 16). Sin embargo, Marx siguió siendo un esgrimista entusiasta. Wilhelm Liebknecht (1896: 84-85) señala que, en Londres, en la década de 1850, Marx y él iban a menudo a practicar la esgrima y el tiro con pistola a la «sala de armas» de un emigrado francés donde Karl se encontraba muy a gusto.

En algunas biografías se achaca ese supuesto duelo de Marx a conflictos entre los distintos grupos de estudiantes. Gerhardt informa (1926: 102 ss.) sobre diferencias entre el Corps de Borussia y los de Tréveris, que aún no habían creado su propio corps. Pero estamos hablando de 1837, cuando Marx ya se había ido de Bonn<sup>[14]</sup>, y, además, el conflicto había estallado porque los estudiantes que formaban parte de un corps no aceptaban los retos a duelo de quienes no estaban integrados en una asociación estudiantil porque consideraban que «no podrían dar satisfacción al afrentado».



En la literatura especializada se ha relacionado este posible duelo con otros sucesos. En las calificaciones finales que Marx obtuvo en Bonn el 22 de agosto de 1836, se señala: «Portaba armas prohibidas en Colonia. La investigación sigue suspendida.» (Lange, 1983: 188). No se explica de qué armas se trataba ni tampoco si el asunto tuvo algo que ver con un duelo, pero eso no ha evitado que una serie de biógrafos plantearan las especulaciones más increíbles[15].

En las últimas décadas hemos averiguado algo más sobre los incidentes de Colonia, pero estos datos no se han incluido en ninguna biografía publicada desde entonces. De las actas del juez de la universidad berlinesa se desprende que, según el «real procurador en jefe» de Colonia, que finalmente formuló una acusación contra Marx en mayo de 1838 (cuando ya llevaba un tiempo estudiando en Berlín), portaba un bastón de estoque con el que uno de sus acompañantes había herido durante una confrontación a una persona no implicada en el asunto. Marx fue condenado a una multa de 20 táleros (Kossack, 1978: 105). De manera que el incidente de Colonia no tuvo nada que ver con un duelo, fue más bien una pelea callejera cuyas causas desconocemos.

De la citada carta del padre de Marx se desprende que Karl defendía los duelos estableciendo paralelismos con la argumentación filosófica. Quizá se refería a que, así como había que defender con argumentos las propias posturas filosóficas, convenía defender el honor aceptando los retos a duelo, una actitud que encaja muy bien con la mentalidad de los estudiantes de la época. Puede que, en la carta perdida de Marx, este reconociera haber participado en un duelo, pero no sabemos si realmente se vio involucrado en uno. No hay prueba alguna de que fuera herido en un suceso de este tipo ni de que participara en un duelo a pistolas. En todo caso, Marx cambió de opinión sobre los duelos. Cuando en 1858 retaron a *Ferdinand Lassalle* (1825-1864) y pidió consejo a Marx, este le hizo explícita su repulsa (MEGA, III/9: 168-169; MEW, 29: 562-563).

El 1 de julio de 1836 Heinrich Marx escribió una carta a la universidad en la que reiteraba que su hijo tenía su «permiso» para marcharse: «Es mi voluntad que curse el próximo semestre en la Universidad de Berlín» (MEGA, III/1: 299). Esta carta ha dado lugar a la hipótesis de que Heinrich Marx quería acabar con el desenfreno de su hijo en Bonn –penas de calabozo por embriaguez, gastos excesivos, un duelo– enviándole a Berlín,

donde estaría mucho más controlado (p. ej. Cornu, 1954: 67; McLellan, 1974: 26; Gabriel, 2011: 23 o Sperber, 2013: 51). Teniendo en cuenta el tono de las cartas del padre, no parece que Heinrich Marx fuera el tipo de progenitor que hubiera mandado a su hijo a Berlín en contra de su voluntad. Además, conviene no pasar por alto que la marcha a esta ciudad se había planificado mucho antes del final del semestre de verano. En la carta de febrero/marzo Heinrich Marx ya escribe a su hijo que, si las asignaturas de historia natural se enseñan tan mal en Bonn, hace muy bien «en ir a estudiarlas a Berlín» (MEGA, III/1: 293). El hecho de que mencione el viaje a Berlín tan de pasada en esta misiva sugiere que debieron planearlo incluso antes de febrero/marzo de 1836. Como el padre no habla del asunto en la carta anterior, de noviembre de 1835, cabe suponer que el traslado a Berlín estuvo previsto desde que empezó la carrera. Karl estudiaría el primer año en Bonn, que estaba más cerca y era una ciudad más barata, y luego se trasladaría a Berlín para acabar sus estudios en la mejor universidad de Prusia.

## 2. Jenny von Westphalen

Karl volvió a Tréveris antes de trasladarse a Berlín; en la mayor parte de la literatura especializada se afirma que fue entonces cuando se declaró a Jenny von Westphalen en secreto.

### *Infancia y juventud*

Jenny nació el 12 de febrero de 1814 en Salzwedel y la bautizaron con los nombres Johanna Bertha Julie Jenny. Era la primogénita de Ludwig von Westphalen y su segunda esposa, Caroline. La llamaban Jenny, nombre que recordaba al de su abuela Jeannie Wishart, a la que nunca llegó a conocer porque murió en 1811. Tampoco debía acordarse en absoluto de Salzwedel, pues sólo tenía dos años cuando sus padres se mudaron a Tréveris, donde el gobierno prusiano había destinado a su progenitor. Jenny creció en Tréveris junto a su medio hermano Karl, nacido en 1803, su hermana Laura, nacida en 1817 (aunque murió en 1822) y su hermano Edgar, nacido en 1819. Una

hermana de su madre también vivía en la casa, y disponían de servicio como todas las familias de la alta burguesía de la época. Está probado que en 1818 tenían dos «criadas» a su servicio (Limmroth, 2014: 42).

Como mencionaba en el capítulo anterior, Ludwig von Westphalen ganaba mil ochocientos táleros al año, el salario más alto de todos los funcionarios del gobierno que ocupaban un cargo similar. Sin embargo, no sólo debía atender a las necesidades de una casa grande, también tenía que saldar las deudas contraídas por la compra de tierras y pagar una renta vitalicia a su hermano mayor, Heinrich. Su situación financiera era delicada, lo que explica la agitación que suscitó en la familia, en la década de 1820, la posibilidad de recibir una buena herencia que al final nunca llegaron a percibir (Monz, 1973d: 20-21).

### Árbol genealógico de Jenny von Westphalen y sus hermanos\*



\* Según Mohn (1973: 321 ss.) y Wilcke (1983: 764, 777-778).

\*\* Sophie Heubel era prima en segundo grado de su esposo (Limmroth, 2014: 31).

Jenny mantuvo una estrecha relación con su hermano pequeño Edgar durante toda su vida. Sin embargo, las relaciones con sus medio hermanos, los hijos del primer matrimonio de Ludwig von Westphalen, fueron variables. Su relación con Karl, que se mudó con ellos a Tréveris donde

crecieron juntos, también parece haber sido buena hasta la muerte de este en 1840; Karl Marx fue asimismo amigo suyo (cfr. capítulo anterior). La relación con Ferdinand, el primogénito del primer matrimonio de su padre, fue difícil a veces[16]. En 1816, cuando la familia se mudó a Tréveris, Ferdinand se quedó en Salzwedel para acabar el bachillerato. Posteriormente estudió en la Universidad de Halle. Visitó Tréveris por primera vez en 1819, y las relaciones parece que eran buenas. Pero, tras una segunda visita que hizo en 1820, habla de su madrastra con cierto desagrado «por sus puntos de vista y aptitudes tan distintas a las suyas [las de su padre Ludwig, M. H.]». Criticaba sobre todo la educación que daba a sus hijos. «Como madre se rige por el principio de dejar a sus queridos hijos hacer lo que quieran. Los alaba, aunque cometan estúpidas pillerías» (*Lebenserinnerungen*, citado en Gemkow, 2008: 511).

Cuando en 1821 la hija mayor de Ludwig, Lisette, se casó con Adolph von Krosigk, Ludwig y Karl viajaron a Hohenerxleben. Caroline, la esposa de Ludwig, y su hija de siete años, Jenny, se quedaron en casa. Sabemos que Ludwig y Karl estuvieron presentes en la boda gracias a la biografía de Lisette, redactada por su hija Anna (Krosigk, 1973: 50). Limmroth (2014: 49) menciona que Gemkow hablaba de una carta inédita de la que se desprendería que Caroline y Jenny no fueron invitadas por deseo expreso de Ferdinand.

A Ferdinand le gustaba cada vez menos su madrastra burguesa. En una carta enviada a su prometida, Louise de Florencourt, el 1 de diciembre de 1829, la describe como «una persona repelente» (citado en Gemkow, 2008: 511). Él, en cambio, no parecía desagradar a Caroline, que le siguió escribiendo hasta poco antes de su propia muerte, acaecida en 1856[17]. Ferdinand hizo carrera tras la muerte de su padre. Durante el periodo reaccionario que siguió al fracaso de la Revolución de 1848-1849, llegó a ser ministro del Interior en Prusia y nunca dejó de considerar a su madrastra una mácula. Cuando en 1859 publicó los documentos de su padre sobre las campañas del duque Ferdinand durante la Guerra de los Siete Años, escribió a modo de introducción una pequeña historia de la familia en la que no menciona ni el segundo matrimonio de su padre ni a los hijos nacidos de estas segundas nupcias[18]. Puede que a su animadversión contra su madrastra burguesa se sumara, ya por entonces, el disgusto que le provocó el matrimonio de Jenny y Karl Marx, quien era considerado en Prusia un

cabecilla peligroso tras la Revolución de 1848-1849: un parentesco poco deseable para un conservador ministro del Interior.

No sabemos si Jenny fue al colegio. El instituto de enseñanza secundaria donde estudiaban Edgar y Karl era sólo para varones, algo habitual en la época. Puede que asistiera a alguno de los colegios para señoritas que había en Tréveris (Monz, 1973: 344). En cualquier caso, la madre de Jenny estaba muy satisfecha con su evolución. El 9 de febrero de 1827 escribió a su primo, el editor y librero Friedrich Perthes: «Mi hija mayor, Jenny, cumple trece años el lunes; es hermosa en cuerpo y alma, es la alegría de la casa» (Monz, 1973d: 23).

Jenny había recibido en casa de sus padres una formación mucho más completa de lo que era habitual por entonces en el caso de las mujeres burguesas. En una carta que escribió Karl von Westphalen a su hermano Ferdinand el 11 de febrero de 1836 (reproducida en Gemkow, 2008: 514), le informa de que Jenny estaba recibiendo clases de inglés de un profesor particular llamado Thornton, que no hablaba alemán, sólo francés, de manera que traducían del inglés al francés. Jenny leía muchos libros en francés que obtenía en un círculo de lectores. Karl afirmaba, además, que Ludwig von Westphalen les informaba al volver del Casino, por la noche, de todas las novedades que publicaban los periódicos. El padre de Jenny también debió influir en la formación de Karl Marx. La pareja sintió pasión por Shakespeare el resto de sus vidas y puede que, gracias a Ludwig, ambos se interesaran desde muy jóvenes por la evolución social y política. Según Krosigk (1957: 709), en la década de 1830 Jenny defendía a la Joven Alemania, un grupo de escritores cuyas obras fueron prohibidas por el Parlamento alemán en diciembre de 1835. Aunque nada más apoye esta afirmación[19], es bastante plausible teniendo en cuenta lo que sabemos sobre el entorno de la joven.

Las hijas de buena familia solían asistir a su primer baile a los dieciséis o diecisiete años, introduciéndose así en la «alta» sociedad y en el mercado matrimonial. El aspecto de Jenny en su primer baile dejó huella. Cuando ya hacía veinte años que se había marchado de Tréveris, la ciudad seguía recordando a su «reina del baile»[20]. Representaba el ideal de belleza de la época, con su pelo castaño, sus ojos marrones y su estupenda figura, de manera que, aunque su dote no fuera nada extraordinaria, tenía muchas posibilidades de éxito. Lo decisivo en el caso de una joven eran la belleza y

el recato. En un retrato pintado probablemente en 1832, aparece vistiendo un traje verde muy escotado, que deja los hombros al aire. Es un vestido a la moda Biedermeier, igual que el peinado. Lleva al cuello una larga banda oscura que contrasta con el vestido; Angelika Limmroth (2014: 257) ha señalado que probablemente sea una cinta de la que pendía una pequeña lupa para leer, un accesorio de moda entonces y símbolo de toda persona leída[21]. Ferdinand, el medio hermano de Jenny, habló del retrato que había visto durante una visita en el año 1834: «Jenny era una chica guapa y su belleza se veía realzada por el encanto de la juventud. Tenía un rostro expresivo, un entendimiento claro y un carácter enérgico, lo que la situaba por encima de la mayoría de las chicas de su edad» (citado en Gemkow, 2008: 512).

A Jenny no la faltaron pretendientes, como no podía ser de otra manera. Sabemos, gracias a las memorias de Ferdinand (*ibid.*) y a las cartas de Ferdinand y de su esposa Louise estudiadas por Monz (1973d), que Jenny se había comprometido a los diecisiete años con un teniente segundo once años mayor que ella: *Karl von Pannewitz* (1803-1856), destinado en Tréveris con su regimiento en 1830 (Monz, 1973d: 29-30). Pannewitz era pariente lejano de la madre de la primera esposa de Ludwig von Westphalen, Lisette von Veltheim (Monz, 1973: 345, nota 10), pero Jenny debió darse cuenta rápidamente de que no congeniaba con él. Rompió el compromiso al poco tiempo, y de una carta enviada a Louise se desprende que la habían disgustado su «falta de conocimientos y de curiosidad» (citado en Monz, 1973d: 30)[22]. En 1831 Pannewitz fue trasladado a otra ciudad y lo más probable es que Jenny nunca se volviera a cruzar con él. Por aquel entonces los compromisos y matrimonios eran acontecimientos familiares importantes, y los padres solían tener mucho que decir al respecto. Pero parece que fue Jenny misma quien decidió comprometerse primero y deshacer el compromiso después, lo que constituye un buen ejemplo tanto de su «carácter enérgico», mencionado por Ferdinand, como del talante liberal que imperaba en la casa.

### *El compromiso con Karl*

Karl Marx conocía a Edgar, el hermano de Jenny, al menos desde 1830, cuando ambos empezaron juntos el tercer año de secundaria. Debieron hacerse amigos rápidamente. Como ya mencioné en el capítulo anterior, en su vejez Edgar afirmaba haber pasado la juventud en casa de los Marx (Gemkow, 2008: 507, nota 33). Puede que Jenny estuviera presente durante alguno de esos largos paseos, en los que hablaban de literatura y de política, mencionados por Karl en la dedicatoria de su tesis doctoral. Posteriormente, Jenny escribió sobre su relación con Edgar: «Fue mi ideal de niñez y juventud, mi querido y único compañero. Dependía de él en cuerpo y alma» (carta del 25 de mayo de 1865, Hecker y Limmroth, 2014: 372).

En los primeros años de amistad entre Karl y Edgar probablemente la diferencia de edad de Jenny desempeñara un papel destacado. Cuando en 1831 estuvo prometida un breve espacio de tiempo, ella tenía diecisiete años, y Karl, trece. Pero unos años después esta diferencia de edad fue perdiendo importancia. La versión más aceptada, tanto en las biografías de Karl como en las de Jenny, es que se comprometieron en secreto en el verano/otoño de 1836. Angelika Limmroth señala, en la biografía de Jenny Marx más completa escrita hasta ahora: «Cuando Karl había pasado un año en Bonn y volvió a Tréveris en el verano de 1836, el enamoramiento fue fulminante: la amistad juvenil se transformó en un amor tormentoso» (Limmroth, 2014: 60). En MEGA (III/1: 729) también se afirma que el compromiso había surgido durante «las vacaciones de otoño de 1836». Es evidente que Karl y Jenny se comprometieron, como tarde, en el verano de 1836, porque a partir de esa fecha Heinrich Marx (a quien habían confiado su secreto) empieza a hablar de Jenny y del compromiso en sus cartas. Heinrich recomienda a su hijo acabar rápidamente sus estudios en vista de las responsabilidades que ha asumido.

Lo que no está claro es que *no* se comprometieran antes del verano/otoño de 1836. La única vez que Karl Marx se pronuncia sobre el momento de su compromiso es en una carta dirigida a Arnold Ruge en 1843: «Ya llevo comprometido más de siete años» (MEGA, III/1: 44; MEW, 27: 417). Si en marzo de 1843 Marx llevaba comprometido más de siete años, debieron hacerse novios antes de marzo de 1836, es decir, suponiendo que Karl y Jenny no se vieran en secreto cuando él se fue de la ciudad, la pareja debió comprometerse en septiembre u octubre de 1835. En un libro de recuerdos sobre su padre que Eleanor publicó en 1895, leemos: «Karl y Jenny jugaban

juntos de niños. Luego el joven y la doncella se comprometieron cuando él tenía diecisiete años y ella veintiuno. Marx la cortejó durante siete años, como Jacob a Raquel, antes de poder llevársela a casa[23] » (E. Marx, 1895: 249). Jenny cumplió veintidós años el 12 de febrero de 1836. Si se comprometió con Karl a los veintiún años, tuvo que hacerlo antes de febrero de 1836. Si se hubieran hecho novios en octubre de 1835, poco antes de partir Karl de Tréveris, aún no habrían pasado ocho años cuando se casaron en junio de 1843 y la afirmación de que estuvieron comprometidos siete años seguiría siendo correcta. En otro texto de Eleanor, más extenso y publicado dos años después, se vuelve a mencionar que Karl tenía diecisiete años cuando se comprometió con Jenny, pero la autora añade que los padres aceptaron la situación cuando tenía dieciocho (E. Marx, 1897-1898: 237-238).

Si aceptamos estas indicaciones directas de Karl y de Eleanor Marx sobre el momento del compromiso, en el verano de 1836 Karl y Jenny llevaban siendo novios en secreto desde hacía casi un año. Creo que lo más probable es que se comprometieran en las escasas tres semanas transcurridas entre las pruebas orales de los exámenes finales de bachillerato y la partida de Marx de Tréveris. Ya habían pasado los nervios de los exámenes y se acercaba la fecha en la que esta pareja de amigos de juventud tendría que separarse por primera vez durante largo tiempo. Seguramente ninguno de los dos sabría cómo evolucionarían los sentimientos del otro. Existía la posibilidad de que Jenny conociera a alguien en los bailes organizados durante el invierno, y Marx podía encontrar a otra mujer en una ciudad desconocida. Puede que la despedida los asustara y provocara el compromiso.

No sabemos si la pareja pudo intercambiar cartas en secreto durante el primer año. Es posible que el viaje de Karl a Holanda en el invierno de 1835-1836, del que únicamente sabemos lo que aparece en las cartas de sus padres, en realidad fuera un encuentro secreto con Jenny. En todo caso volvieron a pasar unas semanas juntos en el verano de 1836[24] y pudieron comprobar el estado de su historia de amor. Sólo habían cumplido un año más, pero todo era distinto. Cuando Karl se fue de Tréveris en 1835 era un bachiller recién salido del horno, mientras que Jenny ya era una mujer joven. Probablemente el año pasado en Bonn hiciera a Karl más independiente y abordó a Jenny de otra manera. En cualquier caso, ese verano su relación parece haberse hecho más intensa. Cuando Karl Marx



pasa revista a los sucesos del año anterior en la famosa carta dirigida a su padre el 10 de noviembre de 1837, señala respecto de su partida de Tréveris en octubre de 1836: «Cuando partí se había abierto un mundo nuevo para mí, el mundo del amor [...]» (MEGA, III/1: 10; MEW, 40: 4).

La primera persona a la que confesaron su secreto (aunque tal vez lo descubriera él mismo) fue al padre de Karl. Según Eleanor, «la cosa llegó a ponerse bastante fea». «Mi padre –escribe Eleanor en referencia a Karl– solía decir que se puso como un auténtico Orlando furioso» (E. Marx, 1897-1898: 238)[\[25\]](#). Pero como se desprende de las cartas de Heinrich Marx, no tardó mucho en aceptar el compromiso y, además, guardó el secreto: no mencionó nada a los padres de Jenny.

Resulta comprensible que Karl y Jenny empezaran manteniendo en secreto su relación, pues atentaba contra las convenciones de su tiempo. Pero el problema no era, como se lee con frecuencia, que existiera una enorme diferencia social entre la familia de Jenny y la de Karl, ni que Karl procediera de una familia judía[\[26\]](#). De hecho, esto último probablemente fuera lo menos importante. Antes del surgimiento del antisemitismo racista los judíos conversos, sobre todo los de clase alta, eran aceptados sin problemas en sociedad[\[27\]](#). Tampoco era demasiado relevante que Jenny procediera de una familia noble y Karl no. Los Westphalen se habían introducido recientemente en la baja aristocracia por servicios prestados a la Corona. Ludwig no era en modo alguno un «barón», incluso se había casado en segundas nupcias con una «burguesa». Además, Heinrich Marx era uno de los ciudadanos más destacados de Tréveris. La posición social de ambos padres era bastante parecida y, en lo que se refiere a las fortunas familiares, los Westphalen pasaban por una situación difícil. Cuando Ludwig pidió la jubilación en 1834 por motivos de salud, obtuvo una pensión de mil ciento veinticinco táleros anuales, a lo que había que sumar la percepción de un pequeño interés a cuenta de un legado escocés (Gemkow, 2008: 513), mientras que Heinrich Marx ingresaba unos mil quinientos táleros al año (Herres, 1990: 197).

Lo que resultaba difícil de asumir era la diferencia de edad entre Karl y Jenny y el incierto futuro profesional de Karl. En la familia ideal burguesa de la época, era el hombre quien debía ejercer una profesión en consonancia con su rango y ganar el dinero que requería su estatus social. La mujer cuidaba del hogar y criaba a los hijos. De ahí que fuera bastante corriente,

en el seno de la burguesía, que aquellos hombres que no procedían de familias muy acaudaladas no buscaran novia hasta haber cumplido los veinticinco años o más, cuando habían acabado su formación y ejercían una profesión que les permitiera mantener a una familia (cfr. Hausen, 1988). De manera que los maridos solían sacar seis, siete o hasta diez años a sus esposas. Si Jenny tenía veintiún o veintidós años el candidato socialmente ideal no hubiera sido un estudiante de diecisiete o dieciocho, sino un abogado, un hombre de negocios, un oficial o un funcionario de en torno a los veintisiete o veintiocho años. Marx, por su parte, corría un doble riesgo al comprometerse. Por un lado, no se sabía si completaría su formación universitaria ni cuándo, ni tampoco qué perspectivas profesionales tendría. Por otro lado, al ser un jovencuelo de dieciocho años existía la posibilidad de que ese primer amor no durara mucho. Si Karl rompía el compromiso tres o cuatro años después, ello no afectaría a sus propias expectativas en el mercado matrimonial, pero las posibilidades de Jenny habrían mermado considerablemente. Puede que suene raro a nuestros oídos modernos, pero, como a principios del siglo XIX las mujeres burguesas cultas se casaban entre los diecisiete y los veintidós años, a los veinticinco o veintiséis ya habrían pasado sus mejores años (Hausen, 1988: 96).

Probablemente Heinrich Marx viera todos estos problemas con mayor claridad que su hijo. El 28 de diciembre escribió a Karl, que estaba en Berlín: «He hablado con J[enny] y me hubiera gustado poder tranquilizarla. Hice lo que pude, pero no todo puede arreglarse argumentando. No sabe cómo se tomarán esta relación sus padres y la opinión de los parientes y del mundo en general no es algo negligible. [...] Te ofrece un sacrificio incalculable haciendo gala de una abnegación que la fría razón no puede sino honrar. ¡Ay de ti si alguna vez en tu vida llegas a olvidar esto!» (MEGA, III/1: 303). Aunque vivieron años tormentosos y tuvieron algún que otro problema matrimonial, Jenny y Karl pasaron juntos los siguientes cuarenta y cinco años de su vida, hasta la muerte de Jenny. Su primer aliado fue Heinrich Marx.

### 3. El primer año en Berlín

Cuando Karl dejó Tréveris en octubre de 1836 para dirigirse a la capital prusiana, aún no había ferrocarril y tuvo que viajar en un coche de postas tirado por caballos. El viaje duraba entre cinco y siete días y, además, era caro: aparte de los veinte táleros que costaba el billete de la diligencia, había que dormir por el camino y pagar la manutención (cfr. Miller y Sawadzki, 1956: 14, 213). Los viajeros tenían que cruzar las diversas fronteras que existían entre los estados alemanes, aunque a partir de 1834, tras la creación de la Unión Aduanera de los Estados de Alemania (*Zollverein*), al menos dejaron de pagarse derechos de peaje. Antes de la existencia del ferrocarril, viajar era muy caro y sumamente lento. De ahí que los padres de Karl nunca le visitaran en Berlín y que él mismo probablemente sólo pudiera ir Tréveris una vez mientras duró su estancia allí.

### *La ciudad y las visitas del joven Karl*

Berlín fue la primera gran ciudad en la que vivió Marx, y eso que entonces no sólo tenía muchos menos habitantes que hoy, también era bastante más pequeña de lo que es en el presente. Muchos de los actuales distritos de la ciudad seguían siendo pueblos independientes a principios del siglo XX. La diligencia que hacía el trayecto de Potsdam a Berlín pasaba por las comunidades de Zehlendorf, Steglitz y Schöneberg, que por entonces aún no formaban parte de la ciudad. Lo único que recuerda hoy a estas lindes son los nombres de algunas paradas de metro que acaban en *Tor* [puerta]: Frankfurter Tor, Schlesisches Tor, Kottbusser Tor, Hallesches Tor, Oranienburger Tor. Aún estaban en pie las antiguas murallas con sus puertas, aunque la ciudad, en rápida expansión, ya había crecido más allá de esas «puertas». En 1834 vivían en Berlín unas 265.000 personas y en 1840 ya eran 329.000, un aumento de población de casi un 25 por 100 en seis años. Este significativo crecimiento se debió exclusivamente a la inmigración: la tasa de mortalidad de los niños de pecho era tan elevada que las cifras de población oficiales no subían. A pesar de este rápido incremento de habitantes, Berlín seguía estando a años luz de las grandes capitales europeas: Londres tenía más de 2,2 millones de habitantes (1841) y en París vivían unas novecientas mil personas (1836)[\[28\]](#) .

Cuando Marx llegó a Berlín, la ciudad estaba dejando de ser un lugar residencial de provincias para transformarse en una ciudad industrial. Descendió el número de pequeños talleres artesanales que empleaban a un artesano o dos, y fueron surgiendo nuevos talleres y grandes fábricas (se consideraba «grande» a partir de cincuenta empleados) que contrataban a un proletariado, procedente de familias de artesanos empobrecidos e inmigrantes procedentes del campo, cuyas condiciones de vida eran pésimas. Berlín siempre había sido una ciudad comercial por su situación (el río Spree cruzaba una antigua ruta comercial que abarcaba desde Aquisgrán hasta Königsberg), pero nunca fue especialmente rica.

En el centro de la ciudad se alzaba el enorme palacio de los Hohenzollern, el Stadtschloss, un edificio barroco no demasiado vistoso erigido en los siglos XVII y XVIII. La nobleza prusiana poseía otros palacios en la ciudad. Lo más característico de la población era el alto número de funcionarios y oficiales del ejército destinados allí. En la ciudad misma, ricos y pobres vivían estrechamente unidos, a veces en los mismos edificios, aunque en su interior estuvieran estrictamente separados: la «gente honorable» vivía en la planta baja, en el primer piso (la «planta principal») o el segundo. Los pobres vivían en el sótano o en los pisos superiores, y los más miserables sólo disponían de un pequeño espacio bajo las escaleras o en las buhardillas. En tiempos de Marx aún no había lo que hoy denominamos «casas de construcción antigua»: viviendas enormes de cinco pisos y altos techos. La mayoría de estas casas fueron edificadas a finales del siglo XIX o principios del siglo XX, y para construirlas hubo que demoler las típicas casas de tres pisos de tiempos de Marx. Muchos de los edificios que hoy nos dicen que son del siglo XIX tampoco existían cuando él estudiaba en Berlín. El ayuntamiento de ladrillo rojo fue construido unos treinta años después de su estancia en la ciudad y la catedral de Berlín es de finales del siglo XIX. Cuando Karl llegó a Berlín, muchas calles carecían de adoquines. En 1826 una firma inglesa había inventado la iluminación pública a base de gas, pero sólo se instaló en las calles y plazas principales; el resto hubo de conformarse con quemar aceite para alumbrarse. A partir de las diez de la noche, los serenos recorrían las calles con sus perros y armados con un chuzo.

Los «esquineros» berlineses, hombres con licencia para realizar tareas policiales, eran conocidos en toda Alemania. Su nombre se debía a que

esperaban en las esquinas que alguien los contratara. La farsa de 1833 *Eckensteher Nante im Verhör* [El interrogatorio del esquinero Nante] de *Friedrich Beckmann* (1803-1866) se representaba a menudo, y Nante (Ferdinand Stumpf, que existía de verdad) se convirtió en la esencia del humor popular berlinés.

Dado que el rey de Prusia residía en Berlín, la ciudad contaba con muchos edificios de gobierno y administrativos y, además, gozaba de una intensa vida cultural. Había un teatro de la ópera construido por Federico II (la Staatsoper, que sigue en pie hoy), una orquesta real (predecesora de la actual orquesta estatal [Staatskapelle] de Berlín) que contaba con violinistas y violoncelistas suficientes como para tocar tanto óperas como sinfonías, un cuerpo de ballé, un teatro con capacidad para unas mil cuatrocientas personas y muchos otros teatros públicos y privados. El joven Marx conoció en Berlín al famoso actor *Karl Seydelmann* (1793-1843), que le produjo una honda impresión. Wilhelm Liebknecht señala que, en Londres, la familia Marx solía debatir mucho sobre literatura en sus excursiones dominicales, en las que les gustaba declamar pasajes de Dante Alighieri o de Shakespeare. «Cuando Marx estaba de muy buen humor hacía de Mefisto como Seydelmann. Había visto y oído a Seydelmann siendo estudiante y lo idolatraba: *Fausto* era sin duda su obra favorita» (Liebknecht, 1896: 105).

En Berlín había diversos periódicos aparte de la *Allgemeine Preussische Staatszeitung*, la gaceta estatal general de Prusia publicada por el Gobierno desde 1819 (en 1849 pasó a denominarse *Allgemeine Preussische Zeitung*). Existían otros dos periódicos, fundados en el siglo XVIII, que se convirtieron en diarios en la década de 1820: la *Vossische Zeitung* —en realidad *Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen* [Diario berlinés con privilegio regio para publicar asuntos eruditos y de estado], aunque se lo conocía por el nombre de su antiguo propietario, Christian Friedrich Voß— y *Spenersche Zeitung*. Tras los Decretos de Karlsbad fueron sometidos a una estricta censura, que se agudizó en la década de 1830 a causa del Festival de Hambach. El resultado fue que, ya en la década de 1830, ambos periódicos dejaron de publicar información política (Salomon, 1906: 261 ss., 355-356).

Quien quisiera estar políticamente informado debía recurrir a la prensa extranjera, sobre todo a los periódicos franceses, algo prácticamente

imposible para las clases bajas. Los ciudadanos con interés por la política iban a las confiterías, donde no sólo había pasteles, sino asimismo muchos periódicos alemanes y extranjeros. Allí uno se informaba y podía debatir. El público que acudía era muy diverso, tanto por su condición social como por sus ideas políticas. En las confiterías a las que iba la clase media baja había poca prensa, pero en las visitadas por las clases altas había prensa nacional y extranjera para elegir, y procuraban satisfacer los gustos de su clientela. La confitería Josty estaba enfrente del Palacio Real de Berlín y era un lugar de encuentro para comerciantes, corredores de bolsa y altos funcionarios. En Kranzler, situada en la avenida Unter den Linden, se reunían los ricos aristócratas dandis y los tenientes de la guardia, que intentaban superarse mutuamente a base de esnobismo. Los conservadores de diversas tendencias se encontraban en la confitería Spargnapani, situada asimismo en la avenida Unter den Linden. En cambio, los escritores, artistas y críticos más o menos radicales iban al Café Stehely, situado en la plaza Gendarmenmarkt del centro de Berlín. En su descripción de las confiterías berlinesas, Friedrich Saß (1846: 52 ss.) menciona a algunos de los clientes más famosos del Stehely, como *Eduard Meyen*, *Johann Caspar Schmidt (Max Stirner)* o *Adolf Rutenberg*: todos eran conocidos de Karl Marx. Es de suponer que, cuando estudiaba en Berlín, también pasaría por este establecimiento. Saß no le menciona: cuando escribió su libro hacía tiempo que Karl ya no vivía en Berlín.

La alta burguesía y la nobleza no precisaban de confiterías para reunirse; lo hacían en salones como el de *Rahel Varnhagen* (1771-1833) o formaban parte de asociaciones lúdicas como la *Deutsche Tischgesellschaft* fundada por *Achim von Arnim* (1781-1831) (claramente antisemita, puesto que no admitía ni a judíos bautizados) o la *Gesetzlose Gesellschaft* [Asociación anárquica], que todavía existe y cuyo nombre alude a que la asociación no se dotó de reglas para su funcionamiento. Estas asociaciones recreativas organizaban comidas en las que se debatía y se pronunciaban conferencias.

En el invierno de 1836-1837, cuando Marx empezó a estudiar en Berlín, estaba causando sensación el «caso Laube». *Heinrich Laube* (1806-1884) era un escritor del movimiento de la Joven Alemania, amigo de *Karl Gutzkow*, que en sus artículos de revista se mostraba cada vez más crítico con la Casa Real prusiana y sus aliados, los zares de Rusia. Lo detuvieron en 1834 por verter este tipo de críticas y había pasado varios meses en

prisión preventiva. Fue acusado por *Gustav Adolf von Tzschoppes*, miembro de la Comisión contra Delitos de Demagogia conocido por su celo en el desempeño de su función. A finales de 1836, el Tribunal de Apelación de Berlín condenó a Laube a siete años de cárcel por haber criticado al rey prusiano junto a los zares de Rusia, y por haber pertenecido a una asociación estudiantil en la década de 1820. Sin embargo, personas de alto rango intervinieron en su favor y en 1837 le rebajaron la pena a dieciocho meses, que cumplió en la propiedad del príncipe Puckler-Muskau (Laube, 1875: 351 ss.; Houben, 1906).

Los primeros años que Marx estudió en Berlín coincidieron con los últimos de gobierno del rey prusiano Federico Guillermo III, quien reinaba desde 1797. Cuando empezó su reinado era muy querido, pues era modesto, acabó con la costumbre regia de tener muchas amantes y llevaba una vida familiar de estilo «burgués» con su consorte, Luisa de Mecklemburgo-Strelitz. Pero al final no cumplió su promesa de promulgar una constitución y, en política, se fue haciendo más y más reaccionario. Había ido perdiendo el afecto del pueblo, lo que a su vez avivó la desconfianza del gobierno frente a la población. En las décadas de 1820 y 1830 se vigilaba y perseguía cualquier movimiento de oposición, por pequeño que fuera, así como a cualquiera sospechoso de pertenecer a alguno de ellos. En octubre de 1837 el rey renunció a celebrar públicamente sus cuarenta años en el trono porque se temía que hubiera protestas o desórdenes. Grandes sectores de la población tenían sus esperanzas puestas en el príncipe heredero, cuyo desencanto con la monarquía militar de su padre era conocido. Creían que por fin transformaría Prusia en un Estado liberal con libertades ciudadanas, pero tales esperanzas se vieron frustradas poco después de su acceso al trono en el año 1840.

Cuando Marx llegó a Berlín en octubre de 1836 tenía dieciocho años y probablemente llevara varias cartas de recomendación de su padre en el bolsillo. Estos escritos, redactados por progenitores, parientes cercanos o amigos de los padres, iban dirigidos a conocidos o socios comerciales que daban acceso a los jóvenes estudiantes a los círculos sociales de clase «alta» en una ciudad ajena. Hacían visitas, entregaban las cartas de recomendación y eran invitados, a su vez, a otras casas y otras fiestas en las que podían conocer a personas importantes. No era raro que se establecieran estrechos lazos con algunas de las familias a las que iban dirigidas las cartas de

recomendación y, cuando esto ocurría, ellas mismas se encargaban de informar a los padres del joven sobre su evolución.

De las cartas del padre de Marx se desprende que Karl hizo varias visitas de cortesía a diversos juristas berlineses (carta del 9 de noviembre de 1836, MEGA, III/1: 300). Algunos de ellos estaban muy bien situados, como, por ejemplo, los magistrados y jueces de casación *Johann Peter Esser* (1786-1856) y *Franz Ludwig Jaehnigen* (1801-1866), miembros de la presidencia del Tribunal de Casación de Renania, la máxima instancia judicial que aplicaba el «derecho renano» (basado en el Código Civil de Napoleón) que aún estaba en vigor. Ambos habían sido jueces de la Audiencia Provincial de Tréveris, probablemente Heinrich Marx los conociera entonces. Otro conocido del padre, el consejero Meurin, a quien Karl también visitó, estaba igualmente relacionado con este tribunal: era el encargado de los ingresos por tasas.

Algunos miembros del Tribunal de Casación de Renania, como *Friedrich Karl von Savigny* y *August Wilhelm Heffter* daban clases en la universidad. Marx asistió a una asignatura impartida por Savigny en el semestre de invierno de 1836-1837 y a tres de Heffter en el semestre de verano. En este Tribunal de Casación de Renania estaba pendiente un procedimiento contra Heinrich Marx. La comunidad de Irsch, a la que había defendido en 1832, le había demandado por extralimitarse cuando le concedieron plenos poderes. La demanda se interpuso ante la Audiencia Provincial de Tréveris el 7 de febrero de 1833, y el 12 de junio de 1833 había pasado al Tribunal de Apelación de Colonia, en vista de lo cual Heinrich Marx había presentado un recurso de apelación ante el Tribunal de Casación de Berlín (MEGA, III/1: 729). En el invierno de 1836 las cosas seguían igual. De manera que Heinrich había pedido a su hijo Karl que preguntara al abogado Reinhard, que defendía su caso, y al abogado de la parte contraria, Sandt, qué pasaba con el asunto (carta del 9 de noviembre de 1836, MEGA, III/1: 300). Como diez meses después el tribunal aún no habido tomado ninguna decisión, Heinrich Marx escribió a su hijo que fuera de nuevo a ver a Reinhard para pedirle que acelerara las cosas, aunque fuera a costa del resultado: «Me da igual ganar o perder. Tengo ya bastantes preocupaciones y quiero quitarme esta de la cabeza» (carta del 16 de septiembre de 1837, MEGA, III/1: 319; MEW, 40: 633). Pero todo parecía estar encarrilado,



pues pocos días después, el 23 de septiembre, se dictó sentencia: el tribunal de casación dio la razón a Heinrich Marx (MEGA, III/1: 729).

Cuando puso en contacto a su hijo con los juristas berlineses, Heinrich Marx no pensaba sólo en su proceso pendiente sino, sobre todo, en el futuro profesional del joven. De su carta del 9 de noviembre se desprende que los Jaehnigen y los Esser habían hablado muy bien de Karl (MEGA, III/1: 300). Con la familia Jaehnigen parecen incluso haberse estrechado los vínculos, pues cuando Karl enfermó, en el verano de 1837, la señora Jaehnigen escribió varias veces a Jenny (cfr. la carta de Heinrich Marx del 12-14 de agosto de 1837, MEGA, III/1: 313). Pero al parecer Karl perdió el contacto, pues su padre le recuerda que en el caso de los Jaehnigen «ha perdido mucho» y quizá «podría haber actuado más inteligentemente» (*ibid.*). No sabemos qué pasó exactamente.

El magistrado Esser parecía especialmente importante para la carrera de abogado de Karl, pues también pertenecía a la Immediat-Justiz-Examinations-Kommission encargada de examinar a los juristas que querían ejercer el derecho civil o penal en todo el reino, bien en los grandes tribunales de primera instancia, bien en los de apelación (Kliem, 1988: 31-32). Pero a Karl le repelía hacer carrera pidiendo favores a los contactos de su progenitor (el padre menciona en sus cartas los «inflexibles principios» del hijo, por ejemplo, en MEGA, III/1: 300) y, además, no le tentaba la carrera judicial (cfr. *infra*). Aun así, Esser siempre tuvo muy buena opinión de Karl, quien comenta, en una carta dirigida el 3 de marzo de 1860 a Julius Weber (MEGA, III/10: 345), que Esser le hizo una oferta de trabajo en el verano de 1843, cuando la *Rheinische Zeitung* que dirigía Marx fue prohibida. Durante sus primeros meses en Berlín, Marx no parece haber establecido más relaciones que las facilitadas por su padre. En una carta de noviembre de 1837, en la que recuerda su primer año en Berlín, escribe: «Cuando llegué a Berlín rompí todas mis relaciones anteriores [no sabemos a qué relaciones se refiere, M. H.], hice las pocas visitas que no tenía más remedio que hacer y me sumergí en la ciencia y en el arte» (MEGA, III/1: 10; MEW, 40: 4).

*Hegel y la Universidad de Berlín*

Aunque Berlín era la capital de una Prusia cada vez más poderosa, no contó con una universidad hasta principios del siglo XIX. Los teólogos y funcionarios se formaban en la Universidad de Fráncfort del Óder o en la de Halle, si bien en la Academia de las Ciencias berlinesa, fundada por Gottfried Wilhelm Leibniz en 1700, se realizaban investigaciones científicas. Hacía tiempo que existía el proyecto de crear una universidad en Berlín, pero este no cuajó hasta la derrota prusiana de 1806, cuando los franceses ocuparon Halle y cerraron la universidad. La Universidad de Berlín se fundó en 1809, en el marco del ingente proceso de reforma que siguió a la derrota y se puso en marcha oficialmente en 1810. En 1828 se le impuso el nombre del rey prusiano Friedrich Wilhelm; su actual nombre de Universidad Humboldt (en honor a los hermanos Humboldt) no se utilizó hasta después de la Segunda Guerra Mundial. La universidad estableció su sede donde sigue estando hoy, en un edificio de la avenida Unter den Linden: el Palacio Prinz Heinrich.

En calidad de responsable de la Sección de Culto y Enseñanza Pública del ministerio, *Wilhelm von Humboldt* (1767-1835) se involucró mucho en la fundación de la universidad. También aportaron importantes ideas el filósofo *Johann Gottlieb Fichte* (1762-1814) y el teólogo *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834). Los fundadores querían que esta universidad fuera algo más que un centro de investigación: pensaban dedicarla a la renovación intelectual. Fichte fue su primer rector (1811) y contrató rápidamente a toda una serie de destacados eruditos. En cuanto a los contenidos, en parte se utilizaron programas ya existentes, pero también se introdujeron nuevos saberes, como la arqueología o la filología comparada (cfr. Baertschi y King, 2009; Tenorth, 2010). En medicina y ciencias la universidad contaba asimismo con magníficos docentes, de manera que fue cobrando importancia rápidamente.

Al igual que los jóvenes de otros lugares, los estudiantes de Berlín marcharon entusiasmados en 1813 a las «guerras de liberación» antinapoleónicas y se sintieron tremendamente decepcionados por la evolución política tras la victoria. El rey prusiano no sólo no cumplió su promesa de promulgar una constitución: en vez de crear un Estado liberal se puso al frente de una monarquía autoritaria y, tras los Decretos de Karlsbad de 1819, se impusieron la represión, la censura y el espionaje (cfr. el

capítulo anterior). En Berlín la vigilancia a la que eran sometidos los estudiantes era especialmente intensa.

*Karl vom Stein zum Altenstein* (1770-1840) desempeñó un papel esencial en la evolución temprana de la universidad. En 1817 le nombraron ministro de Cultura, el primero de Prusia, y conservó ese cargo hasta su muerte. Desde el ministerio llevó a cabo una reforma integral del sistema de enseñanza prusiano, extendiendo en 1825 la obligatoriedad de la enseñanza a toda Prusia e imponiendo en 1834 un programa único en la enseñanza secundaria. Tras la dimisión de Humboldt en 1819 y la muerte del canciller *Karl August von Hardenberg* (1750-1822), Altenstein fue el único reformista que siguió ocupando un alto cargo y tuvo que defenderse de los ataques de los círculos conservadores, sobre todo de los partidarios del príncipe heredero (es decir, los amigos del príncipe heredero y posterior rey Federico Guillermo IV). Altenstein dio prioridad a la Universidad de Berlín. Su cuidada política de contrataciones contribuyó enormemente a convertirla en una de las mejores universidades de Alemania.

Uno de los acontecimientos más importantes para la historia de la universidad y la vida intelectual de Berlín fue el nombramiento de *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* (1770-1831), quien ocupó la cátedra de Fichte, fallecido en 1814. Una de las primeras cosas que hizo Altenstein nada más acceder al cargo de ministro fue pedir a Hegel, en diciembre de 1817, que trabajara en la Universidad de Berlín ofreciéndole unas condiciones económicas muy ventajosas. Hegel aceptó y ejercería su magisterio en esa institución hasta su muerte.

Altenstein no contrató nada más llegar a Hegel sólo porque este hubiera destacado como filósofo tras sus últimas publicaciones, la *Ciencia de la lógica* (1812-1813 y 1816) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). El ministro creía que la filosofía era una ciencia que debía guiar el proceso de reforma. Además, consideraba a Hegel un pensador ilustrado y políticamente liberal que, sin embargo, no provocaba a nadie ni decía ser republicano. De manera que Hegel encajaba perfectamente con los reformistas Altenstein y Humboldt. Goethe, que conocía a Hegel desde los tiempos de Jena, escribió el 1 de mayo de 1818 sobre su nombramiento al famoso coleccionista de arte *Sulpiz Boisserée* (1783-1854): «El ministro Altenstein parece querer rodearse de una guardia de científicos» (Nicolin, 1970, núm. 264)[\[29\]](#) .

Hegel estaba dispuesto a estar a la altura de esas expectativas. En el discurso de apertura de curso que pronunció en Berlín afirma en relación con las reformas prusianas: «Este *Estado*, que me ha acogido, se ha alzado gracias a su preponderancia *intelectual* hasta alcanzar un peso específico en la *realidad* y en lo *político*, que lo iguala en *poder* y *autonomía* a otros *Estados* que lo superaban en *medios externos*. Aquí, la formación y el florecer de las ciencias son *momentos* esenciales para la *vida del Estado* ». Prosiguió apelando al futuro: «Esta universidad, la universidad del centro, debe convertirse en el *centro* de la formación intelectual, pero para cultivar la ciencia y la verdad debemos dedicar especial atención a la *filosofía* ». (HW, 10: 400). Según Hegel (y presumiblemente según Altenstein), la filosofía llamada a desempeñar un papel especial como núcleo de la formación intelectual era la de Hegel.

No todo el mundo dio la bienvenida a Hegel. Friedrich Schleiermacher se convirtió en su adversario e impidió, entre otras cosas, que lo admitieran en la Academia de las Ciencias. Pero, pese a todos los impedimentos, Hegel desarrolló una intensa actividad en Berlín analizando filosóficamente cada vez más saberes. No pretendía imponer principios «externos» a estas disciplinas, sino descubrir en las cosas mismas los principios que las formaban y estructuraban. La penetración filosófica buscada por Hegel requería de muchos conocimientos previos de las disciplinas estudiadas, tanto si era política como si se trataba de estética. Aunque sus reflexiones filosóficas rezumaban conocimiento de la realidad, no olvidaba las condiciones históricas en las que evolucionaba su filosofía. ¿Cómo había podido llegar a pensar lo que exponía en público? ¿Qué condiciones intelectuales y conceptuales previas hubo que crear y quién les dio forma? Hegel sitúa muy conscientemente su filosofía en un proceso de evolución histórica. A sus contemporáneos les fascinaba su búsqueda de un conocimiento tanto universal como cerrado. Aunque su forma de exponer era poco atractiva, a sus clases no asistían sólo estudiantes, sino asimismo colegas, funcionarios del Estado –entre los que destaca *Johannes Schulze* (1786-1869), responsable de universidades en el ministerio de Altenstein– y ciudadanos cultos. *Heinrich Gustav Hotho* (1802-1873), quien había estudiado con Hegel, pertenecía a su círculo de amistades y publicaría las *Lecciones de estética* tras la muerte del maestro, describió así su forma de exponer: «Con aspecto cansado y melancólico, la cabeza gacha, encogido

sobre sí mismo hojeara sus grandes cuadernos sin dejar de hablar, buscando algo [...]. Su discurso no era fluido a causa de un continuo carraspeo y de su tos constante; cada frase quedaba aislada, fragmentada y embrollada», y todo eso «en el cerrado dialecto de Suabia». Pero, según Hotho, quien lograba seguir a Hegel «acababa muy tenso e inquieto, arrastrado a las profundidades del pensamiento, destrozado por contraposiciones interminables [...]». Las conclusiones que extraía Hegel eran tan «evidentes y exhaustivas, mostraban una verdad tan elemental, que cualquiera que fuera capaz de entenderlas sentía que él mismo las había buscado y pensado» (Citado en Nicolin, 1970: 246, 248).

En Berlín empezó a tomar forma la escuela hegeliana, que desde 1827 disponía incluso de una revista propia: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* [Anuarios de crítica científica]. Altenstein y Schulze promocionaron intensamente la escuela de Hegel, contrataron a sus discípulos y los defendieron de los ataques que recibían. Tras la repentina muerte de Hegel —en 1831 fue víctima de una epidemia de cólera que asoló Berlín— sus amigos, discípulos y viuda organizaron una «asociación de amigos del difunto» y publicaron rápidamente sus obras completas, que aparte de sus principales trabajos incluían asimismo lecciones inéditas cuyo contenido superaba al de sus grandes obras. Estas ediciones a cargo de la asociación de amigos publicadas entre 1832 y 1845, que incluían títulos inéditos como *Filosofía de la historia*, *Estética* y *Filosofía de la religión*, contribuyeron enormemente a difundir la filosofía hegeliana. Cuando Marx llegó a Berlín en 1836, el hegelianismo era una de las escuelas filosóficas más boyantes de la filosofía alemana, y Berlín su núcleo.

El joven Marx no logró sustraerse al encanto desplegado por esta filosofía: «Cada vez me gusta más la actual filosofía del mundo [*Weltphilosophie*] » (MEGA, III/1: 17; MEW, 40: 10), comentó a su padre en una carta del 10 de noviembre de 1837. Sin embargo, Marx estuvo en desacuerdo con Hegel más de una vez. Fue estudiando en distintas fases de su vida diversas partes de la obra hegeliana y formulando críticas que no siempre iban en la misma dirección.

Hoy se mantiene la controversia de hasta qué punto influyó Hegel en Marx. La respuesta depende de la estima en la que se tenga a la filosofía hegeliana. De Hegel se ha dicho de todo, lo mismo ocurre con Marx, y esta amplia horquilla de valoraciones se da tanto entre los marxistas como entre

sus críticos. Al igual que en el caso de Marx, los debates sobre Hegel de los últimos cincuenta años se han beneficiado enormemente de la publicación de ediciones histórico-críticas de su obra[30] . Sin embargo, su imagen pública no se ha visto afectada por este tipo de debates. Lo mismo ocurre si analizamos lo que se dice de Hegel en las biografías de Marx, en las que, por lo general, se da una imagen simplista. Normalmente se menciona a Hegel como el introductor de la idea de evolución «dialéctica» de la naturaleza, la historia y la sociedad, aunque se trata de la dialéctica propia del idealismo, es decir, de la evolución y autoconocimiento del «espíritu». Otras veces lo describen como un metafísico acientífico, que sólo percibía la realidad a través de las plantillas abstractas de una filosofía del espíritu y, por ende, proporcionaba una imagen distorsionada e inutilizable. La influencia de Hegel sobre Marx también se valora de formas muy diversas. Unos consideran que fue un impulso esencial para la configuración de sus propias investigaciones, otros creen que sedujo a Marx llevándolo al terreno de una especulación acientífica en la que este podría haber caído de todas formas, o quizá no; en este punto vuelve a haber disparidad de opiniones.

Voy a renunciar a hacer el esbozo de la filosofía de Hegel que la mayoría de las biografías tienden a incluir aquí porque, por lo general, este tipo de resúmenes suelen provocar muchos malentendidos[31] . Examinaré en mayor detalle algunos de los aspectos de la filosofía de Hegel siempre que sea necesario para poder seguir la evolución de la obra de Marx. Lo único que quiero dejar claro en este punto es que algunas de las valoraciones más extendidas de Hegel están prejuiciadas.

Estudiar a Hegel no es sencillo. Su forma de expresarse nos resulta ajena, los problemas políticos y filosóficos que le interesaban se desconocen hoy en día y él mismo suele limitarse a indicar las posturas que critica, dando por sentado que el lector las conoce. Muchos de los textos de Hegel parecen hoy impenetrables e incomprensibles la primera vez que se los lee. Se le suele imaginar como un filósofo profundo pero inaccesible, como parece demostrar un retrato que conocen incluso quienes sólo estudian a Hegel superficialmente. Me refiero a un cuadro del pintor y restaurador *Johann Jakob Schlesinger* (1792-1855), quien conocía bien a Hegel e hizo un retrato suyo en 1831, poco antes de su muerte. No hay objeto alguno en el retrato, ni libros ni manuscritos; Hegel aparece sobre un fondo granate oscuro, casi negro, vestido con una camisa blanca cerrada y una chaqueta

verde con cuello de piel marrón. La ropa simplemente enmarca su cabeza, que, al estar situada en medio de la imagen, atrae inmediatamente la atención del observador. El retrato de Schlesinger no parece disimular nada. Muestra a un Hegel de 61 años cuyo rostro denota los esfuerzos de toda una vida, con grandes bolsas bajo los ojos ligeramente enrojecidos, la piel floja y arrugada, el pelo cano y ralo. Los pocos mechones que le quedan caen hacia delante, pegados al cráneo, incapaces de tapar la incipiente calva. Lo más impresionante del retrato es la mirada, clara y concentrada. Hegel está totalmente presente. Mira de frente al observador, ligeramente escorado, sin ladear la cabeza. Su actitud es algo escéptica, dubitativa, como si estuviera calibrando si conviene ocuparse de lo que tiene delante. Parece inaccesible, enfrascado, concentrado en su trabajo.

No hay que infravalorar la fuerza de este sugerente y conocido retrato<sup>[32]</sup>. Hegel nunca fue un pensador al margen de la realidad, aunque el retrato pueda llevar a pensarlo. En Jena tuvo un hijo ilegítimo, *Ludwig Fischer* (1807-1831), con su criada *Johanna Burkhardt* (de soltera Fischer), y en 1811 se casó con *Marie von Tucher* (1791-1855), que era veinte años más joven que él. Con ella tuvo una hija, que murió al poco de nacer, y dos hijos, *Karl* (1813-1901) e *Immanuel* (1814-1891). Hegel empezó tarde su carrera académica. Tras estudiar filosofía y teología protestante, trabajó como docente no numerario en Berna y Fráncfort del Meno antes de habilitarse como docente de filosofía en Jena en 1801. Empezó como profesor agregado, pero como pagaban muy poco se hizo cargo en 1807 de la redacción del periódico *Bamberger Zeitung* y se metió enseguida en problemas con las autoridades. En 1808 le nombraron director de un instituto de enseñanza secundaria de Núremberg (Ägidiengymnasium). En 1816 obtuvo una cátedra en la Universidad de Heidelberg y en 1818, por fin, llegó a la Universidad de Berlín. Hegel estaba familiarizado con las necesidades de la vida cotidiana. Cuando negoció su contrato con Altenstein hizo hincapié en pagar lo necesario a la «caja de viudedad» para garantizar la solvencia financiera de su mujer y sus hijos cuando él falleciera (carta a Altenstein del 24 de enero de 1818, Hegel, *Briefe*, vol. 2: 174).

Seguimos pensando que Hegel es un representante del «idealismo alemán», aunque esta afirmación no esté exenta de problemas. Hegel y sus contemporáneos hubieran reaccionado con asombro de haber oído esta

descripción. En 1840 aún figuraba en la entrada «idealismo filosófico» de un diccionario enciclopédico la filosofía de Johann Gottlieb Fichte, según la cual el mundo exterior al «yo» (el «no-yo») es el fundamento de ese «yo» (con «yo» no se refiere al individuo sino a la capacidad de pensamiento que corresponde a cada individuo, por lo que la constatación del «no-yo» no es algo voluntario). El sistema de Hegel se excluía explícitamente del idealismo filosófico (*Allgemeines Conversations-Lexicon*, 5. vols., 1840: 490-491) y lo mismo ocurre en la obra *Wigand's Conversations-Lexikon* (vol. 6, 1848: 872).

Jaeschke (2000) ha resumido la genealogía del concepto «idealismo alemán». Hallamos esta expresión, aunque utilizada en un sentido menos concreto, en dos escritos tempranos de Marx y Engels, *La Sagrada Familia* (1845) y *La ideología alemana* (1845-1846), esta última publicada póstumamente. En principio la expresión no suscitó reacción alguna. Fue el neokantiano *Friedrich Albert Lange* (1828-1875) quien la puso en el candelero al situar el término en el núcleo de la contraposición entre «materialismo» e «idealismo» en su influyente *Historia del materialismo* (1866). Otro neokantiano, *Wilhelm Windelband* (1848-1915), acuñó el término como categoría histórico-filosófica en el segundo tomo de su *Geschichte der neueren Philosophie* [Historia de la nueva filosofía], y este fue el sentido que se le dio tras 1880. Windelband consideraba que el «idealismo alemán» abriría las puertas al Estado nacional creado por Bismarck. Fue más tarde cuando el concepto se atribuyó al triunvirato compuesto por Fichte, Schelling y Hegel, aunque según Jaeschke (2000) no es fácil determinar lo que tenía en común el «idealismo alemán» de los tres. Quedémonos con que dar por sentado el significado de «idealismo alemán» no desvela la complejidad de la filosofía postkantiana sino que más bien la oculta[33].

Persiste asimismo la idea de Hegel como «filósofo del Estado prusiano». Se suele decir que, en su *Filosofía del derecho* (1820), legitimó filosóficamente a una monarquía prusiana, que, tras la reforma, se estaba volviendo cada vez más autoritaria. Esta imagen se plasma de forma especialmente agresiva en el *Staats-Lexikon* de Rotteck y Welcker, una enciclopedia de tendencia liberal[34]. El nacionalista y liberal *Rudolf Haym* (1821-1901) hablaba en su biografía de Hegel incluso de una «filosofía de la restauración» y su obra, publicada en 1857, determinó la



imagen del filósofo en la segunda mitad del siglo XIX (Haym, 1857: 361). Ya en el siglo XX, autores como Popper (1945, vol. 2: 36 ss.) le proclamaron el precursor de Hitler<sup>[35]</sup>. Algunos marxistas como Cornu (1954: 78) y, en los últimos años, Antonio Negri, quien describe al autor de la *Filosofía del derecho* como «el filósofo de la burguesía y de la organización capitalista del trabajo» (Negri, 2011: 37-38), están en la línea de la crítica de Haym a Hegel. Marx y Engels no compartían esta postura. Marx reaccionó con gran enfado cuando Wilhelm Liebknecht hizo una observación en este sentido. El 10 de mayo de 1870 escribió sobre el asunto a Engels: «Le escribí que, si lo único que sabía hacer era recitar hasta la saciedad esa antigualla asquerosa del Rotteck-Welcker, haría mejor en cerrar la boca» (MEW, 32: 503).

Las primeras críticas a Hegel surgieron con ocasión de una frase del prólogo de la *Filosofía del derecho*: «Todo lo racional es real y todo lo real es racional» («Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig»; HW, 7: 24). Esta frase se interpretó como una legitimación filosófica del Estado prusiano del momento y los críticos se ahorraron la molestia de analizar en profundidad el cuerpo de texto de la *Filosofía del derecho*. También ignoraron el hecho de que, en 1827, en la introducción a la segunda edición de su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (HW, 8: 47-48), Hegel afirma en relación con el prólogo de *Lecciones de filosofía* que, como había señalado en su *Ciencia de la lógica*, había una diferencia entre la «realidad» [*Wirklichkeit*] y la «existencia» [*Existenz*] meramente casual. Teniendo en cuenta esta diferenciación la frase criticada, en vez de legitimar lo existente, parece más bien una amenaza a la existencia de lo irracional, porque lo que no corresponde a ninguna realidad «se viene abajo», como ya había señalado Hegel en la introducción a unas lecciones, impartidas en 1818-1819, sobre «derecho natural y ciencia del Estado». Hegel afirmó que el derecho dependía del «espíritu del pueblo», pero añadía: «Cuando el espíritu del pueblo se eleva a un nivel superior, las disposiciones constitucionales adoptadas en un estadio inferior carecen de sostén: se vienen abajo y no hay poder capaz de evitarlo. La filosofía sostiene que sólo puede ocurrir lo racional, por mucho que las apariencias externas parezcan indicar lo contrario» (Nachschrift Homeyer, en Hegel, 1973-1974, vol. 1: 232). En una obra tardía, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1886), Engels interpretó la controvertida frase en el

sentido más bien crítico de que minaba lo existente y describió lacónicamente la historia de su influencia: «Ninguna otra frase filosófica ha suscitado tanto agradecimiento por parte de los gobiernos limitados ni causado tanta ira entre los liberales igualmente limitados» (MEGA, I/30: 125-126; MEW, 21: 266).

Si analizamos la evolución de las ideas políticas de Hegel veremos cambios considerables. El joven Hegel estaba entusiasmado con la Revolución francesa e hizo gala de tendencias republicanas. En un texto de 1796 o 1797 hallamos incluso ecos anarquistas de crítica al Estado: «Antes de hablar de la idea de humanidad me propongo demostrar que no existe la idea de Estado porque el Estado es algo *mecánico* y la idea de *máquina* no existe. *Sólo llamamos idea a aquello que es objeto de la libertad*. ¡Debemos trascender al Estado! Pues todo estado se ve abocado a tratar a personas libres como si fueran los engranajes de una máquina, y, como no ha de hacerlo, debe *cesar*. [...] De forma paralela quiero determinar los principios necesarios para trabajar en una *Historia de la humanidad* y mostrar las entrañas de esas miserables obras humanas que son el Estado, la constitución, el gobierno y la legislación» (HW, 1: 234-235)<sup>[36]</sup>. En cambio, con los años Hegel acabó defendiendo una monarquía constitucional que no existía en Prusia.

Quiso publicar la *Filosofía del derecho* en 1819, pero tras la promulgación de los Decretos de Karlsbad las universidades fueron sometidas a censura y Hegel aplazó su publicación. Es probable que le diera otra vuelta al libro. Itting (1973) realizó una concienzuda comparación entre el texto editado y unos extensos comentarios que Hegel escribió en sus notas de clase, tanto antes como después de la publicación de la *Filosofía del derecho*. Llegó a la conclusión de que Hegel había eliminado toda una serie de formulaciones que figuraban en las notas de clase y han desaparecido del texto impreso. Al parecer, no quiso dejar abierto ningún flanco que los reaccionarios pudieran atacar, pero se mantuvo firme en la defensa del núcleo liberal de su argumentación, a saber, que el Estado debía posibilitar la libertad de los individuos. En la *Filosofía del derecho* pide unas libertades que no existían en Prusia (o no del todo) como la publicidad de los juicios, la instauración de juicios con jurado o la libertad de prensa: todo ello de talante liberal. El filósofo se encontraba en medio de fuego cruzado: por un lado, criticaba a los círculos nacionalistas reunidos en torno

a Jahn, Fries y los románticos (cada vez más reaccionarios), que hacían demasiado hincapié en todo lo alemán. Pero tampoco estaba de acuerdo con la teoría política favorable a la restauración de *Karl Ludwig von Haller* (1768-1854) ni con el conservadurismo de Gustav von Hugo y Savigny, representantes de la escuela histórica del derecho[37] .

En su *Filosofía del derecho* Hegel describía la nueva «sociedad burguesa», una esfera situada entre la familia y el Estado que no existía en sociedades anteriores. El tema principal que recorre todo el texto es la posibilidad de crear espacios de *libertad* en el seno de estas nuevas constelaciones[38] . En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel define la «libertad» como «meta final» de la historia universal, «aquello a lo que tiende la historia: aquello en cuyo nombre se han ofrecido sacrificios sobre el gran altar de la tierra en el largo devenir del tiempo» (HW, 12: 33).

La orientación de Hegel hacia la libertad humana no era sólo una cuestión teórica. De ciertas actas policiales, analizadas en el siglo XX, se desprende que Hegel apoyó personal y financieramente a aquellos de sus discípulos y ayudantes que fueron acusados de «demagogia», perseguidos y arrestados por el Estado prusiano (cfr. d'Hondt, 1973: 96 ss.; Ilting, 1973: 51 ss.).

Analizaré más detalladamente la *Filosofía del derecho* de Hegel cuando hablemos de la crítica que hizo Marx a esta obra en su *Manuscrito de Kreuznach* de 1843.

### *Savigny y Gans*

Los debates en torno a la *Filosofía del derecho* de Hegel influyeron en los estudios jurídicos realizados por el joven Karl en Berlín sin que él fuera consciente de ello. En la Universidad de Berlín enseñaban *Friedrich Carl von Savigny* (1779-1861), principal representante de la escuela histórica del derecho, y *Eduard Gans* (1797-1839), el hegeliano más destacado. Eran enemigos irreconciliables, tanto desde el punto de vista personal como desde el teórico.

Savigny enseñaba en la Universidad de Berlín desde su fundación. Gozaba de la confianza del rey de Prusia y enseñaba derecho al príncipe heredero. Se podría decir que él, y no Gustav von Hugo, había sido el

auténtico fundador de la escuela histórica del derecho, que se creó en los años 1814 y 1815 durante la «lucha por la codificación» y adquirió visibilidad a través de la revista *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft* [Revista para la ciencia histórica del derecho]. Cuando diversos Estados europeos promulgaron códigos basados en el derecho natural (como el Código Civil francés de 1804 o el Código Civil austriaco de 1812) y se empezó a considerar que la existencia de múltiples regulaciones jurídicas en los Estados alemanes sería perjudicial para la evolución futura del Reino, *Anton Friedrich Justus Thibaut* (1772-1840), uno de los profesores alemanes de derecho privado más destacados del momento, exigió en su obra *Sobre la necesidad de un derecho civil general para Alemania* (1814) un derecho común para todos los alemanes, que reformara tanto el derecho privado como el derecho penal y procesal basándose en la experiencia de los codificadores anteriores. Creía que la unificación del derecho fomentaría la unidad de Alemania y que, si se basaba en el derecho natural, daría lugar a una legislación de corte liberal. Los aristócratas y los conservadores no estaban de acuerdo en ninguno de los dos aspectos.

Savigny formuló en su libro *De la vocación de nuestro tiempo para la legislación y la ciencia del derecho* (1814), y en el artículo «Über den Zweck dieser Zeitschrift» [«Sobre la función de esta revista»] (1815) —el primero de la mencionada *Zeitschrift für geschichtliche Rechtswissenschaft*—, una demoledora crítica a Thibaut al señalar que el legislador no creaba derecho sin más. Daba especial importancia al carácter históricamente sobrevenido del derecho, que arraigaba en el «espíritu del pueblo» (*Volksgeist*), al igual que la lengua y las costumbres, de manera que el legislador no podía conformarlo como quisiera. Savigny se mostraba contrario a la idea de que lo típico de «su época» fuera la «vocación legisladora». En su opinión, había que analizar las raíces históricas de las materias jurídicas para poder ordenar sistemáticamente al derecho en su conjunto, y creía que el derecho romano era esencial en ambos aspectos. Savigny quería demostrar que el derecho romano había estado en vigor en Alemania durante toda la Edad Media, pero no quería hacerlo estudiando documentos o aplicaciones formales sino buscando solapamientos con el «espíritu del pueblo». El derecho romano se basaba en conceptos claros y estaba dotado de la sistemática necesaria para la ordenación jurídica.

Cuando Savigny hablaba del «espíritu del pueblo» no aludía a tendencias democráticas: consideraba que el pueblo era incapaz de reconocer el espíritu jurídico común, una tarea que correspondía en exclusiva a los juristas con formación. El «espíritu del pueblo» tampoco se desvelaba con claridad en las fuentes, había que interpretarlo, y –como bien señala Hannah Steinke– para llevar a cabo esta difícil tarea Savigny debía confiar «en el instinto del investigador con formación jurídica pues no diseña ningún método de investigación. [...] Lo paradójico de la metodología de la escuela histórica es que tuvo que hallar una fórmula para comprobar la validez objetiva de las normas jurídicas al margen del instinto profesional» (Steinke, 2010: 113). Esta «paradoja» explica que la escuela histórica fuera capaz de dotar de un halo de objetividad a normas jurídicas conservadoras.

Las investigaciones de Savigny, centradas en la historia medieval alemana, le llevaron a aceptar asimismo algunos puntos de un Romanticismo tardío que se había vuelto cada vez más conservador. Mantuvo de hecho relaciones personales bastante estrechas con los principales representantes del Romanticismo tardío. Su esposa Kunigunde era hermana de *Clemens Brentano* (1778-1842), y Savigny fue amigo durante muchos años de *Achim von Arnim* (1781-1831), esposo de la famosa *Bettina von Arnim* (1785-1859), otra hermana de Brentano de la que volveremos a hablar.

Como el derecho romano tenía tanta importancia para Savigny, las *Pandectas*, un conjunto de normas jurídicas extraídas de las obras de famosos juristas romanos y ordenadas temáticamente, recopiladas por orden del emperador *Justiniano* (482-565), desempeñaron un papel central en sus teorías. Daba regularmente una famosa conferencia sobre el tema, que Karl Marx tuvo ocasión de escuchar.

Savigny quería una «ciencia del derecho» que permitiera desvelar los conceptos jurídicos que habían surgido y evolucionado a lo largo de la historia de un pueblo en lo que consideraba un proceso orgánico. La codificación sólo sería posible, afirmaba Savigny, cuando la evolución histórica del derecho alcanzara cierta altura, pero entonces sería superflua porque no podría generar un mayor progreso. Savigny defendía su postura con gran erudición, precisión argumental y un estilo muy impresionante para sus contemporáneos. En los círculos jurídicos lo reverenciaban. En 1850, Bethmann-Hollweg dedicó su libro homenaje por el quincuagésimo

aniversario del doctorado de Savigny al «príncipe de los profesores de derecho alemanes». Tras la muerte de Savigny, en 1861, la escuela histórica del derecho siguió imperando en el seno de la ciencia jurídica alemana durante décadas, lo que contribuyó enormemente a que no se promulgara un código civil común para todo el Reich alemán hasta finales del siglo XIX: entró en vigor el 1 de enero de 1900. En el siglo XX se siguió admirando a Savigny, a quien se consideraba un docente excepcional, y en muchos ámbitos de la ciencia alemana del derecho se prefirió soslayar o restar importancia a su antisemitismo durante mucho tiempo[39] .

Los argumentos de Savigny atentaban, en suma, contra el núcleo del impulso emancipador de la Ilustración: la idea de que las relaciones sociales y jurídicas estaban en manos de los individuos. Savigny defendía la necesidad de conservar el legado jurídico y de aceptar las relaciones de gobierno legitimadas por ese derecho. Sin embargo, tampoco cabe reducir a Savigny y a la escuela histórica exclusivamente a este aspecto conservador. Hermann Klenner subraya que la importancia dada por Savigny al derecho romano «puro», que contenía, entre otras cosas, la primera ordenación jurídica extensa de la economía de intercambio, también contribuyó a acabar con el derecho feudal mixto que imperaba en Alemania y a crear un derecho civil compatible con la forma de producción capitalista (Klenner, 1991: 105).

La *Filosofía del derecho* de Hegel no tiene nada que ver con las ideas de la escuela histórica del derecho. Ya al principio, en el párrafo 3, critica duramente a esta escuela analizando el manual de Gustav von Hugo, quien, según Hegel, confunde la interpretación y el significado del derecho con la historia de su surgimiento (HW, 7: 35). Hegel no menciona el nombre de Savigny, pero en el párrafo 211 evidentemente critica la postura adoptada por este autor en lo referente a la codificación: «Negar a una nación culta o a su cuerpo jurídico la capacidad para redactar un código es una de las mayores ignominias que se puede perpetrar contra esa nación o ese cuerpo» (HW, 7: 363).

El peso de las discusiones con Savigny no recayó sobre Hegel mismo sino sobre su «discípulo» *Eduard Gans* (1797-1839)[40] . Decir que era su «discípulo», como se suele hacer, no es del todo correcto porque Gans nunca estudió con Hegel. Procedía de una familia berlinesa judía de posibles que había perdido la mayor parte de sus propiedades por culpa de

la ocupación francesa. Gans había estudiado derecho y se había doctorado con Thibaut en Heidelberg (1819), a pesar de que entonces no era habitual en Prusia que se doctoraran judíos. Volvió a Berlín siendo doctor y se hizo «hegeliano» tras leer la obra de Hegel, sobre todo la *Filosofía del derecho* (Gans, 1824: xix-xx). Se integró rápidamente en el círculo de los amigos y discípulos del filósofo y en 1826 su contribución resultó decisiva para la fundación de los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, el anuario que se empezó a publicar en 1827.

A partir de 1820, Gans intentó habilitarse para la docencia en Berlín basándose en que, según el Edicto de Emancipación de 1812, los judíos tenían vedado el acceso al funcionariado, pero podían ser docentes siempre y cuando contaran con la cualificación académica requerida. Sin embargo, la Facultad de Derecho puso en duda en dos dictámenes la cualificación científica de Gans. En el primero se preguntaban si su fe judía no sería incompatible con un puesto de docente. Savigny estuvo detrás de este rechazo, que hizo explícito en su voto depositado ante la facultad en relación con el segundo dictamen, repleto de estereotipos antisemitas, en el que trataba extensamente la cuestión de si cabía la posibilidad de contratar a profesores judíos en una Facultad de Derecho (publicado por primera vez por Klenner y Oberndorf, 1993). Al final fue el rey quien tomó la decisión. Promulgó una orden el 18 de agosto de 1822 (reproducida en Braun, 1997: 70) anulando la disposición del citado edicto de 1812 que daba acceso a los judíos a la docencia universitaria, e hizo explícito que no se podía contratar a Gans como profesor de derecho. Esta *lex Gans* siguió suscitando escándalo durante un tiempo (Braun, 1997: 46-74).

Gans se centró en la redacción de su obra magna, *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* [El derecho de sucesión y su evolución en la historia universal]. En esta obra partía de la filosofía del derecho de Hegel para elaborar una historia universal del derecho de sucesiones. El diseño de la obra era una crítica implícita a la escuela histórica del derecho, que sólo se ocupaba de la historia jurídica de un pueblo o de unos pocos pueblos. Gans recalca, ya en el prólogo al primer volumen, que la historia del derecho es necesariamente universal, porque ningún pueblo ni ninguna época destacan de forma exclusiva. «Se tiene en cuenta a aquellos pueblos que se hallan en la siguiente fase de evolución conceptual» (Gans, 1824: xxxi). En el prólogo al segundo volumen, publicado en 1825, Gans afirma

que la escuela histórica hace más bien poca historia; respecto del derecho romano, parecen practicar una «micrología» poco meditada, que tiene por objeto lo casual e insignificante. En su opinión, la ciencia del derecho había caído, por culpa de la escuela histórica, en el «rechazo a todo lo filosófico» y en una «ignominiosa inconsciencia» (Gans, 1825: vii-viii). Gans difícilmente hubiera podido formular su rechazo a Savigny y a la escuela histórica del derecho de forma más dura y polémica.

En 1819 Gans fue cofundador de la Asociación para la Cultura y la Ciencia Judías, que presidió entre 1821 y 1824 (cfr. Reissner, 1965: 59 ss.; Braun, 2011: xi ss.). Pero, tras su experiencia en la Universidad de Berlín, perdió toda esperanza de poder contribuir a la evolución del Estado prusiano en su calidad de judío. En diciembre de 1825 se bautizó<sup>[41]</sup>, eliminando así formalmente todo impedimento para poder ser docente universitario. La facultad siguió negándole la habilitación. Altenstein pensó que Gans y él se enfrentarían juntos al conservadurismo y le contrató como profesor agregado en 1826, para lo que no necesitaba la aprobación de la facultad. A finales de 1828 logró que el rey nombrara a Gans catedrático numerario buscando el momento justo para proponer su nombramiento. El príncipe heredero, que apoyaba a Savigny, se encontraba en el extranjero y los consejeros del rey lo admitieron porque poco tiempo antes habían impuesto el nombramiento como profesor del teólogo conservador *Ernst Wilhelm Hengstenberg* (1802-1869), de quien hablaré en el próximo capítulo. Savigny se tomó el nombramiento de Gans como una afrenta personal, dejó de implicarse en las actividades de la facultad y, a partir de entonces, se limitó a dar sus clases (cfr. Braun, 2011: xix-xx; Braun, 1997: 75-90).

Ya en 1827 Gans se había hecho cargo de las lecciones de filosofía del derecho de Hegel. No hablaba sólo de temas estrictamente jurídicos, las complementó con una introducción histórico-filosófica y añadió al final el esquema de una historia universal del derecho, saliendo así al paso de la escuela histórica en el plano de la historia misma<sup>[42]</sup>. Fue mucho más allá que Hegel, pues reflexionaba sobre la política del momento y sobre la cuestión constitucional, debatía sobre las competencias de la asamblea estamental o sobre la necesidad de una oposición política (cfr. Riedel, 1967; Lucas, 2002; Braun, 2005: xxi ss.; Sgrò, 2013: 26 ss.). Gans causó sensación. *Arnold Ruge* (1802-1880) cuenta en sus memorias la siguiente



anécdota: «Un día estaba Hegel sentado a la mesa con el príncipe heredero. “Es un escándalo –dijo el anfitrión regio– que el profesor Gans nos esté volviendo republicanos a todos los estudiantes. Cientos de ellos asisten a las lecciones que da sobre su filosofía del derecho, señor profesor, y, es sabido, que da a sus ideas una coloración totalmente liberal y hasta republicana. ¿Por qué no enseña usted a sus profesores?”. Hegel no negó nada, se disculpó, dijo no estar enterado de lo que enseñaba Gans y se comprometió a impartir él mismo las clases de filosofía del derecho el semestre siguiente» (Ruge, 1867: 431). Ruge no cita sus fuentes. No sabemos si esta conversación tuvo lugar, aunque es posible. En cualquier caso, Hegel retomó sus lecciones de filosofía del derecho en el semestre de invierno de 1831-1832, pero falleció en la segunda semana de clase.

Cuando Hegel murió quedó claro que Gans era una figura decisiva en la escuela hegeliana. No sólo redactó la necrológica de Hegel en el periódico *Allgemeine Preussische Zeitung* (reproducido en Nicolín, 1970: 490-496), sino que además editó dos textos políticos clave con ayuda de la Asociación de Amigos de Hegel: la *Filosofía del derecho* (1833) y las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (1837). Además, Gans pretendía escribir la biografía oficial de Hegel, pero una muerte prematura se lo impidió. *Karl Rosenkranz* (1805-1879), que asumió esta tarea, lo señala en el prólogo (Rosenkranz, 1844: xvi).

Gans complementó su edición de la *Filosofía del derecho* con unos «añadidos» extraídos de las notas de clase de Hegel, que solían ser políticamente más atrevidos que lo recogido en la primera edición impresa. En el prólogo, Gans resalta el contenido liberal de la filosofía del derecho del filósofo y lo defiende de la acusación de haber legitimado filosóficamente la restauración monárquica. La versión de la *Filosofía del derecho* de Gans se usó hasta entrado el siglo XX: Marx la utilizó[43] .

Aparte de sus clases de técnica jurídica, Gans impartía conferencias públicas que suscitaron un extraordinario interés; por ejemplo, sobre «La historia de los últimos cincuenta años» –es decir, desde la Revolución francesa–. Como bien señala Lenz (1910, vol. 2.1: 495), sus conferencias atraían a novecientos oyentes o más de «todos los estamentos». También en este caso, Gans cayó en desgracia con las más altas autoridades. Los colegas del Gabinete comunicaron a Altenstein, en su calidad de ministro de Cultura, que una conferencia anunciada para el semestre de invierno del

curso 1833-1834 sobre la historia de Napoleón «había incomodado a Su Majestad» (citado en Braun, 2011: xxvi). Gans anuló la conferencia, pero no renunció a sus propósitos. En el verano de 1832 empezó a impartir unas lecciones sobre «Derecho político europeo, en particular el derecho político alemán», y a partir de 1834 empezó a hablar de derecho internacional, dos temas que facilitaban el cuestionamiento de los problemas políticos del momento (*ibid.*: xxvii).

El escritor *Heinrich Laube* (de quien ya hemos hablado) comenta en sus memorias que a Gans le gustaba llegar en sus conferencias hasta el límite de lo que podía decirse en Prusia: «A menudo empezaba una frase sobre el tema más comprometido tan audazmente que daba miedo. Todo el mundo escuchaba en silencio, tanto el amigo preocupado como el enemigo al acecho, esperando que traspasara el límite de lo permitido. Pero era un artista del discurso, que manejaba con una habilidad tal, que cuando acababa la frase seguía a cubierto» (Laube, 1841: 127).

La temprana muerte de Gans impidió la publicación de su historia de los últimos cincuenta años, que la editorial ya había anunciado, y el manuscrito se perdió (Braun, 2011: xxxvi). Pero se publicó otro libro suyo en el verano de 1836, poco antes de que Marx llegara a Berlín: *Rückblicke auf Personen und Zustände* [Retrospectivas de personas y circunstancias] en el que Gans analizaba, entre otras cosas, el saint-simonismo que había conocido durante sus dos estancias en París en 1825 y 1830. Partiendo del análisis que hace Hegel de la sociedad burguesa en la *Filosofía del derecho* y de sus propias conclusiones sobre las relaciones industriales en Inglaterra, donde pasó una larga temporada en 1831, Gans no sólo criticaba la utopía social autoritaria de Saint-Simon, sino que, yendo mucho más allá que Hegel, planteaba ideas muy interesantes sobre la historia y el presente de las relaciones de clase<sup>[44]</sup>. «Ellos [los saint-simonianos, M. H.] han señalado correctamente que aún no se ha acabado con la esclavitud, porque, aunque se haya abolido oficialmente sigue materialmente presente y es más severa que antes. El ocioso y el trabajador se contraponen hoy en día como en tiempos lo hacían el amo y el esclavo, luego el patricio y el plebeyo y, finalmente, el señor y su vasallo. Cuando se visitan las fábricas inglesas se hallan allí a cientos de hombres y mujeres, demacrados y enfermos, que sacrifican su salud y toda posibilidad de disfrutar de la vida para servir a uno solo a cambio de un salario miserable. ¿Acaso no es esclavitud la explotación de los seres

humanos como si fueran ganado, aunque tengan la posibilidad de ser libres si están dispuestos a morir de hambre?» (Gans, 1836: 99-100).

Cornu (1954: 81, nota 86) ya hablaba de una posible influencia sobre Marx de estas ideas y Braun (2011: xxxvi-xxxvii) menciona lo mucho que se parece la segunda frase de esta cita al principio del *Manifiesto comunista* («libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestros y oficiales, resumiendo, opresores y oprimidos se enfrentaron en perpetuo antagonismo»; MEW, 4: 462)[\[45\]](#). No sabemos si Marx leyó el libro de Gans, aunque es muy posible que lo conociera dado que asistió a sus clases. Además, estaba en el punto de mira de la opinión pública y Marx era un lector voraz. Aunque a finales de la década de 1830 le faltaban conocimientos económicos para poder captar plenamente el alcance de las reflexiones de Gans, es posible que la idea de que la sociedad burguesa no era tan diferente, en cuanto a la explotación del trabajador, de las sociedades preburguesas cayera en terreno abonado en el caso de Marx.

Gans también se implicó directamente en política, por ejemplo, en el caso de los «Siete de Gotinga», que trajo cola en Alemania. En 1837, debido a diversas regulaciones sobre la sucesión al trono, se rompió la unión personal entre Gran Bretaña y el Reino de Hannover vigente desde 1714. Con tan sólo dieciocho años, *Victoria* se convirtió en reina del Reino Unido de Gran Bretaña e Irlanda y siguió siéndolo hasta su muerte, en 1901: empezaba la era victoriana de la que por entonces nadie sabía nada. En Hannover accedió al trono *Ernst August* (1771-1851), quien abolió la constitución relativamente liberal de 1833. Los siete profesores de Gotinga —entre ellos los hermanos Jacob y Wilhelm Grimm— que protestaron por ello fueron despedidos y algunos hubieron de marchar al exilio. La población alemana se solidarizó mucho con los despedidos, lo que se tradujo en colectas para ellos. Gans participó en Berlín en una de estas colectas suscitando, de nuevo, las iras del gobierno. Sabemos, a través de *Karl August Varnhagen von Ense* (1785-1858)[\[46\]](#), que Gans estaba casi seguro de que espiaban su correo y aprovechó las circunstancias. «El profesor Gans ha hecho tan explícito lo de la colecta para los de Gotinga en una carta enviada por correo a la marquesa Arconati, que tal parece que quiere que las autoridades se enteren del asunto. Hace un par de días el ministro von Rochow dijo al consejero privado Boeckh, actual rector de la universidad local, [que] ya sabían cómo había sucedido todo y que Gans ha

caído en desgracia, pero no podían hacer nada en su contra ni repitiendo sus propias palabras» (Varnhagen von Ense, 1994: 261).

Varnhagen consignó otro asunto que demuestra lo querido que era Gans por sus estudiantes. El 22 de marzo de 1838 unos seiscientos estudiantes se dejaron caer por su casa para llevarle una barrica de regalo de cumpleaños y desear larga vida, no sólo a Gans sino asimismo a los siete de Gotinga. Resulta que, casualmente, vivía en la misma casa el consejero Tzschope, que se preciaba de perseguir a todo aquel a quien pudiera atribuir una postura de oposición (como por ejemplo Heinrich Laube, cfr. *supra*). Cuando Tzschope se asomó a la ventana, uno de los estudiantes le gritó: «*Pereat!*» (es decir, «muérete») (Varnhagen von Ense, 1994: 262-263). Gritar vivas por los siete de Gotinga y un *pereat* a un funcionario prusiano era todo un escándalo. Tanto la policía judicial universitaria como el juez de la universidad hubieron de tomar cartas en el asunto, y Gans tuvo que justificarse una vez más (Streckfuß, 1886, vol. 2: 791-792; Braun, 1997: 190-194).

Gans murió poco después de este incidente. El 5 de mayo de 1839, el día del vigésimo primer cumpleaños de Karl Marx, falleció a causa de un infarto. En el semestre de invierno anterior había vuelto a pronunciar una conferencia pensada para el gran público: «La historia de lo ocurrido desde la Paz de Westfalia, con especial consideración al Estado y el derecho internacional»[\[47\]](#). Asistió mucha gente (Braun, 2011: xxviii-xxix) y probablemente diera su opinión sobre toda una serie de problemas del momento. El minerólogo *Karl Cäsar von Leonhard* (1779-1862) cuenta en sus memorias que tuvo un encuentro con Gans en Dresde en 1833 y reproduce, sin citar la fuente, las últimas palabras que supuestamente pronunció Gans desde su cátedra. Bien podría tratarse de las frases finales de su famosa conferencia: «La historia de nuestro tiempo es la de una revolución grandiosa. Antes eran la nobleza o los privilegiados [probablemente en referencia a la Revolución Gloriosa de 1688 en Inglaterra, M. H.] los que llevaban a cabo las revoluciones, pero la francesa [la Revolución francesa de 1789, M. H.] fue todo un vuelco, pues creó la aristocracia del Tercer Estado con ayuda del pueblo, del pueblo pobre, de la plebe. La tercera revolución será cosa de la gran masa de no privilegiados y no propietarios: el mundo temblará cuando empiece» (Leonhard, 1856: 214).

## *Estudios jurídicos y no jurídicos del joven Marx*

El 22 de octubre de 1836 Karl Marx se matriculó en la Universidad de Berlín, como demuestra un boletín de calificaciones del 30 de marzo de 1841 (Lange, 1983: 190). Por entonces había matriculados en aquella universidad unos mil setecientos estudiantes y la Facultad de Derecho, que contaba con más de quinientos, era la más importante. Es decir, en Berlín había el doble de estudiantes que en Bonn, pero también era una ciudad que contaba con un número de habitantes veinte veces mayor, por lo que el porcentaje de estudiantes era reducido y económicamente no desempeñaban un papel tan importante como en las ciudades universitarias más pequeñas. La vigilancia intensiva a la que estaban sometidos los estudiantes y su reducida importancia para la ciudad dejó huella en la vida estudiantil. *Ludwig Feuerbach* (1804-1872), quien estudió en Berlín en la década de 1820, escribió el 6 de julio a su padre: «Aquí no cabe pensar en borracheras, duelos o excursiones. No hay universidad donde se trabaje más, donde se aprecie tanto la idea de que hay algo más grande que vivir aventuras de estudiante. Se idolatra la ciencia e imperan la tranquilidad y el silencio»; la Universidad de Berlín era un auténtico «remanso de paz para el trabajo» (Feuerbach, vol. 17: 48).

En las calificaciones finales aparecen las clases a las que Marx había asistido junto a las notas recibidas. En el semestre de invierno de 1836-1837, frecuentó las clases sobre las *Pandectas* impartidas por *Friedrich Carl von Savigny* («aplicado»), las de derecho penal impartidas por Eduard Gans («extremadamente aplicado») y las clases de antropología que daba *Henrik Steffens* («aplicado»). En el semestre de verano de 1837 cursó tres asignaturas impartidas por August Wilhelm Heffter: Derecho canónico, Derecho procesal civil y Derecho prusiano procesal civil. En los tres casos obtuvo la calificación de «aplicado» (Lange, 1983: 190).

Marx no estaba obligado a ir a las clases de Savigny sobre las *Pandectas* porque ya había cursado derecho romano en Bonn. Puede que aun así asistiera debido a la fama del profesor. Con Eduard Gans, Marx cursó Derecho penal, pero nunca asistió a su lección estrella sobre el derecho natural y la historia universal del derecho. Probablemente el nombre de Gans no le dijera nada cuando llegó a Berlín, y derecho natural ya había cursado en Bonn con Puggé, el discípulo de Savigny.

*Henrik Steffens* (1773-1845) defendía una filosofía del derecho natural inspirada en *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775-1854). En su antropología especulativa definía al ser humano como la unión de espíritu y naturaleza, una encarnación a nivel microcósmico del universo (Liebmann, 1893). Marx debió empezar a estudiar a Schelling, a más tardar, tras asistir a las clases de Steffens.

Según Lenz, *August Wilhelm Heffter* (1796-1880) acusaba la influencia de Savigny, pero adoptó una postura propia frente al resto de los discípulos en su acercamiento a la filosofía hegeliana (Lenz, 1910, vol. 2.1: 498); una afirmación de Lenz no del todo bien fundamentada. Heffter había ejercido el derecho. Antes de convertirse en profesor de la Universidad de Bonn (sin doctorarse), había sido juez de la Audiencia Provincial de Düsseldorf. Enseñó en Berlín a partir de 1833 y, como ya he mencionado, fue asimismo miembro del Tribunal de Casación renano (Lauchert, 1880). Aunque en la disputa entre Savigny y Gans nunca se puso claramente de parte de Savigny, eso no significa que abrazara la filosofía hegeliana. Como se deduce de las lecciones a las que asistió Marx, en sus publicaciones y docencia no se centraba tanto en cuestiones de filosofía del derecho como en cuestiones jurídicas prácticas.

En Berlín, Marx no se dedicó a los estudios con el mismo entusiasmo del que había hecho gala en Bonn, donde había cursado seis asignaturas en el primer semestre y cuatro en el segundo. Pronto hizo sus pinitos en teoría del derecho. Debió enviar a su padre un texto, o largos esquemas, que incluyó en una carta de diciembre de 1836, pues este contestó el 28 de diciembre: «Tus ideas sobre el derecho tienen sentido, pero las has articulado de forma que pueden desatar tormentas y no tienes ni idea de lo intensas que son las borrascas intelectuales. Si no se puede moderar el contenido, al menos dale una forma más suave y agradable» (MEGA, III/1: 303).

Estas reflexiones no fueron más que el inicio de una época de gran productividad, de la que estamos informados gracias a la larga carta que Marx envió a su padre el 10 de noviembre de 1837, la única que conservamos de su época de estudiante. Retrospectivamente, escribe: «Tenía que estudiar jurisprudencia, pero lo que me apetecía era empezar con la filosofía» (MEGA, III/1: 10; MEW, 40: 4). Intentó solucionar ese desdoblamiento leyendo mucho derecho y traduciendo, entre otras cosas, los dos primeros libros de las *Pandectas*. Por otro lado, quiso «[...] diseñar

una filosofía del derecho [...] en un trabajo de cerca de 300 pliegos» (*ibid.*). Cuando habla de «pliegos» no debe referirse a los pliegos de 16 páginas utilizados en las imprentas, sino a páginas normales, quizá escritas por ambas caras, pero aun así era una ingente labor de escritura. Puso «unas cuantas frases metafísicas» a modo de introducción (*ibid.*). De su elección de las palabras se desprende la influencia de Kant, quien en 1797 había publicado su propia filosofía del derecho, la *Metafísica de las costumbres*, cuya primera parte llevaba por título: «Principios metafísicos de la doctrina del derecho». Las «frases metafísicas» eran una introducción filosófica a la «filosofía» del derecho, que Marx consideraba por entonces «la evolución del pensamiento en el derecho romano positivo» (*ibid.*: 11; 5). En este intento de sistematización a partir del derecho romano se aprecia claramente la influencia de Savigny, a la que Marx también hace referencia en el siguiente párrafo, cuando escribe que había compartido con él el «error [...] de separar forma y contenido» (*ibid.*). Marx empieza a describir a su padre su clasificación del derecho, pero se interrumpe y explica lleno de autocritica: «La clasificación tripartita lo recorre todo, es excesivamente prolijo y abuso bárbaramente de unos conceptos romanos que no logro encajar en mi sistema ni con calzador [...]. Al final del derecho material privado vi la falsedad del conjunto, cuyo esquema básico se aproxima a Kant, pero se distancia absolutamente de él en el desarrollo [...]» (*ibid.*: 12-13; 7). Lo que le había quedado claro era que «sin filosofía no se puede penetrar en la materia». ¿Y qué hizo? «Escribí un nuevo sistema metafísico básico tras el cual me vi obligado a observar que sus esfuerzos [los de Kant] y los míos rayaban en lo absurdo» (*ibid.*: 15; 7). Después de esto, Marx nunca volvió a dedicarse a la filosofía del derecho.

En los trabajos en materias jurídicas realizados por Marx durante el primer semestre o poco después, se aprecia una gran influencia tanto de Kant como de Savigny. Marx intenta sistematizar el derecho, pero se da cuenta de que es una actividad formal y superficial. La *Filosofía del derecho* del Hegel no parece haber desempeñado un gran papel ni en la realización de la tarea ni en la crítica que formula. La carta tiene un aire a crítica hegeliana, pero es un juicio a toro pasado que se considera fruto de su adopción de la filosofía de Hegel. Desde Mehring (1918: 20) se sigue afirmando que Eduard Gans fue el más importante de todos los profesores de Marx, pero no tenemos ni un solo dato que demuestre que influyera de

forma duradera en el joven Karl durante aquel primer semestre. En los dos siguientes, Marx no asistió a ningún acto de Gans, y en la carta que envió a su padre ni siquiera le menciona. Cursa con Gans «Derecho común prusiano» en el semestre de verano de 1838<sup>[48]</sup>. En el semestre de verano de 1837 Marx estudió las tres asignaturas de Heffter que ya he mencionado, y en el semestre de invierno 1837-1838 sólo asistió a clases de Derecho procesal penal, una vez más impartidas por Heffter («aplicado»).

Los estudios jurídicos no ocuparon ni mucho menos todo el tiempo de Marx en su primer año en Berlín. Además de escribir poesía, de lo que hablaré en seguida, dedicaba muchas horas al día a la lectura. «Había adquirido la costumbre de recopilar extractos de cada libro que leía» (*ibid.*: 15; 8). Marx mantuvo esta costumbre hasta su muerte, y los extractos que conservamos (incluidos los de Engels, que son muchos menos) ocupan treinta y un volúmenes de la MEGA. Extractó «el *Laocoonte* de Lessing, el *Erwin* de Solger, la *Historia del arte* de Winckelmann y la *Geschichte des deutschen Volkes* [Historia del pueblo alemán] de Luden [...]. Mientras traducía la *Germania* de Tácito y los *Libri tristium* de Ovidio, y empezaba a estudiar inglés e italiano por mi cuenta con unos libros de gramática, leí el *Derecho penal* de Klein y sus anales, la literatura más reciente y de paso la de vanguardia» (*ibid.*).

Marx tampoco perdió nunca la costumbre de matar el tiempo leyendo a los autores clásicos en su lengua original y traduciendo algunos pasajes. No conservamos su traducción de la *Germania* de Tácito, en la que este comparaba la cultura de los antiguos germanos con una sociedad romana que consideraba corrupta y decadente. Tenemos una traducción libre, en verso, de la primera elegía de las *Tristia* de Ovidio porque forma parte de la recopilación de poemas que Marx regaló a su padre por su cumpleaños en 1837 (MEGA, I/1: 628-637). En las *Tristia*, Ovidio (43 a.C.-17 d.C.) se lamenta de su soledad en el mar Negro, donde se encuentra tras haber sido exiliado por el emperador Augusto.

No conservamos ninguno de los primeros extractos, pero los títulos que menciona son muy instructivos. La *Geschichte des deutschen Volkes* de *Heinrich Luden* (1778-1847) constaba de doce volúmenes que se fueron publicando entre 1825 y 1837. Era lo más nuevo sobre historia alemana que había en el mercado en 1837. En 1841, Luden trabajaba en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena, donde Marx obtuvo su doctorado.



Los tres títulos de teoría del arte son especialmente significativos. Las obras de Winckelmann y de Lessing formaban parte, por entonces, del canon de los ciudadanos cultos con interés por el arte. *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1781) había criticado, en *Laocoonte o sobre los límites de la pintura y la poesía* (1766), la interpretación que había dado Winckelmann al grupo escultórico «Laocoonte» que se encontraba en los Museos Vaticanos. Además, hacía hincapié en las diferencias entre las posibilidades de representación al alcance de las artes plásticas (pintura, escultura) y de la poesía.

La *Historia del arte en la Antigüedad* (1764) en dos volúmenes, de *Johann Joachim Winckelmann* (1717-1768), influyó enormemente en la recepción en Alemania del arte griego clásico, que Winckelmann describía como un ideal sin parangón. Todavía se aprecian ecos de esta lectura en el Marx de veinte años después. En la «Introducción» a una crítica a la economía política que planeaba escribir en 1857, acepta la idea de Winckelmann del ideal sin parangón, pero a continuación se pregunta por qué sigue siéndolo en su presente. «Es evidente que el arte y la épica griega están vinculados a ciertas formas de evolución social. La dificultad estriba en entender por qué nos siguen deparando placer esas formas artísticas y cómo es que, en cierto modo, son para nosotros norma y ejemplo inalcanzable» (MEGA, II/1: 45; MEW, 42: 45).

Sorprende un poco la lectura del *Erwin* de *Karl Wilhelm Ferdinand Solger* (1780-1819), un tratado de teoría del arte concebido en forma de diálogo que no se tenía en mucha consideración. Volveré sobre Solger y lo que puede haber significado para Marx.

### *Experimentos literarios*

Karl ya había escrito poemas en el colegio. El más antiguo que conservamos (sobre Carlomagno) es del año 1833 (MEGA, I/1: 760 ss.). Entonces, no se limitaban al mero análisis poético como ahora, sino que se alentaba a los alumnos a escribir sus propios poemas en clase de alemán[49]. El amigo de Karl, Edgar, también escribía poemas; conservamos uno suyo del año 1830, cuando tenía once años (Gemkow, 1999: 407). En aquellos tiempos, escribir poesía era una actividad mucho

más difundida y común entre la burguesía. Se esperaba de una persona culta que fuera capaz de componer unos cuantos versos sencillos para declamarlos con ocasión de una fiesta o para dedicárselos a una persona a la que apreciara.

Al parecer el joven Karl aspiraba a más. Resulta significativa la cantidad de poemas que conservamos, todos compuestos en sólo dos años. Ocupan cerca de trescientas páginas de MEGA y eso que algunos se han perdido. Repasaba sus poemas una y otra vez, procuraba mejorarlos y experimentaba con diversos géneros. Conservamos asimismo fragmentos de una novela satírica y de una obra de teatro que redactó entre 1835 y 1837.

Cuando estudiaba el bachillerato Marx probablemente quisiera hacer carrera como poeta en vez de como jurista, y, como cualquier poeta en ciernes, el joven Karl quiso hacer al mundo rápidamente partícipe de sus poemas. En una carta de febrero/marzo de 1836, cuando estaba a punto de acabar su semestre en Bonn, su padre le escribió: «Haces bien en esperar para editarlos». De manera que Marx estaba pensando incluso en publicar sus poemas. Su padre, un hombre inteligente y práctico, se mostraba escéptico: «Un poeta, un literato, debe aportar algo muy bueno cuando lo presente en público [...]. Te lo digo con toda sinceridad, me alegra que tengas un talento innato tan prometedor, pero me dolería verte bajo los focos como un poetastro cualquiera» (MEGA, III/1: 294; MEW, 40: 621). Al parecer, el padre era consciente de que a Karl le interesaba bastante más la poesía que el derecho. Karl debió asegurar a su padre en su carta anterior que no tenía intención de publicar nada sin su visto bueno. El padre se lo agradece, aunque no esté convencido de que Karl vaya a cumplir su promesa (*ibid.*). Hacía bien en no fiarse. Pocos meses después, Karl intentó que publicaran sus poemas sin mostrar antes la obra a su padre, quien, no obstante, reaccionó con tranquilidad. Dijo que sólo quería participar en las «negociaciones al uso» (carta de mayo/junio de 1836, MEGA, III/1: 297). Sin embargo, este proyecto se quedó en agua de borrajas.

En los meses siguientes, el padre de Karl pareció cambiar de opinión y empezó a ser menos escéptico con los planes de publicación de su hijo. En una carta del 2 de marzo de 1837 reflexiona en torno a cuál podría ser la *opera prima* de Karl que le deparara el éxito que buscaba (MEGA, III/1: 309-310; MEW, 40: 628; cfr. capítulo anterior). Parece que Heinrich Marx

estaba dispuesto a apoyar a su hijo, aunque este no quisiera emprender el camino que él le había marcado.

Algunos meses después, en una carta del 10 de noviembre de 1837, Karl hizo una crítica demoledora a sus propios poemas, quemó todo lo que acababa de escribir y anunció que «desistía del asunto» (MEGA, III/1: 17; MEW, 40: 9). Lo único que conservamos son los cuadernos que había regalado a Jenny y a su padre. Sabemos, a través de su hija Laura, que en años posteriores Marx se mofaba de estos primeros poemas. Laura escribió a Franz Mehring, a quien había prestado cuadernos con poemas de su padre cuando preparaba una edición póstuma de los escritos de Marx, Engels y Lassalle: «Debo decirle que mi padre nunca mostró respeto alguno hacia esos poemas. Siempre que mis padres hablaban de ellos se reían alegremente de las tonterías que se cometen en la juventud» (Mehring, 1902: 25-26).

Mehring, que había publicado obras de historia de la literatura, no concedió a los poemas ningún valor estético y no incluyó ni uno solo en su edición póstuma de obras de Marx, aunque en la introducción cita algunas estrofas bajo el título «Der phantastische Poet» [«El poeta fantástico»][\[50\]](#) . En su biografía de Marx omite hasta esas estrofas. Mehring justificó esta omisión de los experimentos literarios aceptando al respecto el propio juicio de Marx. Afirma que Marx nunca publicó ninguno de sus poemas (aunque en realidad no fue así, vid. *infra* ) y que sólo dedicó unos meses a ellos antes de descubrir que «sus creaciones no valían nada». Según Mehring, Marx carecía del «genio creativo del poeta, capaz de construir un mundo de la nada» (Mehring, 1902: 26, 27).

Ambas opiniones expresadas por Mehring, que sus poemas no tenían valor artístico y que renunció a sus tentativas poéticas al darse cuenta de que carecía de talento, se han venido repitiendo de forma acrítica en la mayor parte de las biografías de los últimos cien años. Hasta en las más completas, estos poemas se consideran una mera curiosidad que nunca ha justificado una dedicación mayor[\[51\]](#) .

Las opiniones de Mehring se han cuestionado por diversos motivos. En primer lugar, sólo conocía parte de los poemas (que conservamos) de Marx, agrupados en dos recopilaciones. Por un lado, tenemos tres cuadernos que Karl regaló a Jenny por Navidad en octubre/noviembre de 1836. La hija de Karl, Laura, los guardó y Mehring tuvo ocasión de verlos. Por otro lado,

contamos con un cuaderno más extenso que Marx regaló a su padre en abril de 1837 con ocasión del sexagésimo cumpleaños de Heinrich Marx. Algunos de los poemas de los cuadernos de Jenny reaparecen en esta recopilación, otros son posteriores, no fueron redactados hasta la primavera de 1837. Además, contiene fragmentos de la novela satírica, ya mencionada, *Escorpión y Félix* y del drama *Oulanem*. Algunos de los poemas nuevos son cualitativamente diferentes a los antiguos, y en su carta de noviembre de 1837 Karl no es tan duro con ellos. En este caso, afirma: «He dado con el reino de la auténtica poesía: brilla como un palacio de hadas en la lejanía» (MEGA, III/1: 15; MEW, 40: 8). El cuaderno que contiene estos poemas se encontró en la década de 1920, cuando se preparaba la primera MEGA, y Mehring ya había muerto. Es decir, el biógrafo no fue testigo de los progresos literarios de Marx. Los tres cuadernos que tuvo ocasión de ver desaparecieron tras la muerte de Laura y su contenido no se pudo publicar en la primera MEGA. Lo paradójico es que, hasta la publicación de la segunda MEGA, se conocía el destructivo juicio de Mehring pero no los poemas en los que se basaba. Además, aunque de repente habían aparecido poemas y fragmentos que Mehring nunca había conocido, a toda una serie de autores que habían aceptado acríticamente los juicios de este biógrafo ni siquiera les llamó la atención la incongruencia.

En la década de 1950 aparecieron los tres cuadernos que Mehring había visto. Formaban parte de la herencia de *Edgar Longuet* (1879-1950), nieto de Marx. De manera que en la segunda MEGA se pudieron editar los tres cuadernos que Karl regaló a Jenny en 1836 junto a el recopilatorio que obsequió a su padre en 1837. También se añadió un álbum facilitado por Sophie, la hermana de Marx, que contenía poemas de 1835 y 1836, así como partes de su agenda en la que había composiciones poéticas aún más antiguas.

En lo que sigue quisiera explayarme un poco en torno a los experimentos literarios de Marx, porque la poesía fue el primer ámbito importante para él y quisiera demostrar que no la dejó en modo alguno porque se convenciera de su falta de talento, como afirma Mehring. En el siguiente epígrafe veremos que sus motivos fueron otros, lo que quizá nos dé la clave para solucionar un problema que plantea la evolución intelectual del joven Marx: su paso a la filosofía hegeliana.

Los poemas marxianos pueden considerarse «románticos» sin problema, siempre y cuando tengamos en cuenta que no me refiero al uso actual de la palabra «romántico» (idealista, exaltado que busca una armonía que dista mucho de la realidad), sino al *Romanticismo literario*, un movimiento activo entre finales del siglo XVIII y principios del XIX, que, a su vez, no hay que confundir con el *Romanticismo político* de principios del siglo XIX (con *Adam Müller* [1779-1829] como principal representante). Se debate mucho sobre el Romanticismo literario. Todo el mundo coincide en que la subjetividad tuvo una gran importancia, en que el Romanticismo se ocupaba del mundo de los sentimientos, de la vida interior, del anhelo (imposible de colmar) de otra cosa aún por determinar. Expresaba el sufrimiento de un mundo demasiado racional y comercial, ante el que a menudo adoptaba una postura distanciada, irónica, la denominada «ironía romántica». También es evidente que el Romanticismo tardío revalorizó la Edad Media y el catolicismo, y que muchos románticos de aquella época tendieron a posturas políticamente conservadoras. La naturaleza del movimiento en su conjunto, su relación con la Ilustración y, sobre todo, su contenido político, han sido objeto de los debates más diversos en los últimos ciento ochenta años.

El movimiento de la Joven Alemania consideraba que el Romanticismo era reaccionario y católico, una crítica que halla su punto culminante en la obra *La escuela romántica* (1836) de Heinrich Heine. La revista *Hallische Jahrbücher* de *Theodor Echtermeyer* (1805-1844) y *Arnold Ruge* (1802-1880) ahondó en la crítica con su manifiesto *Der Protestantismus und die Romantik* [El protestantismo y el Romanticismo] (1839-1840). La revista fue algo así como el «órgano central» de los Jóvenes Hegelianos, sobre los que volveré en el próximo capítulo. Los historiadores de la literatura liberales consideraban que el Romanticismo era un movimiento que luchaba contra el racionalismo impuesto por la Ilustración. Es lo que defiende Rudolf Haym en su obra *Romantische Schule* [La escuela romántica] (1870), que tuvo tanta influencia como su ya mencionada biografía de Hegel de 1857, en la que identificaba Romanticismo y reacción política. En los primeros estudios sobre Marx, sobre todo en la biografía de Mehring, se parte de la idea de que el Romanticismo era un movimiento político reaccionario. De ahí que para Mehring fuera fundamental dejar claro que

Marx sólo tuvo un contacto fugaz, sin consecuencias para su evolución futura, con este movimiento.

A principios del siglo XX el Romanticismo (alemán) se vio reforzado en el marco de un nacionalismo que proclamaba la «alemanidad» y adquirió mucho auge. Acabó tremendamente desacreditado por el gran hincapié que se hizo en él en época nacionalsocialista. Muchos autores, sobre todo anglosajones, afirmaron tras la Segunda Guerra Mundial que el gusto alemán por el Romanticismo (antimoderno e irracional) había contribuido enormemente al auge del nacionalsocialismo (Craig, 1982: 216 ss.). Algunos críticos de Marx partieron de esta oscura descripción para demostrar que la obra de Marx también se había visto influida por el Romanticismo (por ejemplo, Kux, 1967) e incluso se llegó a decir que en algunos pasajes era conservadora (Levin, 1974).

Sin embargo, a partir de la década de 1960 se empezaron a hacer descripciones que resaltaban aspectos más progresistas y modernos del Romanticismo, como, por ejemplo, la idea del inconsciente o la de la identidad del individuo, que se empezaba a problematizar por entonces. Fue sobre todo Ernst Behler, el editor de la edición crítica de las obras de Friedrich Schlegel, quien hizo hincapié en el carácter racional y en el potencial ilustrado de los inicios del Romanticismo (Behler, 1992). Tras estos debates, en las últimas décadas, se habla cada vez más de un Romanticismo temprano, interpretado como una especie de segunda Ilustración, y un Romanticismo tardío cada vez más conservador[52] . Aceptando esta solución, cabe valorar positivamente los contenidos románticos de la obra de Marx (cfr., por ejemplo, Behler, 1978; Röder, 1982). Volveré sobre la cuestión de si realmente hay motivos románticos en los escritos de Marx, por ejemplo, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844. Aquí nos interesan sus experimentos poéticos.

Los dos primeros cuadernos de Jenny llevan por título *Buch der Liebe* [Libro del amor] y el tercero *Buch des Lieder* [Libro de cánticos]. Todos los poemas que contienen tratan del amor que Marx sentía por Jenny. Karl afirma que extrae fuerzas de su relación y que tiene miedo a perderla. Ya en el primero de los poemas, *Die zwei Himmel* [Los dos cielos] dice al final:

Si rompes la cinta me caigo,  
me apresa la marea, me devora el sepulcro,

ambos cielos se ocultan  
y el alma sangrante expira.

[Brichst Du das Band, so stürz' ich hinab, / Mich umhüllt die Fluth, mich verschlingt das Grab, / Es haben beide Himmel sich untergetaucht, / Und die blutende Seele verhauchet. (MEGA I/1: 485)]

En *Menschenstolz* [Orgullo humano] predomina la euforia. Todo parece posible, todo está al alcance de la mano y Karl se siente «como un dios»:

Jenny, ¿puedo decir con audacia  
que hemos intercambiado almas,  
que laten al unísono, ardientes,  
que la corriente brama en sus ondas?

Tiro el guante con desprecio  
a la amplia faz del mundo  
¡caiga tronante la enana gigante!  
No aplastará mi ardor con sus escombros.

Puedo transformarme en dios,  
recorrer su reino en ruinas victorioso,  
cada palabra es ardor, es acción,  
mi pecho es similar al pecho del creador.

[Jenny! Darf ich kühn es sagen, / Daß Wir unsre Seelen ausgetauscht, / Daß in eins sie glühend schlagen, / Daß ein Strom durch ihre Wellen rauscht? // Dann werf' ich den Handschuh höhrend / Einer Welt in's breite Angesicht, / Und die Riesenzwerginn stürze dröhnend, / Meine Gluth erdrückt ihr Trümmer nicht. // Götterähnlich darf ich wandeln, / Siegreich ziehn durch ihr Ruinenreich, / Jedes Wort ist Gluth und Handeln, / Meine Brust dem Schöpferbusen gleich. (MEGA I/1: 489)]

En un poema algo posterior del segundo de los cuadernos [\[53\]](#), Karl ya no desborda euforia, sino que reflexiona sobre su propio temperamento y aspiraciones. Lo reproducimos más completo porque parece expresar a la perfección la imagen que Marx tenía de sí mismo por entonces:

*Sensaciones*

Nunca puedo hacer en calma

lo que de mi alma se apodera,  
nunca puedo estar a gusto,  
todo lo asalto sin pausa.

[...]

Quisiera alcanzar el cielo,  
contener el mundo en mí,  
deseo seguir rociando,  
tembloroso, amor y odio.

Todo quiero conseguirlo:  
el bello favor divino,  
ser audaz en el saber,  
entender música y arte.

[...]

El péndulo marca los años  
de la nada a la plenitud,  
de la cuna al ataúd;  
lucha eterna, caída eterna.

[...]

Atrevámonos a todo  
sin descanso, sin parar,  
todo menos callar siempre  
sin querer, sin actuar.

No hay que irse cavilando  
ni aceptar con miedo el yugo,  
pues nos quedan la nostalgia,  
el anhelo y la acción.

[*(Empfindungen)* Nimmer kann ich ruhig treiben, / was die Seele stark erfaßt. /  
Nimmer still behaglich bleiben, / Und ich stürme ohne Rast (...) // Himmel such'  
ich zu erfassen, / Und die Welt in mich zu ziehn, / Und in Lieben und in Hassen /  
Möchte ich bebend weitersprühn. // Alles möchte ich mir erringen, / Jede schönste  
Göttergunst, / Und in Wissen wagend dringen, / Und erfassen Sang und Kunst.  
(...) // Und so schwankt es durch die Jahre, / Von dem Nichts bis zu dem All, / Von  
der Wiege bis zur Bahre, / Ew'ges Streben, ew'ger Fall. (...) // Darum laßt uns  
alles wagen, / nimmer rasten, nimmer ruhn; / Nur nicht dumpf so gar nichts sagen,  
/ Und so gar nichts woll'n und thun. // Nur nicht brütend hingegangen, /



Aengstlich in dem niedern Joch, / Denn das Sehnen und Verlangen, / Und die That,  
sie blieb uns doch. (MEGA I/1: 535-536)]

En los primeros versos Marx habla de su naturaleza inquieta, de su deseo de comprenderlo todo, para lo cual está dispuesto a recurrir al «saber, al canto o al arte». En los últimos versos retoma temas de los que ya había hablado en sus redacciones de los exámenes de bachillerato: se negaba a dejarse poner un yugo y aspiraba a hacer algo grande, o, al menos, a intentarlo.

Su fe en la fuerza del individuo y en la importancia del artista son elementos de la forma romántica de entender el arte que Marx suscribía por aquellos años, a lo que hay que sumar la nostalgia. En la balada *Der Sirenen Sang* [El canto de las sirenas], el jovenzuelo supera la tentación de las sirenas porque experimenta una nostalgia de la que estas no saben nada:

Ignoráis el palpar del seno,  
el cálido hervor del corazón,  
el alto vuelo del alma  
[...]

Nunca podréis entender  
mi amor, mi odio,  
ni el ardor de mi nostalgia;  
[...]

[Ihr kennt nicht Busens Pochen, / Des Herzens heisses Kochen / Der Seele hohen  
Flug (...) // Mich könnt ihr nicht erfassen, / Mein Lieben nicht und Hassen, / Und  
meine Sehnsuchtsgluth; (...) (MEGA I/1: 589-590)]

No especifica en qué consiste esa «nostalgia», o *Sehnsuchtsgluth*: se trata de uno de esos anhelos románticos desmedidos en los que el Yo sólo puede entenderse en su calidad de Yo.

Podríamos aducir más ejemplos para demostrar que gran parte de la visión del mundo que reflejan los poemas y baladas de Marx tuvo su origen en el cosmos romántico que conocía desde muy joven. Probablemente no aprendiera poesía romántica en el bachillerato. Los profesores del Instituto de Tréveris habían confeccionado dos libros de lectura, uno para el nivel inferior y otro para el superior, que contenían las obras de autores ilustrados

que hacían gala de lo que hoy se denomina el clasicismo de Weimar, una época de la historia de la literatura en la que destacaron Goethe y Schiller. Había mucho Schiller, poco Goethe y prácticamente ningún romántico (Große, 2011: 352-353). Pero, como bien señalaba Eleanor, la hija de Marx, fue Ludwig von Westphalen quien despertó en el joven este primer amor hacia la escuela romántica (E. Marx, 1883: 32).

Teniendo en cuenta que el autor tenía dieciocho años, no sorprende demasiado que los poemas del cuaderno destinado a Jenny dejen mucho que desear desde el punto de vista formal ni que la mayoría sean excesivamente farragosos y complejos. Las críticas de Mehring a su total falta de estilo están más que justificadas: «Dicho en una frase: carecen de forma en todos los sentidos de la palabra, la técnica es burda. Si no supiéramos con certeza el momento en el que fueron compuestos, nadie sospecharía que se escribieron un año después de la muerte de Platen<sup>[54]</sup> y nueve años más tarde que el *Libro de las canciones* de Heine, ni siquiera atendiendo al contenido. Son piezas románticas para arpa: la canción de los elfos, la canción de los gnomos [...] no falta ni el valiente caballero que es un héroe en tierras lejanas, pero vuelve en el mismo momento en el que la novia desleal camina con otro hasta el altar» (Mehring, 1902: 26).

No todo lo que escribe Mehring es falso, pero no deja de ser superficial, incluso en el caso de los primeros poemas, los únicos que llegó conocer. Es verdad que no falta ni el caballero valiente, pero ¿cómo acaba esa balada (*Lucinde*)? El caballero se suicida con su daga ante los invitados a la boda y su descastada novia Lucinde coge la daga, a su vez, y se abre las venas con ella. La cosa no acaba ahí: la doncella logra arrebatarse la daga a Lucinde y salvarle la vida, pero ella, ensangrentada, pierde la razón y no deja de gritar (MEGA, I/1: 496 ss.). Lo que Marx nos ofrece aquí y en otros lugares se parece mucho a lo que más tarde se denominaría «Romanticismo negro». Sin embargo, poemas como *Der Wilden Brautgesang* [Canción rebelde de novia] o *Die Zerrißne* [La desgarrada] (MEGA, I/1: 505 ss., 516 ss.) no estaban pensados únicamente para lograr que un escalofrío recorriera la espalda de los lectores. Hacía tiempo que la corriente principal del Romanticismo alemán se había distanciado de la Revolución francesa y hecho las paces con la situación social y política reinterpretando la Edad Media, el catolicismo y la nobleza, pero en Marx no hallamos ni rastro de

esa reinterpretación. En los poemas mencionados, Marx describe el desgarró, la duda y la desesperación sin ofrecer soluciones que las mitiguen.

Los poemas más tardíos son sensiblemente mejores tanto desde el punto de vista formal como atendiendo al contenido. En *Des verzweifelnden Gebet* [La oración del desesperado] (MEGA, I/1: 640-641), Marx ya no necesita varias páginas para expresar desesperanza y una orgullosa sublevación. Sus dos mejores poemas se publicaron en la revista *Athenäum* (1841) bajo el título *Wilde Lieder* [Cantos salvajes]. Proceden de los cuadernos de 1837 y probablemente sean los más logrados del autor, hasta obtuvieron una recensión positiva (MEGA, I/1: 1258). En el poema *Der Spielmann* [El ministril], habla de un músico que lleva un sable y un violín. Toca: «Daß die Seele hinab zur Hölle klingt!» [«¡Que el alma resuene en el infierno!»] y no cree haber recibido de Dios el don del arte:

Dios no lo conoce, el arte no llama su atención;  
se nos ha subido a la cabeza este vapor del infierno

[Gott kennt sie nicht, Gott acht' nicht der Kunst; / Die stieg in den Kopf aus Höllendunst]

Dice que «fue un regalo del Negro» [el demonio, M. H.] y ahora está en deuda con él:

Me marca el compás, dibuja los signos...  
debería hacer el réquiem delirante y sonoro

[Der schlägt mir den Takt, der kreidet die Zeichen; / Muß voller, toller den Todtenmarsch streichen]

Pero el ministril ha hecho un pacto fáustico con el diablo del que no puede desligarse: no tiene más remedio que seguir tocando:

Hasta partirse el corazón con el arco y la cuerda del violín.

[Bis's Herz durch Sait' und Bogen bricht (MEGA, I/1: 768-769; MEW, 40: 604)]

El segundo poema, «Nachtliebe» [Amor nocturno], trata de la muerte en la noche de la amada. No nos explica las circunstancias ni las causas, los

versos se centran en el instante del dolor y desconcierta precisamente por su brevedad (MEGA, I/1: 769-770; MEW, 40: 605).

Marx no sólo mejoró su lírica, también experimentó con el repertorio. El último cuaderno, el de 1837, contiene breves poemas humorísticos y epigramas graciosos –entre ellos, uno dedicado a Hegel sobre el que volveré en el próximo epígrafe–, el fragmento de una novela satírica, *Escorpión y Félix*, y, por último, un drama fantástico titulado *Oulanem*.

El editor de la primera MEGA, David Riazánov, señaló que este drama era una de esas «tragedias del destino» muy de moda por entonces, en las que «ya desde el principio pende un misterio sobre todos los personajes y sus relaciones mutuas» (Rjazanov [Riazánov], 1929: xv). De los fragmentos no se deduce cómo pensaba Marx solucionar los enigmas que planteaba.

Riazánov también señala que *Escorpión y Félix* tiene un estilo similar a *Tristram Shandy*, de Laurence Sterne, y se aprecia asimismo la influencia de *Los elixires del diablo* de E. T. A. Hoffmann (*ibid.*). En este fragmento de novela, en el que todo es disparatado, conocemos al maestro sastre Merten, a su hijo Escorpión, al oficial Félix y a Greta, la cocinera. La composición comienza en el capítulo 10, y creo que es cuestionable que hubiera capítulos anteriores. Puede que este planteamiento fragmentario sea un recurso estilístico similar al utilizado por E. T. A. Hoffmann en *Opiniones del gato Murr*. Dicho capítulo empieza así:

Como prometimos en el capítulo anterior, vamos a demostrar que la mencionada suma de veinticinco táleros corresponde al buen Dios en persona. ¡No tiene amo! Augusta idea: no posee el poder de un ser humano, sino la sublime fuerza que navega sobre las nubes abarcándolo todo, incluidos los veinticinco táleros. Todo lo acaricia con sus alas hechas de día y de noche, de sol y de estrellas, de montañas gigantescas e inabarcables desiertos de arena, provocando acordes similares al murmullo de la catarata, donde no alcanza la mano terrena, que tampoco llega a los veinticinco táleros... no puedo seguir, me embarga la emoción. Contemplo la Totalidad, me miro a mí mismo, observo los mencionados veinticinco táleros – ¡cuánta sustancia encierran estas tres palabras cuyo punto de vista es la eternidad, que resuenan a cánticos angélicos, recordando al Juicio Final y al Fisco!– pues fue Greta, la cocinera, quien emocionada por los relatos de su amigo Félix, transportada por su fogosa melodía, avasallada por sus frescos sentimientos de juventud, apretó a Escorpión contra su corazón presintiendo que había un hada en ella (MEGA, I/1: 688).

Y así prosigue, en un estilo que corta la respiración, saltando de un tema a otro. Al leer el texto se tiene la impresión de que Marx procuró mezclar de forma humorística todo que tenía a su alcance en aquel momento: filosofía, literatura, filología y otros saberes.

Es evidente que el joven Karl estaba experimentando en el ámbito estilístico y temático, y no debería sorprendernos que las obras literarias de un muchacho de diecinueve años no estén a la altura de las de Heinrich Heine. Hay que reconocerle cierto potencial al joven Karl, no había que descartar una carrera literaria. Algunos de sus últimos poemas son más interesantes que «las reminiscencias edulcoradas» de un supuesto amigo suyo de Bonn, Emanuel Geibel<sup>[55]</sup>, quien desde principios de la década de 1840 satisfaría el gusto de la burguesía y del monarca de Prusia, acabaría siendo uno de los poetas alemanes más conocidos del siglo XIX y luego cayó rápidamente en el olvido.

Al margen del juicio que nos merezcan los poemas de Marx, él no duda en ningún momento de su talento poético. Todo lo contrario: en una carta a su padre expresa su enfado con *Adelbert von Chamisso* (1781-1838), un famoso poeta que se había negado a publicar los poemas de Marx en su almanaque (MEGA, III/1: 17; MEW, 40: 10). Además, seguramente Marx no tenía tan mala opinión de algunos de sus poemas como supone Mehring; de lo contrario, en 1841 hubiera dejado pasar la ocasión que se le presentó de publicar dos de ellos.

#### 4. La primera crisis intelectual: abandono de la poesía y adopción de la filosofía hegeliana

La carta de noviembre de 1837 no nos informa sólo sobre las materias cursadas por Karl en los meses anteriores. En ella Marx comunica asimismo a su padre dos cambios fundamentales en su vida: había dejado la poesía y adoptado la filosofía hegeliana. Aunque en la mayoría de las biografías se hace referencia a este giro, en pocas se rastrean los motivos. En lo que a la poesía respecta, se suele repetir una y otra vez la solución de Mehring: Marx se había dado cuenta de que no tenía talento. En cuanto a la adopción de la filosofía hegeliana, algunos biógrafos se limitan a dar el dato y otros

alegan que se debió a los debates celebrados en el «club de doctores» que menciona Karl en su carta, sin tener en cuenta que se unió a este club *después* de haberse decidido por la filosofía hegeliana. Resulta bastante sorprendente que no se buscaran con más ahínco los motivos que hubiera podido tener Karl para dar este giro, pues es un cambio esencial en un Marx aún muy joven. Los debates sobre Hegel no cesaron en las décadas siguientes y nadie pone en duda que influyeron en la obra marxiana, aunque no deje de discutirse sobre la forma y el alcance de esa influencia. En las biografías más recientes que dicen situar a Marx en el marco del siglo XIX, el paso a la filosofía hegeliana se menciona sin más (Sperber, 2013: 65; Stedman Jones, 2017: 82) y la pregunta por los motivos del mismo ni siquiera se plantea.

August Cornu es de los pocos que al menos intenta explicar este vuelco de Marx hacia la filosofía hegeliana. Afirma que Eduard Gans «hizo mucho por introducirlo en el hegelianismo» (Cornu, 1954: 82)[\[56\]](#), pero, como ya hemos señalado, ni se ha demostrado que Gans ejerciera tal influencia ni en la carta que Karl envió a su padre se le menciona siquiera. Eso no significa que no ejerciera influencia alguna sobre Marx, pero muy probablemente fuera *tras* su adopción de la filosofía hegeliana. El segundo argumento de Cornu tampoco resulta muy convincente: «La crisis espiritual que padeció Marx por entonces se debió a que, al haber dado un giro hacia el movimiento liberal-democrático, ya no le satisfacía la visión del mundo romántica que se expresaba en una mentalidad reaccionaria en el ámbito de lo político-social» (Cornu, 1954: 95). Según él, Marx buscaba «una visión del mundo más concreta» y la había hallado en la «filosofía hegeliana» (*ibid.*) Pero, al margen de que, según Cornu, ya en la redacción de alemán de su examen final de bachillerato se decanta claramente por la democracia (*ibid.*: 62), no tenemos dato alguno que demuestre que la decisión de Marx de adoptar la filosofía hegeliana fuera precedida de un cambio en sus ideas políticas. ¿Cuándo tuvo lugar este vuelco y qué lo desencadenó?[\[57\]](#).

*¿Por qué renunció Marx a sus experimentos literarios?*

El único dato relacionado con esta pregunta del que disponemos se encuentra en la famosa carta de noviembre de 1837. Sobre los poemas que

escribió a Jenny en 1836, afirma que eran «idealismo puro». «Mi cielo, mi arte, se convirtió en un más allá inalcanzable, como mi amor. Lo real se difumina y lo difuminado carece de límites; asaltos al presente, sentimientos profundos pero amorfos, nada natural, todo construido en el aire, lo contrario de lo que es y debe ser, reflexiones retóricas en vez de pensamiento poético [...]. La gran extensión de la nostalgia, que no conoce fronteras, se encarna de diversas formas convirtiendo el “poetizar” en un “tender hacia”» (MEGA, III/1: 10; MEW, 40: 4). El principal reproche que Marx se hace a sí mismo es que su obra es «idealismo puro». No parece estar utilizando el concepto en sentido filosófico sino en su acepción cotidiana, como aquello que *debería ser idealmente*. De ahí que surja, como señala en la carta, «la contradicción entre lo que es y lo que debe ser». Es esta insistencia en el deber ser la que genera ese distanciamiento de la realidad, esa falta de «naturalidad» que Marx lamenta.

Según Marx, los poemas que envió a su padre en abril de 1837 por su sexagésimo cumpleaños también pecaban de «idealismo». Lo que caracterizaba a *Escorpión y Félix* era un humor «forzado», y *Oulanem* era «un drama fantástico fracasado». Al final, este idealismo había desembocado en «mera forma artística, casi siempre sin objetos que entusiasmen, sin una trama ágil» (*ibid.*: 15). Pero había algo de luz en aquellos poemas: «Y, sin embargo, estos últimos poemas son los únicos que, como por arte de magia, me han permitido vislumbrar de golpe –Dios, qué duro fue el golpe al principio– el reino de la auténtica poesía: un palacio de hadas que brillaba en lontananza, mientras mis creaciones se desmoronaban en la nada» (*ibid.*: 15; 8).

Mehring y muchos otros se basaron en estas manifestaciones para demostrar que Marx había abandonado su experimento porque se había percatado de su escaso talento. Sin embargo, aquí no se habla de «talento», sólo de «auténtica poesía» que no estaba del todo ausente: la había vislumbrado en medio de la tormenta. Aun así, Marx renunció a sus esfuerzos literarios, el brillo de la «auténtica poesía» no le animó a seguir. En la carta que escribió a su padre, afirma en tono patético: «Había caído el telón, lo más sagrado para mí se había desgarrado y tuve que recurrir a dioses nuevos» (*ibid.*).

¿Qué era «lo más sagrado» para él? McLellan defendió la teoría de que, al llegar a Berlín, Karl dejó de suscribir los puntos de vista que había

defendido en sus exámenes finales de bachillerato. «Ya no estaba tan convencido de querer servir a la humanidad, dejó de buscar la ocupación que le permitiera autoinmolarse mejor por este noble ideal. Sus poemas de 1837 son más bien el culto de un genio en su torre de marfil. Expresan mucha introversión, un gran interés en la evolución del Yo sin tener en cuenta el aspecto social» (McLellan, 1974: 30)[\[58\]](#) .

Las cosas no son tan sencillas. De los poemas dedicados a Jenny ya se desprende que Marx estaba bajo la influencia del subjetivismo romántico, pero eso no significa que se volcara en la introversión ni que le interesara exclusivamente su propio Yo. Es precisamente en los epigramas de 1837 donde Marx empieza a entrar en debates socialmente relevantes. Defiende a Goethe y a Schiller de los ataques del filisteísmo religioso (Epigramas V y VI, MEGA, I/1: 645) y critica la pasividad de los alemanes:

En su sillón cómodo y tonto,  
se sienta en silencio el público alemán...

[In seinem Sessel, behaglich dumm, / Sitzt schweigend das deutsche Publikum...  
(Epigrama I, MEGA, I/1: 643)]

Alude con mucho sarcasmo a las esperanzas políticas surgidas tras la derrota de Napoleón y a lo rápido que los alemanes desistieron de hacerlas realidad:

Empezaron a avergonzarse,  
demasiado había ocurrido de golpe,  
convenía volver al hermoso silencio  
e incluir el resto en libros,  
compradores no faltarían.

[Begannen sich vor sich selber zu schämen. / Sei doch zu vieles auf einmal  
geschehn, / Man müsse nun wieder hübsch stille gehen / Das and're könnt' man in  
Bücher binden / Und Käufer würden wohl leicht sich finden (Epigrama III,  
MEGA, I/1: 645)]

El resto de sus experimentos poéticos también son compatibles con las metas que se fijaba en las redacciones de sus exámenes finales de bachillerato, donde Marx señalaba que el criterio principal para elegir una profesión era pensar en el «bienestar de la humanidad». Sólo así, escribía,



podía alcanzarse la plenitud personal (MEGA, I/1: 457; cfr. capítulo I.7). Sus poemas evocan imágenes intercaladas con concepciones político-filosóficas que propugnan una mejora de las relaciones humanas. El «idealismo» que criticaba en su carta tras dejar la poesía expresa una de esas concepciones: la posibilidad de mejorar el mundo y a la humanidad utilizando los medios que el arte pone a nuestro alcance, contraponiendo poéticamente un «ser» malo a un «deber ser» mejor.

Friedrich Schiller había plasmado, en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre*, una serie de reflexiones que podrían haber inspirado a Marx. Sin embargo, el estilo y las metáforas de los poemas marxianos son más propios del Romanticismo temprano que de Schiller, de manera que es posible que buscara en este último una concepción político-filosófica para sus poemas. En el Romanticismo temprano, las representaciones críticas de la sociedad estaban a la orden del día. El arte no se consideraba sólo una forma elevada de conocimiento; autores como Friedrich Schlegel en los fragmentos publicados en la revista *Athenäum* o como Novalis creían que la poetización de la sociedad tenía suficiente potencial para transformar el mundo. Schlegel da por sentada la conexión entre política, filosofía y arte en su famoso fragmento 216: «Las grandes tendencias de nuestra época son la Revolución francesa, la Doctrina de la ciencia de Fichte y el [Wilhelm] Meister de Goethe». En el fragmento 116 formula el programa de «la poesía universal progresista», surgida de la fusión del arte, la filosofía y la vida: «La poesía romántica es una poesía universal progresista. No pretende únicamente reunificar los diversos géneros poéticos o poner a la poesía en contacto con la filosofía y la retórica. Quiere, y de hecho debe, mezclar y fundir poesía y prosa, genialidad y crítica, poesía artística y poesía natural. Debe dar vida a la poesía, sociabilizarla y poetizar la vida y la sociedad [...]» (Schlegel, 1798: 90). Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801) escribió apuntando en una dirección parecida: «Hay que romantizar el mundo para recuperar su sentido original. Romantizar no es sino una potenciación cualitativa, una operación en la que ponemos a nuestro yo más innoble en contacto con un yo mejor» (Novalis, 1797-1798: 384). No sabemos hasta qué punto el joven Marx se hizo eco de los conceptos de la teoría del arte del Romanticismo temprano, pero teniendo en cuenta su gran interés por lo artístico, unido a su conocimiento de los textos de Schlegel y Novalis, es posible que entrara en contacto con este tipo de ideas y que

influyeran en él. Cuando Marx critica sus propias composiciones en la carta a su padre calificándolas de «idealistas: todo lo contrario de lo que es y de lo que debe ser» (MEGA, I/1: 10; MEW, 40: 4), se refiere exactamente a ese supuesto potencial transformador del arte del que empieza a dudar. De manera que lo fundamental no son las deficiencias de sus poemas en la composición o en la temática –déficits que apenas sorprenden en un poeta de diecinueve años–, sino lo que creía poder hacer con su poesía por la humanidad. Si empezaba a dudar del nexo entre la poesía y el bienestar de la humanidad, si sus poemas se diluían hasta llegar a ser sólo «idealismo», Karl, siguiendo las directrices que se había marcado a sí mismo en sus exámenes finales de bachillerato, no podía ser poeta, tuviera talento o no.

Si Marx quería dedicarse a la poesía no era para hacer carrera profesional, sino para captar la realidad y poder criticarla. Su función era poner en tela de juicio, en el sentido más amplio posible, todo aquello que hasta entonces le había orientado moral y políticamente. Pero ¿por qué critica Marx, a mediados de 1837, la concepción moral y artística que había sido para él «lo más sagrado» los últimos dos años? ¿Qué había ocurrido?

### *La crítica de Hegel a los románticos y el giro de Marx hacia la filosofía hegeliana*

Al margen de qué ideas de la teoría del arte defendiera Marx, en el año 1837 debió toparse con una crítica a ellas demoledora. Aunque en su carta de noviembre, en la que describe sus reacciones del verano de 1837, no menciona el origen del ataque en cuestión, podemos deducirlo: cuando Marx critica sus composiciones por excesivamente «idealistas», por ser una contraposición de la realidad y un deber ser abstracto, está repitiendo el núcleo de la crítica formulada por Hegel al arte romántico [\[59\]](#) .

Es bastante probable que Marx fuera tomando nota de esta crítica a lo largo de la primavera, es decir, antes de adoptar la filosofía hegeliana. Menciona haber leído «fragmentos de la filosofía de Hegel que me desasosegaron con su grotesca melodía de rocas» (MEGA, III/1: 16; MEW, 40: 8). Cuando habla de «grotesca melodía de rocas» (*grotesken Felsenmelodie*), puede que se refiriera al elevado nivel de abstracción de la argumentación hegeliana. De su epigrama a Hegel, redactado a más tardar a

principios de abril (puesto que forma parte del cuaderno enviado a su padre por su cumpleaños), podría deducirse que, ya en la primavera de 1837, conocía al menos el principio de la *Ciencia de la lógica* y no le había entusiasmado demasiado. Una de las líneas de su epigrama reza: «Os lo digo todo [Hegel, M. H.] porque no os he dicho nada» (MEGA, I/1: 644). La *Ciencia de la lógica* empieza con la reflexión de que el ser puro (el ser en sí, no el ser concreto de algo) lo abarca *todo*, sólo es una «inmediatez indeterminada», no es nada concreto y carece de un contenido particular: «No es algo que quepa contemplar», este ser «de hecho es nada» (HW, 5: 82-83) En la línea citada, Marx se queda en la unidad de ser y nada, lo que parece bastante absurdo. Pero Hegel sólo recurre a ello para llegar a su siguiente categoría importante. La verdad que se oculta tras esa unidad, prosigue Hegel, no es la imposibilidad de diferenciar entre ser y nada, sino «el movimiento que con carácter inmediato transforma a lo uno en lo otro: el *devenir* » (HW, 5: 83).

Puede que por aquella época Marx hubiera leído fragmentos de otros textos de Hegel. Es posible que se dedicara a estudiar su obra más famosa, la *Fenomenología del espíritu*, que, en cierto modo, representa el sistema en su conjunto. Quizá le interesaran especialmente los pasajes que pudiera utilizar para sus ideas sobre arte y moral. Es en la *Fenomenología* donde Hegel, en el apartado «El espíritu autoconsciente: la moralidad», formula, entre otras cosas, una crítica demoledora al arte romántico que se concreta en el «alma bella» y puede leerse como un ataque a la esencia misma del Romanticismo. Schiller había utilizado la expresión «alma bella» en *Sobre la gracia y la dignidad* (1793) con un sentido positivo; en el «alma bella» estaban en armonía «la sensualidad y la razón, el deber y las inclinaciones» (Schiller, 1793: 468). En Goethe el concepto empieza a adquirir un aire ambivalente. En *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, una narradora describe en primera persona, bajo el título «Confesiones de un alma bella», su camino vital y formativo que la acaba llevando a la Hermandad de Moravia. Pero, al final, Goethe pone en boca de la sobrina de esta narradora la constatación de que «ocuparse demasiado de sí misma y caer en el temor moral y religioso no la habían dejado ser para el mundo lo que hubiera podido ser en otras circunstancias» (Goethe, 1795-1796: 517). Será Hegel quien formule la crítica definitiva al «alma bella».

Hegel cree que el Romanticismo está atrapado en una «cosmovisión moral» que contraponen al ser un deber ser abstracto. El Romanticismo se basa en el «alma bella», una autoconciencia centrada en sí misma que «vive con miedo permanente a manchar la gloria de su interior por medio de su existencia y de sus actos, a perder la pureza de su corazón, y rehúye todo contacto con la realidad» (HW, 3: 483). Hegel deriva la búsqueda y el anhelo tan típicamente románticos de la contradicción no resuelta del «alma bella carente de realidad», que quiere retener un ser puro, pero se ve ante la necesidad de abrirse al ser, es decir, de actuar en la realidad. El alma bella, como conciencia de esta contradicción, «se funde en la nostalgia y se consume» (HW, 3: 491). Si tenemos en cuenta, por un lado, el impulso activista contenido en el poema *Empfindungen* [Sensaciones] ya mencionado y, por otro, el «ardiente anhelo» de *Sirenen Sang* [Canto de sirenas], que permite al jovencuelo escapar de la sirena sin darle una idea clara de a dónde se dirige, es evidente que Marx debió sentirse aludido por esta crítica. Lo que califica de «idealismo» en la carta a su padre es en realidad un resumen de la crítica de Hegel al «alma bella». No se sumerge en la realidad, aunque sea lo que reivindica, sino que se limita a contraponer la realidad a un deber ser abstracto.

Aunque en la *Fenomenología* se limitó a criticar al Romanticismo de forma implícita, en sus *Lecciones de estética* criticaba Hegel a los románticos explícitamente. Las obras posteriores de Marx confirman que conocía estos pasajes. En *Los grandes hombres del exilio*, una obra inédita de Marx y Engels (1852), se señala que Hegel había «superado críticamente el Romanticismo en su *Estética* » (MEGA, I/11: 257; MEW, 8: 273).

El primer volumen de estas *Lecciones*, publicadas póstumamente por Heinrich Gustav Hotho, salió de la imprenta en 1835. En el *Epigrama a Hegel* de principios de 1837, la única obra de Hegel que se menciona es la *Estética*. La estrofa final parece demostrar que Marx no la había leído aún, pero pensaba hacerlo.

Perdónennos los epigramistas  
por cantar fatal,  
nos hemos sumergido en el estudio de Hegel,  
pero aún no hemos llegado a su *Estética*.

[Verzeiht uns Epigrammendingen, / Wenn wir fatale Weisen singen, / Wir haben uns auf Hegel einstudiert. / Auf sein' Aesthetik noch nicht —— abgeführt. (MEGA I/1: 644)]

En la introducción a la *Estética* Hegel critica la ironía romántica, en la que había hecho hincapié sobre todo Friedrich Schlegel. Percibe tras esa ironía universal y diluyente a un Yo artístico «que adopta el punto de vista del genio divino y mira condescendentemente al resto de las personas [...]. En general, la genial ironía divina es una concentración del Yo que rompe todas las ataduras y sólo puede vivir en la gloria de la autocomplacencia» (HW, 13: 95). En los párrafos siguientes Hegel critica a *Friedrich Schlegel* y a *Ludwig Tieck* claramente, pero no incluye a *Ferdinand Solger*, que también afirmaba que la ironía era el principio más elevado del arte: «Solger no se conformó con la habitual formación filosófica superficial. Un auténtico interés especulativo<sup>[60]</sup> le hizo descender a las profundidades de la idea filosófica». Pero, aun así, prosigue Hegel, su concepción de la Idea filosófica era incompleta y su muerte temprana había impedido su desarrollo ulterior (HW, 13: 98-99).

*Karl Wilhelm Ferdinand Solger* (1780-1819) fue profesor de filosofía de la Universidad de Berlín desde 1811. Se mostró entusiasmado con la contratación de Hegel y le propuso trabajar juntos (cfr. su carta a Hegel del 2 de mayo de 1818, Hegel, *Briefe*, vol. 2: 189). Solger, que mantenía una buena amistad con el poeta *Ludwig Tieck* (1773-1853), defendía una estética que filosóficamente estaba entre Schelling, muy cercano a los románticos, y Hegel (cfr. sobre Solger, Henckmann, 1970; Schulte, 2001). Su obra principal, *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* [Erwin: cuatro charlas sobre lo bello y el arte] (1815) pasó sin pena ni gloria, a lo que quizá contribuyera su estructura en forma de diálogo. Resulta significativo que Marx mencione en la carta a su padre el *Laocoonte* de Lessing y la *Historia del arte* de Winckelmann, dos clásicos de entonces, junto al *Erwin* de Solger (MEGA, III/1: 15; MEW, 40: 8). Puede que a Marx le llamara la atención Solger tras ver su nombre en la *Estética* de Hegel, y quizá lo leyera buscando argumentos filosóficos contra la crítica al Romanticismo formulada en esta obra.

De manera que todo parece indicar que Marx estudió la crítica de Hegel al Romanticismo y le conmovió tanto, que renunció a su idea de trabajar en

pro del bienestar de la humanidad por medio del arte. Puede que el efecto de la crítica se potenciara cuando Marx accedió a otros pasajes de la *Fenomenología*. Bajo el título «Die Tugend und der Weltlauf» [«La virtud y el curso del mundo»], Hegel escribió: «La marcha del mundo vence a aquello que la virtud teje en su contra [...] pero no es una victoria sobre algo real, sino sobre la gestación de diferencias que no son tales, sobre los pomposos discursos de lo mejor de la humanidad [...]. Este tipo de seres y objetivos ideales implosionan como palabras vacías que elevan el corazón y dejan fría a la razón; construir, no crear. Discursos cuyo único contenido es que el individuo, que dice actuar persiguiendo nobles objetivos y pronuncia unos discursos tan exquisitos, se considera un ser excelente» (HW, 3: 289-290). El joven Karl, tan dispuesto a ponerse al servicio de la humanidad, pero sin mucho que decir sobre el bienestar humano, pudo darse por aludido personalmente.

La crítica al Romanticismo formulada por Hegel bastó para acabar con las ideas previas de Marx sobre el arte («había caído el telón, lo más sagrado para mí hecho trizas [...]»), MEGA, III/1: 15; MEW, 40: 8), pero lo que no queda claro es qué conceptos servirían en adelante de guía al joven. La vuelta al racionalismo prerromántico de la Ilustración era imposible, puesto que se criticaba a los románticos precisamente por lo que tenían en común con los ilustrados: la fuerte contraposición entre ser y deber ser. Marx no adoptó inmediatamente la filosofía de Hegel, primero intentó dilucidar una concepción propia.

Justo después de la frase sobre el destrozo de lo que era más sagrado para él, Marx escribe: «Del idealismo, al que me adherí incidentalmente nutriéndome de la comparación entre Kant y Fichte, pasé a buscar la idea en la realidad misma» (*ibid.*: 15-16; 8). Así, Marx se fue acercando a la vía hegeliana del conocimiento de la realidad, tal y como se formula en la segunda parte de la *Lógica*. Partiendo de la Idea, que Hegel define como el «concepto adecuado» por contraposición a la mera «representación» de una cosa (HW, 6: 462), sostiene Hegel que «no se la debe entender como una *meta* que alcanzar en una especie de más allá, pues lo real sólo *es* en la medida en que contiene la Idea y la expresa. Lo fundamental es que el mundo objetivo y el subjetivo no deben ser sólo *congruentes*, pues constituyen en sí mismos la congruencia del concepto y la realidad. La realidad que no corresponde al concepto es mera *aparición* [*Erscheinung*],

lo subjetivo, lo casual, lo arbitrario, lo no verdadero» (HW, 6: 464, en cursiva en el original). Hegel no busca un reino de las ideas abstracto más allá del mundo real. Para él, la idea es la comprensión de un objeto real, de lo que lo determina, no sólo de sus cualidades meramente accidentales. En su *Epigrama a Hegel* Marx aún se reía de la pretensión de Hegel de entender las relaciones reales:

Kant y Fichte erran por el éter  
en busca de tierras lejanas,  
¡Yo [Hegel, M. H.] sólo me esfuerzo por entender  
lo que me encuentro en la calle!

[Kant und Fichte gern zum Äther schweifen, / Suchen dort ein fernes Land, /  
Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen, / Was ich auf der Strasse fand! (MEGA,  
I/1: 644)]

Marx empezó a leer a Hegel, pero aún buscaba una alternativa a su filosofía: «Escribí un diálogo de unos veinticuatro pliegos: *Kleanthes oder vom Ausgangspunkt und nothwendigen Fortgang der Philosophie* [Cleantes o sobre el punto de partida y el inevitable progreso de la filosofía]. Intentaba reunificar el arte y el saber que se habían ido distanciando, y, cual robusto excursionista, me puse manos a la obra para intentar desvelar la evolución dialéctico-filosófica de la divinidad tal y como se manifiesta en forma de concepto puro, en la naturaleza, en la religión y en la historia. Esta última frase era el inicio del sistema hegeliano y mi labor, con la que de alguna forma me habían ido familiarizando la ciencia natural, Schelling y la historia, que me produjo dolores de cabeza permanentes, que estaba escrita para ser una nueva lógica y redactada con tal *concinne* [latín: exquisitez, gracilidad; M. H.] que apenas puedo volver a pensar en retomarla, mi criatura amada, acariciada por la luna, me condujo como una falsa sirena a los brazos de mi enemigo» (*ibid.*: 16; 9).

No conservamos este texto en el que Marx trabajó tanto, pero sí podemos deducir algunas cosas de su descripción. Probablemente eligiera la forma de diálogo por influencia de Solger. *Cleantes* (331-232 a.C.) fue un filósofo griego, discípulo del fundador de la escuela estoica [\[61\]](#), *Zenón de Citio* (332-262 a.C.). Conservamos de Cleantes un Himno a Zeus, en el que alaba al dios como alma y razón del mundo. Puede que este fuera el motivo por el

que Marx lo eligió para el título y como personaje central del diálogo. Encaja divinamente con el contenido panteísta que Marx describe: Dios se manifiesta en la naturaleza y en la historia, no lo concibe como una *persona* que se encuentra más allá del mundo terreno sino como el alma del mundo. Puede sorprender que Marx centrara su texto en la unificación de «arte y saber» para describir una evolución filosófico-dialéctica de la divinidad. Pero, si tenemos en cuenta que Hegel considera en la *Fenomenología del espíritu* que el arte, la religión y la filosofía son las categorías centrales (desde el punto de vista histórico y sistémico) del mundo humano y de la autocomprensión, el diálogo de Marx es un claro indicio de que estaba trabajando en la concepción de Hegel. Esto refuerza mi sospecha de que la crítica de Hegel al Romanticismo fue demoledora para Marx, que quería derrotar al «enemigo» con ayuda de Schelling y quizá de Solger. Sin embargo, este proyecto nunca llegó a cumplir su función. Las reflexiones de Marx le llevaron cada vez más hacia la filosofía hegeliana: le empujaban «en brazos del enemigo». Este inesperado resultado le causó una gran tristeza: «Estuve unos días tan enojado que no podía ni pensar, andaba como loco por el jardín, junto al agua sucia del río Spree “que lava almas y rebaja el té”» (*ibid.*) [\[62\]](#) .

Antes de ocuparse intensivamente de esta filosofía que tan poco le gustaba, Marx empezó por «estudios positivos». En la carta menciona, junto al *Tratado de la posesión* de Savigny, algunos escritos de Feuerbach (se refiere al jurista *Paul Johann Anselm von Feuerbach* [1775-1833], padre del filósofo *Ludwig Feuerbach* [1804-1872] del que hablaré extensamente más adelante), el *Kriminalrecht* (Derecho penal) de Grolman, obras sobre las *Pandectas*, sobre el proceso civil y el derecho canónico (*ibid.*). Desde el punto de vista temático, esta lista de lecturas cubre gran parte de las materias jurídicas que cursó en los dos semestres que estudió en Berlín.

En cuestión de intereses generales Marx tampoco se quedaba corto: «Traduje parte de la *Retórica* de Aristóteles, leí el famoso *De augmentis scientiarum* de Baco de Verulamio y dediqué un tiempo a Reimarus, cuya obra *Von den Kunsttrieben der Thiere* [Del instinto artístico de los animales] me hizo reflexionar mucho» (*ibid.*). A Baco de Verulamio se le conoce hoy por el nombre de *Francis Bacon* (1561-1626); su obra más famosa es *Novum organum scientiarum* (1620) y en ella defendió el método empírico de la ciencia, denostando una contemplación de la naturaleza



basada en dogmas. La obra citada por Marx, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623), daba una panorámica enciclopédica de los ámbitos del saber y señalaba futuros campos de la investigación científica. Marx escribe sobre Bacon en *La Sagrada Familia* (1845), donde afirma que es el verdadero padre del «materialismo inglés y de la ciencia experimental moderna» (MEW, 2: 135). Añade: «En Bacon el materialismo aún oculta de forma ingenua la semilla de una evolución universal. La materia sonrío con su brillo poético-sensorial a la persona plena» (*ibid.*). Esta valoración probablemente se base en la lectura de *De augmentis*, ya que el *Novum Organon* de Bacon (que Marx también podía conocer en 1845) es una lectura algo árida.

*Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768) es conocido, sobre todo, por una Biblia deísta, publicada póstumamente, y por su crítica religiosa (cfr. capítulo siguiente). En su obra *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe* [Consideraciones generales en torno al instinto de los animales, en especial sobre el instinto artístico] (1760), utiliza el significado antiguo de arte como destreza o virtuosismo (el que se da hoy, por ejemplo, al arte de cocinar). Intenta dilucidar de dónde proceden ciertas habilidades de los animales como, por ejemplo, la capacidad de las abejas para construir sus complicadas colmenas. En el siglo XVIII había dos formas distintas de entender a los animales. Los seguidores de *René Descartes* (1596-1650), quien sólo atribuía capacidad de pensamiento al ser humano, los consideraban bien autómatas carentes de alma, bien seres con una capacidad de entendimiento limitada que les permitía procesar las impresiones externas y aprender habilidades. Reimarus creía, como Descartes, que sólo los seres humanos eran racionales, y propuso la teoría de que las habilidades de los animales se debían a instintos innatos necesarios para la conservación de su vida. Carecían de razón, pero eran mucho más que simples autómatas. Reimarus fue un precursor de la moderna psicología animal con su teoría de los instintos, pero en el siglo XIX su obra cayó rápidamente en el olvido (sobre los logros de Reimarus cfr. Mayr, 1982; Kempster, 1982). Este texto parece haber causado honda impresión en Marx. Retoma las reflexiones de Reimarus en el libro primero de *El capital*, donde distingue entre las formas del proceso laboral animalescas e instintivas y el proceso laboral específicamente humano: «Una araña realiza labores muy similares a las del

tejedor y una abeja haría sonrojar a más de un maestro de obras por su habilidad para construir colmenas. Pero lo que diferencia, de entrada, al peor maestro de obras de la mejor abeja es que él ha construido la colmena en su cabeza antes de hacerla de cera» (MEGA, II/5: 129; MEW, 23: 193).

Marx enfermó, quizá debido a estos debates y esfuerzos o «al enojo de tener que convertir en mi ídolo una teoría que detesto» (MEGA, III/1: 16; MEW, 40: 9). No está claro qué tipo de enfermedad padeció, pero lo más probable parece ser el agotamiento nervioso. Un médico le recomendó que se fuera al campo «y así recorrí por primera vez la gran ciudad hasta la Puerta de Stralow» (*ibid.*: 15; 8). Stralau (en su denominación actual) pertenece hoy al distrito de Friedrichshain, que se encuentra en el casco urbano de Berlín, pero en tiempos de Marx era un pueblo de pescadores situado a las puertas de la ciudad y conocido sobre todo por el denominado «Stralauer Fischzug» [«la pesca de Stralau»], la más concurrida y esperada fiesta popular de la ciudad, que se celebraba el 24 de agosto (Zedlitz, 1834: 753). Probablemente fuera la primera vez que Marx viviera una gran fiesta popular con decenas de miles de asistentes.

La estancia en Stralow no sólo fortaleció físicamente a Marx, al parecer le ayudó a tomar la decisión trascendental de dejar la poesía: «Ya recuperado quemé todos mis poemas, esbozos de novelas, etcétera» (*ibid.*: 16; 9). Además, había empezado a estudiar sistemáticamente a Hegel. «Durante mi enfermedad estudié a Hegel de principio a fin, así como a la mayoría de sus discípulos. En un encuentro con amigos en Stralow acabé en un club de doctores al que pertenecían algunos profesores agregados y mi amigo más íntimo de la época de Berlín, el Dr. Rutenberg. Allí se ponían sobre la mesa puntos de vista encontrados durante los debates, y yo me encadenaba cada vez más a la filosofía del mundo de la que creía haber escapado» (*ibid.*: 17; 10).

Aquí menciona ese club de doctores que no puede faltar en las biografías; volveremos sobre él en el próximo capítulo. Lo importante es que Marx se unió al club de doctores *después* de haber optado por la filosofía de Hegel. No fue el club el que le hizo cambiar, pero sí reforzó su decisión de virar en una nueva dirección.

## 5. Diferencias con Jenny y con su padre

La carta que Marx envió a su padre documenta una de las primeras crisis en la vida del joven de diecinueve años y su primer gran giro. Abandonó los conceptos estético-políticos del Romanticismo, lo que implicaba no sólo renunciar a su carrera de escritor sino, asimismo, a todas aquellas ideas que le habían proporcionado una orientación vital. Aunque fuera sobre todo una crisis intelectual, también tuvo consecuencias emocionales y psicosomáticas, como demuestra el hecho de que enfermara.

La crisis intelectual no era el único terremoto en la vida del joven Marx. Su relación con Jenny tampoco estaba exenta de problemas. Ya en su viaje a Berlín, Karl se sintió «dominado por un amor carente de esperanza y ebrio de nostalgia» (MEGA, III/1: 10; MEW, 40: 4). Como cabe apreciar en algunos de sus poemas, el amor que sentía por Jenny era una enorme fuente de fortaleza para Karl, pero, a la vez, sufría por el temor a perderla. No era un miedo injustificado, teniendo en cuenta que había que contar con la oposición de la familia en cuanto la relación saliera a la luz. Además, Karl y Jenny se veían obligados a vivir separados. El único medio con el que contaban para comunicarse eran unas cartas que tardaban aproximadamente una semana en llegar. A principios de 1837, Karl empezó a presionar a Jenny para que dejaran de ocultar su relación a sus padres (cfr. carta de Heinrich Marx del 2 de marzo de 1837, MEGA, III/1: 309; MEW, 40: 627). Es probable que los padres de Jenny se enteraran del compromiso en la primavera de 1837, pues a partir de entonces el secreto no vuelve a mencionarse en las cartas del padre de Marx. Heinrich garantiza a Karl, en una misiva del 16 de septiembre de 1837, que no mostrará su última carta a los Westphalen, lo que sólo puede querer decir que era algo habitual que las cartas de Karl se leyeran en ambas casas.

Al parecer, el temor a un rechazo por parte de la familia de Jenny era infundado. En enero de 1838, Ludwig von Westphalen escribió una larga carta a su hijo Ferdinand en la que califica a Karl de «glorioso cuarto hijo» (Gemkow, 2008: 517) y lo alaba sin medida. No sólo aceptó la decisión de Jenny, sino que les dio explícitamente su bendición: «Personalmente no me cabe la menor duda de que ha elegido bien, pues considero que son el uno para el otro y serán un matrimonio muy feliz, aunque aún falten cinco años... o más» (*ibid.*: 519). Que faltaran cinco años para la boda no parecía preocupar a Ludwig von Westphalen.

El hecho de que alabara a Karl sin medida no demuestra sólo que le tenía en gran estima, también indica que Ferdinand desconfiaba de esta relación, una postura que probablemente compartieran más miembros de la familia Westphalen y que, teniendo en cuenta el riesgo que corría Jenny (cfr. epígrafe 2 del presente capítulo), no carecía de fundamento.

El fin del secretismo no supuso un alivio para Karl. Su padre no dejaba de recordarle que al comprometerse tan joven había asumido una gran responsabilidad y debía estar a la altura. Su progenitor tenía dudas: «¿Responden a tu corazón tu cabeza y tu talento? ¿Hay espacio en él para esos sentimientos terrenos, pero más dulces, que consuelan a las personas sensibles en este valle de lágrimas? Cuando una persona está poseída y recibe la vida de un espíritu que no ha sido concedido a todos, ¿este es de naturaleza divina o fáustica? ¿Alguna vez —esta no es precisamente mi duda menos dolorosa—, alguna vez serás receptivo a lo realmente humano, a la dicha hogareña?» (carta del 2 de marzo de 1837, MEGA, III/1: 308; MEW, 40: 626). Lo que Heinrich presenta como dudas sinceras (probablemente en un intento de resultar didáctico) se convierte rápidamente en reproches cuando discuten. El 12 de agosto de 1837, escribe: «Te hago justicia, pero no puedo evitar pensar que tienes algo más del egoísmo estrictamente necesario para la autoconservación» (MEGA, III/1: 311). No sabemos qué pasó exactamente porque nos faltan las cartas de Karl y tampoco contamos con la carta anterior de Heinrich. Unas líneas más abajo, leemos: «Dejarse llevar por el dolor ante la más mínima tormenta, abrir el corazón cada vez que se sufre y arrastrar con nosotros a los que amamos, ¿acaso es eso poesía?». Por último, de nuevo la advertencia: «Serás y debes ser pronto padre de familia, pero ni los honores, ni las riquezas ni la reputación harán felices a tu mujer y a tus hijos. Sólo tú puedes hacerles felices, tu mejor yo, tu amor, tu conducta cariñosa. Habrás de controlar tu efervescencia, la ira violenta, la sensibilidad enfermiza, etc., etc., etcétera» (*ibid.*: 311-312).

Junto al temor de que Karl estuviera poseído por un espíritu «fáustico» que le impidiera llevar una vida familiar normal, Heinrich formula dos quejas muy concretas. Karl es demasiado sensible y tiende a hacer gala inmediatamente de su corazón roto. Además, es excesivamente iracundo, lo que encajaría bien con la ya citada observación de Eleanor de que «Karl por entonces era un auténtico Orlando furioso» (E. Marx, 1897-1898: 238).

Jenny también daba a Karl motivos de preocupación. Durante el verano enfermó varias veces, no sabemos de qué. Cuando empezó a encontrarse mejor no quería escribir a Karl. «Se le ha metido en la cabeza que no hace falta escribir, pero, pese a las oscuras ideas que pueda tener, hay algo de genial en ella», escribe Heinrich Marx a Karl el 16 de septiembre de 1837. Casi desesperado, le jura a su hijo: «Te ama en cuerpo y alma y, no lo olvides nunca, a la edad que tiene está haciendo un sacrificio por ti que no haría ninguna chica normal. Si se le ha metido en la cabeza no escribir porque no quiere o no puede, ¡por Dios, déjalo estar!» (MEGA, III/1: 319; MEW, 40: 632).

Pero Karl no lo dejó estar. A finales de septiembre o principios de octubre de 1837 debió escribir una carta que preocupó enormemente tanto a su madre como a los padres de Jenny. Conocemos esta carta indirectamente, a través de la que le envió en respuesta su padre el 17 de noviembre de 1837. En MEGA (III/1: 736) y en muchas biografías de Marx se afirma que es la respuesta de Heinrich a la carta de Karl del 10 de noviembre, pero es bastante improbable tanto por razones temporales como de contenido. Karl fecha su carta el 10 de noviembre y al final escribe: «Son casi las cuatro, la vela se ha consumido prácticamente entera» (MEGA, III/1: 18; MEW, 40: 11); o sea, que acabó la carta en la mañana del 11 de noviembre. Si la echó al correo el mismo día (en caso de que fuera posible, ya que no había correo diario entre Tréveris y Berlín), podía haber llegado a Tréveris el 16 o 17 de noviembre. Pero si envió la carta después del 11 de noviembre, su padre no podría haberla recibido el día 17 de ese mismo mes.

Que Heinrich Marx escribiera el 17 de noviembre, respecto de la última carta de Karl, que era «un escrito carente de forma o contenido, un fragmento desgarrado que no dice nada» no encaja en absoluto con la carta que su hijo le envió el 10 de noviembre, que desde luego no carecía de contenido y decía bastante. La descripción que sigue se aplica aún menos: una carta fragmentaria, intermitente y, lo que es peor, *desgarrada* —«Siendo totalmente sincero, mi querido Karl, no me gusta esa palabra moderna tras la cual se ocultan todos los débiles cuando se pelean con el mundo» (*ibid.*) —. Heinrich recuerda a Karl lo mucho que le quieren sus padres y lo envidiado que es por tener el amor de una mujer. «Y el primer contratiempo, el primer deseo contrariado, ¡provoca un desgarró! ¿Acaso es eso fortaleza? ¿Es un carácter viril?» (*ibid.*). Evidentemente no puede

referirse a la carta del 10 de noviembre, en la que Karl no se queja de nada parecido. Los dos siguientes párrafos de la carta de Heinrich nos informan sobre el deseo al que se refiere. El padre afea a su hijo que diga contentarse con «asegurarse el porvenir» (*ibid.*) cuando luego no es verdad. «Tu buena madre hizo sonar todas las alarmas y los magníficos padres de tu Jenny esperan con impaciencia el momento en el que el pobre corazón herido reciba consuelo. No cabe duda de que la receta está en tus manos, a no ser que la carta se haya perdido o enviado a la dirección equivocada» (*ibid.*: 322).

Al parecer, están hablando de la negativa de Jenny a escribir que menciona Heinrich en su carta del 12-14 de septiembre. Karl estaba destrozado porque Jenny no le escribía. Ella acabó haciéndolo gracias a los esfuerzos combinados de la madre de Karl y de los padres de Jenny, pero de la carta mencionada se desprende que Heinrich no sabía si Karl ya había recibido noticias suyas. En su misiva del 10 de noviembre Karl lo confirma: ha «leído la carta doce veces» (MEGA, III/1: 18; MEW, 40: 12). De manera que la epístola enviada por el padre de Karl el 17 de noviembre no puede ser la respuesta a la carta de Marx del día 10 del mismo mes: es la contestación a una carta perdida en la que Karl debe describir de forma bastante drástica su desconsuelo.

Un tema obligado en todas las misivas del padre era el del futuro profesional de Karl, que cada vez estaba menos claro. Con la carrera de derecho hubiera podido aspirar a ser abogado, juez o funcionario público. Pero Karl no quería nada de eso, como constata su padre en un tono ligeramente resignado: «En principio pensamos en lo habitual, pero parece que ahora no quieres hacer esa carrera. Reconozco que, alentado por tu madurez precoz, te di la razón cuando tomaste la decisión de dedicarte a la docencia del derecho o la filosofía...» (carta del 16 de septiembre de 1837, *ibid.*: 317; 630). Marx debió expresar su deseo de ser profesor en 1836 o a principios de 1837, pues su padre ya lo menciona en una carta del 3 de febrero (*ibid.*: 305; 623).

En el año 1837 Karl se implicó en otro proyecto: la fundación de una revista de crítica teatral. Su padre lo menciona por primera vez en una carta del 12-14 de agosto de 1837: «Me gusta el plan que has diseñado y, si lo ejecutas bien, podría convertirse en un monumento duradero a la literatura. Pero hay que tener en cuenta que provocará graves conflictos, sobre todo si

se ve afectado el amor propio de aquellos a quienes ofendas y si quien está al frente no es un hombre con una reputación asentada como crítico» (MEGA, III/1: 312). En la carta del 16 de septiembre queda claro que no era una revista de crítica literaria en general, sino de crítica teatral (MEGA, III/1: 318; MEW, 40: 631). Desde la perspectiva de hoy puede parecer un proyecto bastante ingenuo. Pero hay que tener en cuenta que, en la época anterior al cine, la radio y la televisión, el teatro no era sólo una forma de ocio sino, asimismo, un medio de formación política y social. Además, en Berlín el teatro gustaba especialmente. A Federico Guillermo III le encantaba asistir a las representaciones, pero sus gustos eran muy conservadores, y tanto las críticas a obras de teatro que le gustaban al rey, como las loas a piezas mal vistas por los sectores conservadores, podrían desencadenar un problema político.

En noviembre Marx aún pensaba en este proyecto que parecía, incluso, ir cobrando forma. Comenta a su padre en la carta del 10 de noviembre que ya se ha puesto en contacto con el librero Wigand<sup>[63]</sup> y que han prometido colaboraciones «algunas celebridades de la estética pertenecientes a la escuela hegeliana gracias a la mediación del profesor Bauer, que tiene gran influencia entre ellos, y a mi coadjutor [ayudante, M. H.], el Dr. Rutenberg» (MEGA, III/1: 17; MEW, 40: 10). De *Bruno Bauer* (1809-1882) y *Adolf Rutenberg* (1808-1869) hablaremos en el siguiente capítulo, no así de la revista, que nunca llegó a fundarse.

La respuesta del 9 de diciembre de Heinrich Marx a la carta de Karl del 10 de noviembre es bastante vehemente, sobre todo comparada con el estilo de sus cartas anteriores. En ella pide cuentas a Karl por su conducta, pero, para entenderlo correctamente, hay que tener claro el contexto en el que surgió la carta del hijo (del contexto general hablaremos más adelante).

Durante la cura de reposo de Karl en Bad Ems, su padre le escribió el 20 de agosto: «Si la Musa te inspirara y me escribieras me gustaría que me enviaras el programa oficial de los cursos de derecho positivo que hayas cursado este año» (MEGA, III/1: 315). El padre quería recibir un corto informe sobre sus estudios, evidentemente con vistas a calcular el tiempo que necesitaría Karl para acabarlos, puesto que ya habían transcurrido dos de los tres años en los que se solía cursar la carrera. Karl no incluye el informe en su siguiente carta, de manera que el 16 de septiembre su padre le recuerda que espera un «anexo» (MEGA, III/1: 317). Lo que llegó en

octubre en vez del anexo fue la carta «desgarrada» a la que Heinrich Marx contestó el 17 de noviembre. En noviembre llegó por fin la carta de Karl que ya hemos citado varias veces, pero de ella no se desprende lo que realmente interesaba a su padre, las asignaturas que había aprobado y cómo pensaba proseguir sus estudios. Karl describía estudios y proyectos cuyo resultado era imprevisible. Lo único que quedaba claro era que había decidido estudiar filosofía hegeliana.

El principio de la carta debió parecer al padre, siempre sensato y pragmático, toda una insolencia: «¡Querido padre! Hay momentos en la vida que marcan el fin de una época sin dejar de apuntar decididamente en una nueva dirección. En esos puntos de inflexión nos vemos obligados a contemplar, con la vista de águila del pensamiento, lo pasado y lo presente para ser conscientes de dónde estamos en realidad. Hasta la historia universal mira atrás y se examina, lo que sugiere una apariencia de ir hacia atrás y de inmovilidad, cuando en realidad se apoltrona en su butaca para entenderse, para penetrar espiritualmente en la proeza de su espíritu» (MEGA, III/3: 9; MEW, 40: 3). El padre pedía un simple informe de estudios ¡y al hijo no se le ocurre mejor idea que comparar su necesidad de mirar atrás con el curso de la historia universal!

Karl prosigue: «En estos casos al individuo le da por la lírica, pues cada metamorfosis es parte canto del cisne y parte la obertura de un nuevo y gran poema...» (*ibid.*). Estas manifestaciones tan patéticas probablemente tampoco hicieron muy feliz a su padre. Pero lo interesante para nosotros es que, a sus diecinueve años, Karl era muy consciente de que en 1837 había dado un gran giro en su evolución intelectual. El resto de la carta, que hemos citado varias veces, es muy explícito describiendo este giro, pero a su padre le era de poca utilidad.

En la respuesta de Heinrich Marx del 9 de diciembre se aprecia su esfuerzo por no perder la objetividad pese al enojo que le embarga. Recuerda a Karl sus obligaciones para con sus padres, su prometida y sus futuros suegros, que habían dado el visto bueno a una relación fuera de lo común y peligrosa para su hija. Y esta era la mayor preocupación de Heinrich Marx. «Pues lo cierto es que miles de padres hubieran negado su consentimiento, y en los momentos más oscuros tu padre casi desea que hubiera sido así. Me preocupa el bienestar de esa niña angélica, a la que



quiero como si fuera mi propia hija, pues veo su felicidad en el aire» (*ibid.*: 325; 637).

Cuando Heinrich Marx responde a la pregunta retórica de cómo había cumplido Karl con sus obligaciones, se aprecia la ira que había ido acumulando: «¡Que venga Dios y lo vea! Falta de organización, picando en todos los ámbitos del saber, empollando apáticamente junto a la lámpara de aceite; asilvestrado en bata de sabio y sin peinar en vez de asilvestrado frente a una jarra de cerveza [al parecer una alusión a su época de Bonn, M. H.]; falta de sociabilidad y postergación de toda decencia y consideración hacia tu padre [por lo visto, Karl había roto el contacto con las familias a las que su padre le había recomendado, M. H.]» (*ibid.*). Heinrich Marx es consciente de que cada vez se excita más hasta el punto de herir a Karl —«La idea de estar haciéndote daño me provoca una gran angustia» (*ibid.*) —, pero debe decirlo: «Quiero y debo decirte que has causado gran pesar a tus padres y nos has dado pocas alegrías. En cuanto dejaste de hacer el salvaje en Bonn, cuando parecía que habías pagado tu deuda —a pesar de que seguías sin cumplir en tantos aspectos—, empezaste para nuestro pesar con tus problemas amorosos [...]. ¿Qué hemos cosechado? [...] En ocasiones te has pasado meses sin escribir. La última vez que ocurrió sabías que Eduard estaba enfermo [64], que a tu madre le ponía nerviosa la falta de noticias y que había una epidemia de cólera en Berlín. Y como si no mereciéramos disculpas por ello, no dices ni una palabra al respecto en tu siguiente carta...» (*ibid.* : 325-326; 638). Por último, Heinrich Marx llega al tema del dinero y se expresa con amarga ironía: «Ni que nadáramos en oro, pues mi señor hijo necesita cerca de setecientos táleros al año. No fue lo que hablamos ni es lo habitual, ya que hasta los estudiantes más ricos salen adelante con quinientos táleros. ¿Por qué? Admito que no eres un vividor ni un derrochador, pero ¿cómo puede ocuparse de pequeñeces un hombre que inventa sistemas nuevos cada ocho o quince días y acaba rompiendo todo lo que ha escrito con tanto esfuerzo? ¿Cómo puede adaptarse a los limitados deberes cotidianos?» (*ibid.*: 326; 639).

En este punto Heinrich menciona a dos personas que parecen haberle informado sobre Karl en el pasado. Puede que el reproche «asilvestrado en bata de sabio» se basara en esos datos y no fuera fruto de su imaginación. «Supongo que a gente estrecha de miras como G. R. o Evers les preocuparían mis reproches. Son tipos corrientes, que eligen cándidamente

las clases y asisten a ellas, aunque sólo sea para digerir palabras y buscar amigos y benefactores [...] mientras mi talentoso y capaz hijo Karl pasa horribles noches de insomnio castigando su cuerpo y su espíritu [...] lo que construye hoy lo destruye mañana» (*ibid.*: 326-327; 639). Probablemente había sido Karl quien había descrito a esos estudiantes como «cándidos» y «estrechos de miras», y el padre recoge sus palabras para darles un aire sarcástico. Los compiladores de MEGA no han sido capaces de identificarlos. Kliem descubrió que habían estado matriculados en Berlín dos hermanos, Gustav y Friedrich Evers. Procedían de Warburg, Prusia Occidental, pero su padre era el encargado de la contratación y supervisión del personal del ámbito de la justicia en su calidad de comisario de Justicia en Tréveris (Kliem, 1988: 23). Es comprensible que Heinrich Marx agradeciera cualquier noticia sobre su hijo, pero afirmar con Kliem que lo hizo vigilar (*ibid.*: 24) me parece algo exagerado.

Heinrich Marx menciona asimismo lo poco que parecen preocuparle a Karl sus hermanos. «También debo escuchar las quejas de tus hermanos. De tus cartas a duras penas se desprende que tienes alguno. De la buena de Sophie, que tanto ha sufrido por Jenny y por ti y te está sumamente entregada [...], ni te acuerdas cuando no la necesitas.» (*ibid.*: 327; 640).

Para entender en sus justos términos la ira que embargaba a Heinrich Marx hay que tener en cuenta el pacto de familia habitual en una sociedad en la que no había seguro médico ni de desempleo. Karl estudiaba a costa de grandes sacrificios para la familia. A principios de la década de 1830, Heinrich Marx ganaba unos mil quinientos táleros al año (Herres, 1990: 197). En 1837, Heinrich padeció una fuerte tos durante meses que le obligó a hacer una cura de reposo. Puede que ya no tuviera la misma capacidad de trabajo que antes, de manera que es posible que sus ingresos estuvieran incluso por debajo de los mil quinientos táleros anuales. Si Karl había gastado setecientos táleros el año anterior<sup>[65]</sup>, eso suponía la mitad de los ingresos de una familia de diez miembros. Con lo que quedaba había que pagar los medicamentos de Heinrich y de su hijo enfermo, Eduard, además de ahorrar un poco para la vejez. No era una situación que la familia pudiera soportar mucho tiempo, aunque Karl hubiera gastado menos. Se hacía este desembolso con la esperanza de que el joven se afanara en sus estudios y pudiera encontrar después un trabajo bien pagado, que le permitiera mantener a sus padres y ayudar a algún hermano que lo

necesitara. Heinrich había formulado esa esperanza irónicamente en una carta anterior: «Es tan bonita la idea de que alguna vez puedas ser el sostén de tus hermanos, sonrío con tal calidez al corazón bondadoso, que me gustaría arrebatártela» (carta de febrero/marzo de 1836, MEGA, III/1: 294; MEW, 40: 621).

La carta de su padre debió suponer un gran golpe para Karl. Evidentemente no había entendido en absoluto las luchas internas que pretendía explicarle, su distanciamiento de la poesía, el giro hacia la filosofía hegeliana, y, sobre todo, lo que significaba para él la necesidad de reorientarse en el mundo. Heinrich sólo veía que su talentoso hijo derrochaba su capacidad estudiando cosas improductivas que no lo llevaban a ninguna parte. Es una situación bastante común entre los adolescentes. Muchos padres reaccionan con incompreensión cuando los hijos les cuentan las luchas que libran en ámbitos importantes para ellos, porque no ven que los jóvenes piensan y actúan desde un sistema de coordenadas que no es el suyo.

La incompreensión del padre no lo era todo. Heinrich reprochaba a Karl haber ignorado a la familia, que se encontraba en una situación difícil debido a la enfermedad del padre y de otro de los hijos. Le acusaba de no haber sido partícipe de su dolor: un reproche justificado que hirió a Karl, como veremos en seguida.

El efecto provocado por esta epístola paterna se vio reforzado por otra carta que recibió. Como se desprende de la misiva enviada por Ludwig von Westphalen en enero de 1838 a su hijo Ferdinand, Jenny también escribió a Karl en 1837 repitiendo reproches muy similares a los formulados por Heinrich Marx, aunque no sabía nada de la carta que este había enviado. Según Ludwig, el asunto provocó en Karl un efecto dominó. «Le afectó tanto y se sintió tan conmovido que sufrió un “colapso nervioso” del que se recuperó rápidamente y reaccionó creando “un precioso tesoro”, escribiendo un auténtico aluvión de extensas cartas, largamente esperadas, dirigidas a mí, a mamáita, a su honorable padre y gloriosa madre, a sus hermanos y a su divina Jenny, a la que también envió unos poemas maravillosos» (Gemkow, 2008: 518).

Karl intentaba compensar el daño que había causado con estas cartas y poemas que se han perdido, y al parecer lo logró<sup>[66]</sup>. Ludwig von Westphalen lo alababa sin medida y el padre parecía más satisfecho con su

hijo. Se queja de que Karl no contesta a sus preguntas sobre cuestiones de dinero, pero lo alaba y le envía su amor paternal. «Tu última decisión, obviamente meditada, es digna de alabanza y si cumples tus promesas probablemente arroje los mejores frutos. Ten presente que no eres el único que está haciendo grandes sacrificios, todos estamos en el mismo barco, pero la razón debe triunfar» (carta del 10 de febrero de 1838, MEGA, III/1: 328-329). No sabemos a qué decisión se refiere. Los recopiladores de MEGA suponen que Marx quería renunciar a visitar a su familia en Pascua, aunque Heinrich Marx le hubiera dado permiso para emprender viaje en su carta del 9 de diciembre (MEGA, III/1: 738). Pero esta renuncia parece poca cosa para explicar las alabanzas del padre. Personalmente me parece más plausible que Karl anunciara alguna otra cosa, por ejemplo, su intención de acabar rápidamente los estudios, incluso que no volvería a Tréveris hasta haber acabado de estudiar; lo que explicaría la observación de Heinrich de que Karl no era el único que iba a sacrificarse, pues Jenny y la familia también tendrían que renunciar a él.

Heinrich Marx escribió la carta que acabamos de mencionar el 10 de febrero de 1838, cuando llevaba dos meses en cama y aún se sentía débil. Es la última carta de Heinrich a Karl que conservamos. El 15/16 de febrero le escribió su madre afirmando que su padre se encontraba algo mejor, pero sólo pudo añadir una frase de saludo a causa de su debilidad. Parece haberse recuperado algo poco antes de morir, pues tuvo fuerzas para escribir el texto sobre la Disputa de la Iglesia de Colonia (cfr. MEGA, IV/1: 379-380). Como menciona literatura publicada a principios de 1838, parece bastante plausible la teoría de los compiladores de MEGA, que consideran que escribió este texto entre marzo y abril.

Karl estuvo en Tréveris poco antes de la muerte de su padre. Sabemos, a través del fragmento de una carta de Jenny, que Karl se fue de Tréveris el 7 de mayo y que su padre murió el día 10 del mismo mes (MEGA, III/1: 331). Puede que pasara la Pascua en Tréveris (el Domingo de Resurrección cayó el 15 de abril, día del cumpleaños de su padre) y se quedara algo más. Quizá Jenny o su madre le informaran de la mala salud de Heinrich y Karl emprendiera viaje para verle por última vez. Ignoramos cómo transcurrió esa visita. Lo único que sí sabemos con certeza es que Karl y Jenny tuvieron una discusión épica y se dijeron cosas muy hirientes, como

demuestra el fragmento de la carta de Jenny. Pero no tenemos claro cuál fue el motivo concreto de la discusión[67] .

La muerte de su padre supuso una cesura trascendental en la vida del joven Marx[68] . Tenía un fuerte vínculo emocional con él y además respetaba su autoridad. Puede que sus constantes reproches le resultaran molestos, pero se los tomaba en serio, como demuestra el «aluvión» de cartas de diciembre de 1837. Su padre había sido el gran apoyo de su vida y quizá se diera cuenta tras su muerte. Ni su madre ni Ludwig von Westphalen podían ocupar su lugar. El joven Marx dependía de sí mismo en un sentido completamente nuevo.

[1] Me refiero a Heinrich Clemens, Jakob Fuxius, Gustav von Horn, Emmerich Grach, Matthias Haag, Johann Baptist Müller, Karl Praetorius y Ernst Pütz (Schöncke 1994: 247-248). Un año después también inició sus estudios en Bonn Edgar von Westphalen (Gemkow, 1999: 411).

[2] Sobre las condiciones de vida de los estudiantes en Bonn cfr. Dietz (1968: 232-236).

[3] Las listas de matriculación de las facultades visitadas por Marx han sido estudiadas por Deckert (1966).

[4] Wienenbrügge estudió en el seminario de Tréveris entre 1837 y 1840; en 1841 le ordenaron sacerdote. Murió en 1851 (*Lexikon Westfälischer Autorinnen und Autoren*).

[5] Puggé, viudo, desesperado y padre de dos hijos pequeños, se colgó en su estudio. Al principio se ocultó que hubiera sido un suicidio.

[6] Por lo visto se trata de una referencia a uno de los libros más populares de Heinrich Heine, *Atta Troll*. En su último capítulo, el libro mismo se convierte en parte de la composición: «Puede que sea la última canción del bosque libre del Romanticismo / en los días de incendios y algarabía de matanzas / se irá extinguiendo lastimeramente» [Ach es ist vielleicht das letzte / Freie Waldlied der Romantik / In des Tages Brand- und Schlachtlärm / Wird es kümmerlich verhallen] (Heine 1843: 570).

[7] Como consta en las entradillas de su libro de autógrafos (Gielkens, 1999: 364).

[8] La frase en alemán es como sigue: «Du hast Dich hoffentlich mit Fechten durchgeschlagen?», pero cuando habla de *fechten* no se refiere a la lucha con sable o daga («esgrima» es el significado habitual del término hoy en día), sino a la mendicidad ejercida por aprendices de artesano que habían realizado sus últimos exámenes y erraban por el mundo. Este uso de la palabra *fechten* estaba muy extendido en Alemania desde el siglo XVII (*Duden Herkunftswörterbuch*, 2007: 208).

[9] También nombran a Birmann fundador del ramillete de poetas, sin citar fuente alguna, en MEGA, III/1: 725. Cornu (1954: 66) señala (sin citar tampoco fuentes) que los fundadores fueron Biedermann (en vez de Birmann) y Fenner von Fennerleben (en vez de Fenner von Fenneberg) y creó cierta confusión entre los biógrafos. *Karl Biedermann* (1812-1901) pertenecía a una asociación de estudiantes y más tarde fue representante en el Parlamento del Partido Nacional-Liberal, pero nunca estudió en Bonn. Ya Deckert (1966: 42) señaló que Cornu había confundido los nombres.

[10] El editor Diehl afirma que se redactaron entre 1874 y 1879 (Carrière, 1914: 135).

[11] Cfr. Höroldt (1968a: 100) y en mayor detalle Gerhardt (1926: 58-78).

[12] También Gerhardt (1926: 101) señala, en su historia de los Corps de Bonn, que Karl Marx había formado parte de la junta directiva de la asociación lúdica de los de Tréveris en 1836.

[13] En una carta del padre que lleva fecha de febrero/marzo de 1836 se menciona la compra de muchos libros (MEGA, III/1: 293).

[14] Kaupp (1995: 1449) habla de diferencias en los años 1835-1836 pero no cita su fuente.

[15] Aunque Nicolaevsky y Maenchen-Helfen (1933) no daban detalles sobre el duelo, escribieron en otro libro, publicado cuatro años después (1937: 20), que, en agosto de 1836, Marx se había batido en duelo con un estudiante de la asociación de Borussia que le había provocado una herida sobre el ojo izquierdo. Cornu (1954: 67) cuenta lo mismo, pero alega que la herida se la hicieron sobre el ojo derecho. La historia ni siquiera es plausible por las fechas. Si de verdad hubo un duelo, debió de tener lugar antes de la fecha en la que Heinrich Marx escribió la carta que envió como respuesta a su hijo. Si Karl le hubiera comunicado sus intenciones, difícilmente se hubiera limitado a reconvenirle: hubiera intentado quitarle la idea de la cabeza. Además, no tenemos pruebas de que Marx recibiera herida alguna. De la carta antes mencionada, sobre sus años en Bonn, que el profesor Lenz redactó basándose en las actas de Palatia (que también debían conocer Nicolaevsky, Maenchen-Helfen y Cornu) y envió a Moscú, se desprende exclusivamente que el estudiante de Tréveris, Fuxius, se había lesionado un ojo practicando esgrima (la carta reproducida parcialmente en Schöncke, 1994: 243). Sin embargo, la idea sin fundamento de Cornu se ha citado a menudo. Raddatz (1975: 24) la menciona y es un elemento básico del estudio de Kaupp sobre Marx (1995: 150) y su destreza con las armas. Raddatz da por sentado que el «arma prohibida» era una pistola y defiende sin más que Marx se había batido en duelo a pistola en Colonia. When (1999: 28) adorna la historia del duelo haciendo gala de un gran despliegue de fantasía. Según él, los de Borussia habían obligado a los demás estudiantes a arrodillarse y a jurar lealtad a la nobleza prusiana. Marx habría conseguido una pistola para defenderse de episodios como este y había acabado aceptando un duelo, pero When no pretende demostrar nada de esto ni siquiera por

encima. Para colmo, este cuento ni siquiera es suyo: se lo copió a Payne, como muchas otras cosas.

[16] Jenny parece haber tardado en conocer a sus medio hermanas Lisette y Franziska, que se fueron a vivir con sus parientes maternos tras la muerte de su madre. De las memorias de Ferdinand, parcialmente publicadas por Heinrich Gemkow, se desprende que en 1834 Ferdinand los visitó en Tréveris con su hermana Franziska (Gemkow, 2008: 512). No sabemos si Jenny llegó a conocer a Lisette.

[17] Ferdinand se lo contó a Jenny en una carta del 25 de julio de 1856 (Hecker y Limmroth, 2014: 2119).

[18] Lo que irritó enormemente a Jenny; cfr. su carta del 23-24 de diciembre de 1859 a Friedrich Engels (MEGA, III/10: 136-137; MEW, 29: 653 ss.).

[19] Lutz, conde Schwerin von Krosigk, un nieto de la medio hermana de Jenny, Lisette (cfr. *supra*, capítulo II.6, nota 46), se basó en cartas de la familia que se perdieron durante la Segunda Guerra Mundial o poco después (Krosigk, 1957: 710).

[20] El 15 de diciembre de 1863 Karl Marx, que se encontraba en Tréveris, envió una carta a Jenny en Londres en la que comenta que todos los días le preguntan por «la chica más guapa de Tréveris» y por la «reina del baile» (MEGA, III/12: 453; MEW, 30: 643).

[21] No sabemos nada del pintor que realizó este retrato. Tras la muerte de la madre de Jenny, Caroline, Ferdinand menciona en una carta a Jenny un retrato suyo que había visto en casa de sus padres, aunque no da más detalles (carta del 27 de julio de 1856, Hecker y Limmroth, 2014: 213). Laura, la segunda hija de Karl y Jenny, escribió el 8 de enero de 1909 a John Spargo, que por entonces trabajaba en la primera gran biografía de Karl Marx, que tenía un retrato al óleo de su madre a los dieciocho años y que le enviaría una foto (MEJ, vol. 8: 304). El cuadro descrito se imprimió en el libro de Spargo (Spargo, 1912, frente a la p. 22). Si Laura indica la edad correcta, el cuadro debió pintarse en 1832; en 1957 fue vendido por un bisnieto de Jenny a la República Democrática de Alemania. Hay un segundo cuadro que parece representar a Jenny de joven. En este retrato no lleva la cinta de la que pende una lupa de lectura, sino un collar de coral y pendientes a juego. Esta segunda obra fue cedida por un nieto de Jenny al Marx-Engels-Lenin Institut de Moscú en 1948. Aunque las mujeres representadas en ambos retratos se parecen mucho, no podemos descartar que se trate de dos personas diferentes. Limmroth tenía dudas, sobre todo en el caso del segundo de los cuadros. Los retratos eran caros, por lo que no parece muy probable que la familia Von Westphalen se pudiera permitir dos de Jenny en tan corto espacio de tiempo. Además, no hay mención alguna al segundo retrato ni en las cartas de la familia ni en memorias de ningún tipo (Limmroth, 2014: 261, nota 26).

[22] Sobre las reacciones ante el compromiso y su ruptura cfr. Krosigk (1975: 26 ss.) y Limmroth (2014: 53-54).

[23] Como se narra en el Génesis, Jacob, hijo de Isaac y nieto de Abraham, amaba a Raquel. Labán, el padre de Raquel, le exigió que trabajara siete años para él antes de

darle a su hija en matrimonio. Jacob lo hizo, pero en la noche de bodas Labán le llevó al lecho a su hija Lea, mayor y menos hermosa que Raquel. Para poder conseguir a Raquel, Jacob hubo de trabajar siete años más para Labán, después de lo cual tuvo dos mujeres. Karl, al menos, se ahorró los últimos siete años.

[24] En una carta del padre del 19 de marzo de 1836 (MEGA, III/1: 296) se habla de la inminente llegada de Karl. Si pasó en Tréveris la Pascua de 1836, sólo debió quedarse un par de días para no perder clase.

[25] *Orlando furioso* es una famosa obra épica en verso compuesta por Ludovico Ariosto (1474-1533) que se desarrolla en tiempos de Carlomagno y narra una serie de aventuras (por ejemplo, un viaje a la Luna).

[26] Wheen (2002: 29), por ejemplo, señala: «Puede parecer sorprendente que una belleza de veintidós años perteneciente a la clase social superior de Prusia, hija del barón Ludwig von Westphalen, se enamorara de un don nadie judío».

[27] Uno de los ejemplos más famosos es el de *Friedrich Julius Stahl* (1802-1861), un precursor del conservadurismo prusiano que llegó a ser síndico de la Corona (asesor jurídico del monarca) durante el reinado de Federico Guillermo IV.

[28] El segundo volumen de la historia de Berlín de Adolf Streckfuß (1886) contiene mucha información sobre el Berlín de las décadas de 1830 y 1840. La obra publicada por el barón de Zedlitz (1834) bajo el título «Conversations-Handbuch» [*Manual de conversación*] se centra más en la década de 1830. Una descripción crítica de la vida cotidiana y política de Berlín en la primera mitad de la década de 1840, en Friedrich Sass (1846) y Ernst Dronke (1846). Este último fue condenado por un delito de lesa majestad a causa del libro y en 1848 trabajaba con Marx en la redacción del periódico *Neue Rheinische Zeitung*. Sobre la vida de Marx en Berlín, cfr. Miller y Sawadzki (1956) y Kliem (1988).

[29] Sobre la política de Altenstein y el efecto que produjo Hegel en la Universidad de Berlín se habla *in extenso* en el volumen 2.1 de la *Geschichte der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin* de Max Lenz (1910).

[30] La editorial Meiner Verlag de Hamburgo publicó en 1968 unas obras completas de Hegel en formato histórico-crítico.

[31] El *Hegelsche Handbuch* de Jaeschke (2003) ofrece una buena panorámica de su obra y de sus diversas etapas. La biografía más reciente, con buenas descripciones de su obra, es la de Pinkard (2000).

[32] Jonathan Sperber parece haber sucumbido ante este retrato reproducido en su biografía de Marx. De Kant y Hegel afirma: «Las dos mayores figuras del idealismo alemán permanecieron solteros toda su vida; estaban casados, por así decirlo, con el mundo etéreo de la filosofía» (Sperber, 2013: 61). Kant sí permaneció soltero, pero Hegel tenía esposa y los pies en la tierra.

[33] La evolución detallada de la filosofía postkantiana, en Jaeschke y Arndt (2012).



[34] Cfr. los artículos «Hegelsche Philosophie und Schule» y «Hegel (Neuhegelianer)» en la 2.<sup>a</sup> ed., vol. 6 (Scheidler, 1846a, 1846b), donde se enumeran todos los argumentos esgrimidos entonces contra Hegel, tanto si son pertinentes como si no. El autor, *Karl Hermann Scheidler* (1795-1866), fue cofundador en 1815 de la primera asociación estudiantil de Jena y discípulo de Jakob Friedrich Fries, duramente criticado por Hegel.

[35] Una breve panorámica de las diferencias en la recepción de la *Filosofía del derecho* de Hegel, en Riedel (1975) y Schnädelbach (2000: 333-353). Ottmann (1977) se expone más, aunque algunas de sus conclusiones no pueden aceptarse acríticamente.

[36] Este texto se publicó por primera vez en 1917 bajo el título «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», y en él se entra en los debates habidos entre Schelling, Hölderlin y Hegel. Estos tres famosos pensadores habían estudiado juntos, y hasta compartido cuarto en Tübinger Stift, la casa de estudio de la Iglesia Nacional Evangélica de Wurtemberg.

[37] Las críticas en múltiples frentes, los conflictos de la época y la «política cultural» berlinesa de Hegel, en Losurdo (1989). Cfr. asimismo d'Hondt (1973), Pöggeler (1986), Klenner (1991: 143 ss.) y Pinkard (2000: 418 ss.).

[38] Lo cual se reconoce en las investigaciones más recientes sobre Hegel, aunque partan de presupuestos muy distintos. Podemos citar a modo de ejemplo a Klaus Vieweg, que comenta en detalle la *Filosofía del derecho* y llega a la conclusión de que se trata de «la contribución teórica más valiosa a la filosofía de la acción libre de la modernidad» (Vieweg, 2012: 19); y a Michael Quante, que cree hallar en la *Filosofía del derecho* «una teoría significativa y de actualidad sobre la autonomía personal y la libre voluntad» (Quante, 2011: 327). Frank Ruda (2011) ha dejado muy claro que cabe sacar muchas otras conclusiones de la *Filosofía del derecho* de Hegel si nos centramos en lo que dice sobre el «populacho». Volveré sobre este punto en el segundo volumen.

[39] No expresó su antisemitismo por primera vez en su discusión con Eduard Gans de la que hablaré en breve. Ya en su artículo «Opiniones a favor y en contra de los códigos nuevos» (publicado como anexo a la obra *De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del derecho*), de 1816, afirmaba que la igualdad entre judíos y cristianos era el resultado de «una idea de humanidad mal aplicada» y sostenía que «los judíos siguen siendo de una naturaleza ajena a nosotros [...]» (Savigny, 1816: 181-182). Otro buen ejemplo del antijudaísmo cristiano de Savigny es el del estudiante de medicina judío *Joseph Brogi*, quien en 1811-1812 fue vejado por sus compañeros no judíos y, cuando quiso defenderse, recibió una paliza. Se quejó a Fichte, que era por entonces el rector de la Universidad de Berlín. El Tribunal de Honor de la universidad no condenó sólo a los atacantes sino asimismo a Brogi, en contra de la voluntad de Fichte, que se negó a ejecutar esta sentencia y dimitió como rector en febrero de 1812. Savigny justificó la condena de Brogi al afirmar que había sido la «moral» de Brogi

(es decir su condición de judío y no de cristiano) lo que había dado lugar a la pelea. Fichte fue depuesto de su cargo de rector y Savigny se convirtió en su sucesor (sobre el caso Brogi, cfr. Lenz, 1910, vol. 1: 410 ss., y en concreto sobre el papel desempeñado por Savigny, cfr. Henne y Kretschmann, 2002).

[40] Gans, al contrario que Savigny, fue ignorado largo tiempo por los investigadores. En lo que sigue me baso en la biografía, algo antigua, de Reissner (1965) porque sigue siendo la única que hay, en Waszek (1991) y en los trabajos de Braun (1997; 2005a; 2011). Sobre la discusión en torno a Gans, cfr. Blänkner entre otros (2002).

[41] Ya en el capítulo anterior cito una afirmación de Gans que demuestra cómo valoraba él esta conversión.

[42] Gans tituló estas lecciones «Derecho natural o filosofía del derecho en relación con la historia universal del derecho», y las impartió en los semestres de invierno durante toda la década de 1830. Braun las ha reconstruido con ayuda de diversas transcripciones de estas lecciones; cfr. Gans (2005).

[43] Johannes Hoffmeister renunció en su edición de 1955 a reproducir estos añadidos por considerar que «falseaban» el texto. Como se desprende de la edición de Iltting (1973-1974) de las transcripciones completas, no es el caso. En las obras completas tampoco aparecen los añadidos por tratarse de una edición histórico-crítica, pero en la edición de Suhrkamp se conservan. La reedición de Hermann Klenner (1981) de la versión de Gans (que contiene los añadidos) sigue siendo la mejor para estudiantes por las prolijas notas que contiene.

[44] Cfr. Waszek (1988). Sobre la relación entre hegelianismo y saint-simonismo, cfr. las aportaciones de Schmidt am Busch entre otros (2007).

[45] Cornu (1954: 80) considera que Gans se acerca al «socialismo» al exigir una «organización socialista del trabajo». Alude a una frase que sigue inmediatamente a la anteriormente citada. Gans cree, que, tras la abolición de los gremios, los trabajadores han pasado del «dominio del maestro al de los dueños de las fábricas». Responde a la pregunta de si la cosa tiene remedio: «Sin duda, la solución es la corporación libre, la socialización» (Gans, 1836: 101). Como se desprende del contexto, no se refiere a una socialización de los medios de producción, sino a una organización presindical (cfr. Waszek, 1988: 359-360, 2006: 38 ss.). Hans Stein (1936: 20 ss.) dejó claro que, desde la década de 1830 y como reacción ante la pauperización, se dio prioridad en los debates sociopolíticos de Europa occidental a la idea de la «asociación» (también hablaban de «socialización» u «organización del trabajo»). Se referían a cualquier tipo de organización de ayuda, comedores sociales, sociedades urbanizadoras o cooperativas de crédito con las que se pretendiera mejorar la situación de los pobres en el seno de la sociedad capitalista.

[46] Varnhagen era el marido de Rahel Varnhagen, ya mencionada en el capítulo anterior. En 1814 había recibido de manos del rey de Prusia la Orden *Pour le Mérite*, la condecoración más alta concedida al valor, por sus méritos como oficial durante las

guerras napoleónicas. Posteriormente se había incorporado a la diplomacia prusiana. Cinco años después de que le otorgaran todas estas distinciones, fue despedido por hacer gala de «tendencias democráticas». Varnhagen conocía a gran parte de la elite política y cultural de Prusia. En su diario, con entradillas desde 1819 hasta 1858, registró muchas conversaciones e información de fondo sobre sucesos de la política y cultura prusianas (cfr. sobre Varnhagen, Greiling, 1993).

[47] Puede que el médico y poeta *Max Ring* (1817-1901), que estudió en Berlín entre 1838 y 1840, se refiriera a esta conferencia en sus memorias, cuando afirmó: «Quien fuera sirviente del profesor liberal, el viejo Feige, dijo: “Este año enseñaremos Revolución francesa hasta que reventemos”» (Ring, 1898: 128).

[48] Cornu (1954: 82) afirma que Gans influyó profundamente en Marx. Kliem describe a Gans como «el profesor de derecho y filosofía más destacado de Marx» (Kliem, 1988: 16; entre comillas en el original); tras la muerte de Gans, Marx habría «perdido a su mentor» (*ibid.*: 52). Sperber (2013: 72) especula con la posibilidad de que la vida de Marx hubiera ido por otros derroteros de no haber muerto Gans en 1839. Pero lo único que demuestra la influencia de Gans son las dos lecciones, a las que asistió con un año y medio de diferencia, y las similitudes ya mencionadas entre *Retrospectivas de personas y circunstancias* y el *Manifiesto comunista* (ni siquiera tenemos claro cuándo leyó Marx *Retrospectivas*). Posteriormente Marx tampoco menciona a Gans, ni en sus cartas ni en sus obras, aludiendo a una relación especial.

[49] Como se desprende de los planes de estudios del Instituto de Tréveris, en clase de alemán de último año de secundaria (1831-1832) se enseñaba, entre otras cosas, «Prosodia y métrica» y, en el último año de bachillerato (1832-1833), se impartía la asignatura: «Del estilo. Ejercicios de narrativa, descripciones y pequeños poemas» (Große, 2011: 355, nota 5). Puede que este primer poema surgiera en el marco de las clases de alemán.

[50] Mehring sacó este título de una carta de Heinrich Marx (cfr. MEGA, III/1: 306; MEW, 40: 624).

[51] Ocurre lo mismo en las biografías más recientes. Según Sperber, «es mejor guardar un discreto silencio» en torno a estos escritos de juventud (Sperber, 2013: 61). Lo mismo ocurre en la biografía de Neffe, que dedica exactamente seis líneas al «poeta fracasado» (Neffe, 2017: 61). Stedman Jones cita algunos de los poemas, pero sólo para que quede clara la poca importancia que tienen. Los considera el resultado del «enamoramiento de Karl con la idea de ser poeta» (Stedman Jones, 2017: 64). Künzli (1966: 148 ss.) se ocupa más de los poemas, pero únicamente para fundamentar su teoría del «odio a sí mismo como judío» de Marx. Más allá de las biografías, los poemas de Marx tampoco suscitaron gran interés. Lifschitz (1960: 41-48), Demetz (1969: 52-62) y Praver (1976: 11-25) se ocupan algo más del asunto porque analizan la cuestión de «Marx y la literatura», pero están parcialmente de acuerdo con Mehring y Lifschitz. No tienen en cuenta el juicio de Mehring sobre las tentativas poéticas,

entre otros, Hillmann (1966: 49-72), Rose (1978), Wessell (1979) y Mah (1986; 1987: 154-170).

[52] Sobre el estado actual del tema, cfr. el debate sobre el contenido político del Romanticismo en los dos volúmenes recopilatorios de Ries (2013) y Dreyer y Ries (2014).

[53] A modo de fecha Marx apuntó en el primer cuaderno «finales de otoño» y, en el segundo, «noviembre» de 1836 (MEGA I/1: 479, 525).

[54] Se refiere al poeta *August Graf von Platen* (1795-1835).

[55] Esta descripción de los poemas de Geibel procede de *Wilhelm Schulz* (1797-1860), un amigo de Georg Büchner. La utilizó en su recensión de *Escritos póstumos* de Büchner (1851) (Grab, 1985: 51). Wilhelm Schulz también es autor de un estudio económico, *Die Bewegung der Produktion* [El movimiento de la producción] (1843), que interesó mucho a Marx y sobre el que volveré (la biografía de Schulz, en Grab, 1987).

[56] Breckman (1992: 259 ss.) también considera que el giro se debió a la influencia de Gans, unida a los análisis críticos que hiciera Marx de la teoría del derecho.

[57] Hillmann critica a Cornu, pero su propia explicación del paso de Marx a la filosofía hegeliana es muy similar. Las muy conservadoras relaciones berlinesas habrían caído como una ducha de agua fría sobre el estudiante de la progresista Renania, y las dudas que empezaba a plantearse carecían de respuesta en el marco del Romanticismo (Hillmann, 1966: 73). Marx se había volcado en la filosofía hegeliana porque no entendía el mundo (*ibid.*: 82). Pero si realmente hubiera tenido tantos problemas para entender las relaciones sociales y políticas (no hay nada que lo demuestre), ¿por qué se volcó en la filosofía hegeliana en vez de, digamos, en las ideas de la escuela histórica del derecho? ¿Qué le llevó a decidirse por Hegel?

[58] Hillmann había avanzado argumentos parecidos antes: «En vez de entrega a la humanidad, hallamos aquí el deseo de trascender al resto de la humanidad» (Hillmann, 1966: 58). Sin embargo, Hillmann no debería meter en el mismo saco los diversos experimentos poéticos de Marx sin distinguir entre poesía romántica y no romántica (*ibid.*: 66-70). Además, no considera romántico nada que no concuerde con el contenido católico-reaccionario del Romanticismo tardío. En otras palabras, reduce el Romanticismo a las tendencias reaccionarias del Romanticismo tardío.

[59] Lo que Hegel describe como «arte romántico» en su *Estética* es algo mucho más amplio que lo que hoy denominamos Romanticismo, pues incluye todo el arte religioso medieval. También formula una crítica a aquellos autores que hoy consideramos románticos. La literatura relevante no suele entrar en estas críticas de Hegel al Romanticismo. Junto al breve comentario de Emanuel Hirsch (1924) sobre el epígrafe referido a la moralidad de la *Fenomenología del espíritu*, hay que mencionar la tesis doctoral de Otto Pöggeler (1956), que distingue entre las distintas dimensiones de la crítica al Romanticismo de Hegel y explica que tuvo su origen en sus concepciones de la sustancia y de la subjetividad (Pöggeler, 1999). Aquí no podemos

entrar en estas distinciones ni responder a la pregunta de si la crítica de Hegel a los románticos es correcta o no. Sólo queremos dejar claro que al joven Marx le impresionó.

[60] Cuando Hegel habla de «especulación» se refiere a conocer comprendiendo y no al sentido actual de una suposición poco fundada.

[61] La Stoa fue una escuela filosófica que partía de la idea de que el mundo poseía una razón divina (*logos*) a modo de alma, y que todo lo que sucedía se debía a una causalidad universal (lo que pone en entredicho si existe la libertad humana y en qué medida). El individuo capaz de controlar sus pasiones alcanzaba la *autarkeia* (autosuficiencia) y la *ataraxia* (serenidad imperturbable) que le permitían enfrentarse de manera óptima a los avatares de la vida. La expresión actual «calma estoica» se refiere a esa *ataraxia*.

[62] Con esta última cita Marx demuestra asimismo que ya había leído a Heine (*Die Nordsee, Frieden; Heine Werke*, vol. 3: 187).

[63] *Otto Wigand* (1795-1870) fue librero y editor en Leipzig. Editó las obras de los autores de la Joven Alemania y más tarde los escritos de toda una serie de Jóvenes Hegelianos importantes. Wigand también editó la obra principal de Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845).

[64] El hermano menor de Karl, Eduard, padecía tuberculosis. El niño de once años murió el 14 de diciembre, pocos días después de que el padre enviara la carta (Schöncke, 1993: 820).

[65] Alguna extravagancia debió permitirse. Wilhelm Liebknecht menciona en sus memorias (1896: 104) que había dado algunos paseos dominicales en burro con Marx por Londres, y afirma que este estaba convencido de saber montar (lo que no era el caso) porque había dado unas clases de equitación siendo estudiante.

[66] La «abierta falta de interés» por la situación de su familia, que Stedman Jones (2017: 76) cree poder constatar, no es tan evidente según las fuentes de las que disponemos.

[67] Neffe (2017: 66) señala, en relación con la carta de Heinrich Marx del 9 de diciembre: «Su defunción [de Heinrich, M. H.] evitó que se llegara a una ruptura». Y respecto de la visita de Karl: «No sabemos si se reconciliaron ni de qué forma». Teniendo en cuenta la ya citada carta del 10 de noviembre y el trabajo común en la confección del texto sobre la Disputa de la Iglesia de Colonia (Neffe no toma nota de ninguna de las dos cosas), no parece muy correcto hablar de «ruptura».

[68] El fantasioso Francis Wheen (1999: 40) decoró con esmero el hecho de que Karl no asistiera al entierro de su padre: «Karl no apareció en el funeral. El viaje desde Berlín era largo y tenía muchas cosas que hacer». Al utilizar el estilo indirecto, Wheen parece sugerir que esta última frase la había pronunciado Marx mismo. Pero no se registra en parte alguna una manifestación de este tipo, aunque Wheen no se la inventó, se la copió –al igual que la historia del duelo– a Payne (1968: 55) sin citarle. Lo cierto es que fue imposible que Karl asistiera al funeral de su padre por motivos de

tráfico. La diligencia que iba de Tréveris a Berlín transportaba correo y pasajeros. Tardaba entre cinco y siete días en hacer el recorrido, pero no salía todos los días. Pasaron doce o catorce días desde el momento en el que se envió una carta comunicando la defunción a Karl y su llegada a Tréveris. Era principios de verano, y por entonces resultaba técnicamente imposible conservar incorrupto el cadáver de Heinrich Marx. Sin embargo, de una carta enviada por Ferdinand von Westphalen a su esposa se desprende que la muerte de su padre afectó enormemente a Karl. Cuenta en la epístola que su hermano Edgar, que también estudiaba en Berlín por entonces, había enviado una «hermosa carta» a la madre de Karl describiendo el momento en el que comunicó al joven Marx la noticia de la muerte de su padre. Ludwig von Westphalen leyó esta carta a la familia (Gemkow, 2008: 520-521). Las palabras elegidas por Ferdinand, «comunicó la noticia de la muerte de su padre» parece sugerir que Karl no se enteró del fallecimiento de su progenitor a través de una carta, sino que su madre, Jenny o Henriette habían escrito a Edgar rogándole que informara a Karl del asunto en persona, precisamente porque sabían lo mucho que quería a su padre.

### III

## Filosofía de la religión, los inicios de los Jóvenes Hegelianos y los proyectos asociados a la tesis doctoral de Marx

Diversas fuentes documentan los primeros años de estudios universitarios de Marx (1835-1837): las cartas de su padre, la extensa epístola redactada por Marx mismo el 10 de noviembre de 1837 y aquellas de sus tentativas poéticas que conservamos. En el caso de los años que van de 1837 a 1840, las fuentes son mucho más escasas. Tenemos una breve carta de Marx dirigida a Adolf Rutenberg y unas pocas misivas remitidas al propio Marx. Más allá de eso, hemos conservado extractos que son esbozos de su tesis doctoral. Como se sabe tan poco de la vida de Marx entre 1837 y 1840, suelen obviarse estos años en las biografías y estudios históricos de su obra. Es bastante frecuente que se salte de la carta del 10 de noviembre de 1837, en la que comunica su adopción de la filosofía hegeliana, a 1841, cuando finalizó su tesis doctoral.

Sin embargo, los años que van de 1837 a 1841 fueron determinantes para la evolución intelectual de Marx. *Por un lado*, su paso a la filosofía hegeliana, que había comenzado en 1837 pero no se había completado aún, tuvo lugar durante un periodo de transición muy concreto: la segunda mitad de la década de 1830, momento en el que la reputación de Hegel estaba en su punto álgido debido a la publicación de sus obras y lecciones a través de la Asociación de Amigos del filósofo. Sin embargo, se estaba gestando una división en el seno de la escuela hegeliana. Hablaremos más adelante de hasta qué punto responde a la realidad la difundida idea de la escisión entre los Viejos Hegelianos políticamente conservadores y los radicales Jóvenes Hegelianos. Lo cierto es que los conservadores atacaban cada vez más enérgicamente a un hegelianismo que, tras la muerte del ministro de Cultura Altenstein en 1840, había perdido su apoyo institucional. *Por otro lado*, en aquellos años posteriores a 1837 Marx se dedicó intensivamente a un tema

que no se toma en consideración en muchos análisis: la filosofía de la religión, que a finales de la década de 1830 fue una disciplina muy politizada en Prusia. La «escisión» en el seno de la escuela hegeliana se debió, sobre todo, a controversias filosófico-religiosas.

Conviene considerar la relación entre Marx y Bruno Bauer en este contexto. En aquellos años, Bauer era muy amigo de Marx y compartían muchas opiniones en temas políticos e intelectuales. Lo cierto es que Bauer evolucionó, entre 1836 y 1839, pasando de la «derecha» a la «izquierda». Veremos hasta qué punto Karl tuvo algo que ver con ello y también cómo influyó Bauer en Marx.

Desde finales de la década de 1830 —y sobre todo tras el acceso al trono en 1840 de un nuevo rey que decepcionó a muchos cuando fue evidente que no tenía intención alguna de introducir las reformas liberales que se esperaban de él—, los autores pertenecientes al movimiento de los Jóvenes Hegelianos fueron adoptando posturas políticas cada vez más radicales. Según Friedrich Engels (1851), «... hasta el punto de que nunca oídos alemanes habían escuchado cosas tan atrevidas». Procuraban además «honrar la memoria de los héroes de la primera Revolución francesa», a los que se vilipendiaba en la Alemania de entonces (MEW, 8: 15-16)<sup>[1]</sup>. En enero de 1859, Marx escribió retrospectivamente sobre esta fase en el *New York Daily Tribune*: «La burguesía, demasiado débil aún como para pasar a la acción, decidió trotar detrás del ejército teórico liderado por los discípulos de Hegel contra la religión, las ideas y la política de antes. En ningún momento se habían formulado críticas tan osadas, populares y poderosas como durante los primeros ocho años del reinado de Federico Guillermo IV, quien quiso reemplazar el racionalismo “superficial” de Federico II de Prusia por el misticismo medieval. Hay que adscribir el poder del que gozó la filosofía en aquellos años exclusivamente a la debilidad práctica de la burguesía, que en realidad no podía acabar con las antiguas instituciones y tuvo que ceder la delantera a los audaces idealistas que las asaltaban desde el ámbito del pensamiento» (MEW, 12: 684).

Conviene tener en cuenta todos estos contextos políticos y teóricos si queremos estudiar la evolución posterior de Marx. Pero sólo seguiremos los debates de los Jóvenes Hegelianos y el desarrollo intelectual del amigo de Marx, Bruno Bauer, hasta 1840-1841, pues lo que me interesa en este



capítulo es el trasfondo discursivo de los últimos años de universidad de Marx y, sobre todo, su tesis doctoral.

## 1. La vida de Marx en Berlín (1838-1841)

Antes de seguir las huellas de la evolución intelectual de Marx, conviene echar un vistazo a las circunstancias de su vida, en la medida en que podamos dilucidarlas con ayuda de las pocas fuentes de las que disponemos.

### *Edgar von Westphalen y Werner von Veltheim*

Aunque en su carta del 10 noviembre Marx señale que en su primer año en Berlín no salió mucho, su vida cambió drásticamente a finales del verano de 1837. Ese verano se unió al «club de doctores» que mencionaba en la carta a su padre y, además, su amigo Edgar von Westphalen se mudó a Berlín. Edgar no había empezado una carrera nada más terminar el bachillerato: permaneció en casa un año más. Es posible que, al contar sólo dieciséis años, sus padres no quisieran dejarlo solo en una ciudad extraña. En 1836-1837 estudió dos semestres de derecho en Bonn antes de matricularse, el 3 de noviembre de 1837, en la Universidad de Berlín (Gemkow, 1999: 416). En Bonn, Edgar, que había sido un niño aplicado, introvertido y probablemente algo tímido, se convirtió en una persona muy sociable que sabía apreciar las juergas de la vida estudiantil. Participó en la fundación del Corps Palatia (*ibid.*: 309), la sociedad estudiantil surgida de la Asociación lúdica (*Tischgesellschaft*) de los estudiantes de Tréveris a la que había pertenecido Karl. En Berlín, Karl y Edgar parecen haber recibido numerosas invitaciones y participado en bastantes bailes. Ludwig von Westphalen comunicó a su hijo Ferdinand en enero de 1838 que, según le había escrito Karl, a Edgar le gustaba «lo elevado, lo mundano, y, sobre todo, la compañía femenina» (*ibid.*: 414-415). Puesto que en las universidades no había mujeres, la observación probablemente aludiera a cierto tipo de fiestas.

En Berlín, Edgar se unió rápidamente a *Werner von Veltheim* (1817-1855), con quien asistió a algunas clases, como se desprende de las listas de matriculados (Kliem, 1988: 47-48) El padre de Werner, Franz von Veltheim (1785-1839), era hermano de Elizabeth von Veltheim, la primera esposa de Ludwig von Westphalen. Werner estudiaba derecho en Berlín desde el semestre de verano de 1837 (Gemkow, 1977: 18). En la Pascua de 1838, acompañó a Edgar cuando este fue a Hohenerxleben a visitar a Lisette, la medio hermana pietista de Edgar que se había casado en 1821 con Adolph von Krosigk (cfr. capítulo II.2). En Hohenerxleben conoció Werner a la hija de Lisette, Margarete, que por entonces apenas tenía catorce años y con la que se casó en 1842. Otra hija de Lisette, Anna, redactó una semblanza de Werner, basada en sus cartas y diarios tras la muerte prematura de este. Se hizo una tirada pequeña que se imprimió sin fecha (Krosigk, s.f.). De esta semblanza se desprende que tanto Werner como Edgar habían planeado emigrar a Estados Unidos (*ibid.*: 17), pero Werner, al contrario que Edgar, nunca hizo realidad estos planes. En vez de emigrar, se hizo cargo de las propiedades de sus padres en Ostrau bei Halle. La semblanza de Anna demuestra asimismo que Werner se debatió mucho tiempo entre las ideas consideradas radicales de David Friedrich Strauß, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach, por un lado, y las ideas conservadoras y pietistas de la familia Krosigk, por otro (*ibid.*: 118). Puede que el joven Karl Marx tuviera algo que ver con su interés por los pensadores radicales. En una carta de Werner, probablemente de la primera mitad de 1839<sup>[2]</sup>, este afirma: «Acabo de experimentar una gran revolución en mi interior. Me encontré con Marx en casa de Edgar, y suscitó en mí una inquietud con sus argucias filosóficas y sus construcciones lingüísticas que me duró días. Por fin he podido aclararme de nuevo» (*ibid.*: 39).

En el semestre de verano de 1838 Edgar y Werner incluso vivían en la misma casa (Gemkow, 1977: 19). Werner fue buen amigo de Edgar hasta su muerte prematura en 1855 y financió sus muchos intentos de emigrar a Norteamérica (Krosigk, s.f.: 123, 143-144, 174-175, 188, 211). También Marx obtuvo un préstamo de Werner von Veltheim en 1851, cuando vivía en Londres y tuvo graves problemas de dinero. Werner anotó en su diario: «Marx, ese que tiene tan mala fama, me ha pedido un préstamo de treinta libras esterlinas. Es comunista: si sus escritos hallaran predicamento, perdería mis propiedades y a mi familia. Pero está casado con mi prima

Jenny Westphalen, lo conozco de la época universitaria y está pasando apuros; le he mandado quince libras esterlinas a través de Lorenz Meyer de Hamburgo» (Krosigk, s.f.: 189).

En el semestre de invierno de 1837-1838 Karl sólo había asistido a un curso, pero retomó sus estudios con renovada energía en el semestre de verano de 1838, tras la muerte de su padre. Sin embargo, sólo se matriculó en una asignatura de derecho, «Derecho común prusiano», impartida por Eduard Gans («muy aplicado»). Las otras dos asignaturas eran «Lógica» («muy aplicado»), impartida por *Georg Andreas Gabler* (1786-1853), un amigo y seguidor de Hegel que había demostrado ser muy mediocre<sup>[3]</sup>, y «Geografía general» («cubierta»), a cargo de *Carl Ritter* (1779-1859). Ritter fue, junto a Alexander von Humboldt, el fundador de la geografía científica. Definía a la geografía como un conjunto de condiciones topográficas, históricas y etnológicas, con lo que superaba con creces a la ciencia política del siglo XVIII orientada hacia la estadística (cfr. Lindgren, 2003).

En el verano de 1838 Karl y Edgar debieron pasar mucho tiempo juntos. En agosto los denunciaron a los dos por «escándalo público» y fueron apercibidos por el juez de la universidad. En el caso de Edgar, estas denuncias se repitieron en abril y agosto de 1839 (Gemkow, 1999: 421). En el semestre de invierno de 1838-1839 hasta compartieron casa ambos (Gemkow, 1977: 19). Edgar von Westphalen terminó sus estudios en Berlín en el semestre de verano de 1839, tras cursar los tres años habituales, y probablemente volvió a Tréveris (Gemkow, 1999: 422).

En el expediente académico de Marx correspondiente al semestre de invierno de 1838-1839 únicamente aparece una asignatura, «Derecho sucesorio» («aplicado»), impartida por un discípulo de Savigny, *Adolf Friedrich Rudorff* (1803-1873). Después de eso sólo se matriculó en otras dos asignaturas. En el semestre de verano de 1839 asistió con Bruno Bauer, que era muy amigo suyo por entonces, a un seminario sobre Isaías<sup>[4]</sup> («asistencia cubierta»), y en el semestre de invierno de 1840-1841 cursó una asignatura sobre el poeta griego *Eurípides* («aplicado») impartida por *Carl Eduard Geppert* (1811-1881), un discípulo del conocido filólogo y especialista en la Antigüedad *August Boeckh* (1785-1867)<sup>[5]</sup>. En el semestre de invierno de 1839-1840 y el semestre de verano de 1840, Marx no cursó ninguna asignatura.

Las clases impartidas por Rudorff en el semestre de invierno 1838-1839 fueron las últimas de derecho a las que asistió Marx, que terminó con ellas sus estudios jurídicos. Más de veinte años después escribió en el Prólogo a la *Crítica de la economía política: primer cuaderno*: «Supuestamente estudiaba derecho, pero sólo me ocupé de él como de una disciplina subordinada que cursaba junto a historia y filosofía» (MEGA, II/2: 99; MEW, 13: 7). Esto no es del todo correcto. Aunque Marx nunca hizo los exámenes oficiales, tras aprobar seis asignaturas de derecho en Bonn y luego ocho en Berlín debía tener una formación jurídica (teórica) bastante sólida para los estándares de la época. En realidad, sólo cursó dos asignaturas filosóficas: Antropología con Steffens en el semestre de verano de 1837, y Lógica (hegeliana) con Gabler en el semestre de verano de 1838. No estudió historia en la universidad: Marx aprendió historia y filosofía fuera de las aulas.

La sólida formación jurídica de Marx suele subestimarse o ignorarse en la literatura especializada<sup>[6]</sup>, pero sus conocimientos de derecho dejaron huella en su obra. En algunos de los artículos que publicó en la *Rheinische Zeitung* hay argumentos directamente jurídicos, y en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843 y ciertas partes de *El capital* también hace gala de sus conocimientos de derecho. Además, Marx actuó exitosamente ante los tribunales en dos ocasiones. Me refiero a los hechos acaecidos en Colonia, en febrero de 1849, cuando denunciaron a la *Neue Rheinische Zeitung* por injurias a los magistrados e instigación a la rebelión.

### *La relación con Jenny y con la madre*

La pelea entre Karl y Jenny que mencioné en el capítulo anterior (cfr. la carta escrita por Jenny a Marx tras la muerte de Heinrich Marx, MEGA, III/1: 331) no tuvo mayores consecuencias. En verano, Jenny acompañó a su medio hermano Karl a hacer una cura en Niederbronn, Alsacia (detalles sobre este viaje, en Monz, 1990). Desde allí escribió una carta a Karl Marx el 24 de junio de 1838 (*ibid.*: 332-333) en la que ya no hay ni rastro de desavenencias. Narra el dolor que le ha provocado la muerte de Heinrich Marx a quien, como sabemos por sus cartas (cfr. capítulo II.5), estaba muy unida: «Aún no me encuentro bien, no puedo aceptar con tranquila

serenidad la idea de esta pérdida. Es insustituible; todo me parece triste, nefasto, tan oscuro [...]». Hacía justo un año que habían hecho una excursión a Kürenz, «estuvimos solos y nos entretuvimos charlando durante dos o tres horas de las cosas importantes de la vida: de los intereses más actuales, de la religión y del amor. Pronunciaba palabras exquisitas, lecciones de oro para mi corazón. Me hablaba con un cariño, con una confianza y una ternura de las que sólo son capaces las almas profundas como la suya. Mi corazón correspondió con lealtad a su cariño, ¡ojalá se la guarde eternamente!». Pero ni ese recuerdo pudo aliviar su triste estado de ánimo: «Sin embargo, no le deseo que vuelva a este valle de lágrimas, no; bendigo y envidio su suerte. Me alegra la bendita paz de la que disfruta en brazos de su Dios. ¡Me alegra que haya superado las preocupaciones, que haya dejado de sufrir, que encuentre en el más allá la recompensa por una vida tan hermosa!» (MEGA, III/1: 332-333). La última frase demuestra que entonces Jenny aún creía en el más allá, aunque las palabras «en brazos de su Dios» conllevan cierto distanciamiento.

Conservamos una segunda carta escrita por Jenny a su madre durante aquel viaje. Entra en detalles sobre el balneario y describe con aguda mirada las características de la gente a la que conoció allí. Coincidió, por ejemplo, con dos teólogos protestantes que habían estudiado en Gotinga y Berlín. Refiere a su madre con qué profesores habían estudiado: Dahlmann, los hermanos Grimm, Ewald, Schleiermacher, Gans, Hegel y Strauß (Monz, 1990: 248). El hecho de que Jenny mencione estos nombres con tanta soltura indica que tanto ella como su madre habían oído hablar de ellos, probablemente durante conversaciones mantenidas en casa. No es demasiado sorprendente en el caso de Dahlmann, los hermanos Grimm y Ewald, pues pertenecían a los «siete de Gotinga» (cfr. capítulo II.3) y su destino había sido un tema muy debatido en Alemania. Los nombres de Hegel, Schleiermacher, Strauß y Gans también eran conocidos en los círculos cultos, pero probablemente Jenny los conociera por su intercambio epistolar con Karl, quien quizá no comunicó su intención de dedicarse a la filosofía hegeliana sólo a su padre, sino asimismo a su novia. Puede que, como ella se sentía cada vez más recluida en Tréveris [7], Karl también le hablara del contenido de las clases a las que asistía y de los debates celebrados en el «club de doctores».

Antes de abandonar definitivamente Berlín en el verano de 1839, Edgar entregó una carta de Jenny a Karl de la que sólo conservamos fragmentos[8] , pero de ellos se desprende que volvía a haber desavenencias en la pareja. Al parecer, Karl había reprochado en una carta anterior a Jenny que ya no lo amaba, puesto que, según le había informado gente de Tréveris, se había encontrado con otro hombre. No sabemos qué ocurrió exactamente, pero lo que está claro es que los jóvenes no estaban seguros de su amor mutuo. Al parecer a Karl le bastaba con indicios mínimos para dudar del amor de Jenny. Ella le afea repetidas veces en su carta que no confíe en ella, aunque Jenny, a su vez, también ponía en duda la constancia de su novio: «Siempre supe, desde el principio, que no sería capaz de conservar este apasionado amor de juventud tuyo» (MEGA, III/1: 337). Esta sensación de inseguridad no es nada sorprendente teniendo en cuenta el tiempo que ambos llevaban separados, mucho más del que habían pasado juntos de novios en Tréveris (descontando los años de su infancia). Tampoco extraña que a veces Jenny se refugie en su mundo de fantasía: «Desde tu última carta, corazoncito, me he estado martirizando, pensando que has podido tener problemas, incluso que acababas en un duelo por mi culpa [entonces era bastante frecuente, entre los miembros de las clases superiores, que un hombre retara a duelo a otro que se había acercado demasiado a su novia, M. H.]. Noche y día te veía herido, sangrando y enfermo. Pero debo reconocer que la idea no me hacía del todo infeliz, pues llegué a imaginarme que habías perdido la manita derecha, lo que me entusiasmó, me pareció una bendición. Pues pensé, corazón mío, que en ese caso yo sería imprescindible para ti, que siempre me tendrías a tu lado para escribir todas esas benditas ideas tuyas y serte de utilidad» (*ibid.*: 338). El deseo de Jenny se cumpliría sin que hiciera falta para ello que Karl se lesionara la mano. Su letra era tan ilegible que Jenny tuvo que transcribir más de un texto y más de dos para poder mandar los manuscritos de Marx al editor[9] .

En 1839 Karl confeccionó una recopilación de canciones populares que dedicó a «Jenny, mi dulce corazoncito» (como consta en la dedicatoria, MEGA, I/1: 775). Contenía sobre todo poemas de amor y algunas canciones cómicas, pero también textos serios. Karl seguía el ejemplo de los primeros románticos, que en la poesía popular veían la expresión de un espíritu primitivo y libre de artificio. Una de las principales fuentes de esta

recopilación fue la colección en cuatro volúmenes de Friedrich Karl von Erlach (1834-1835), que contenía «canciones populares alemanas». Marx incluyó asimismo canciones populares no alemanas que tomó, por ejemplo, de *Stimmen der Völker in Liedern* [Voces de los pueblos en canciones] de Herder, y algunas obras de Lord Byron (sobre las fuentes, MEGA I/1: 1263-1264). Puso fecha a la colección: «Berlín, 1839». Lo que no sabemos es si se la regaló a Jenny por su vigésimo quinto cumpleaños, el 12 de febrero, o por Navidad. Quizá fuera un regalo de reconciliación tras una pelea.

Una carta de la madre de Marx, Henriette, escrita el 29 de mayo de 1840, demuestra lo poco que sabemos en realidad de la vida que este llevaba en Berlín. Algunas frases resultan incomprensibles porque el papel está deteriorado, pero hay asimismo partes que no se entienden porque se refieren a sucesos que desconocemos y no se describen en mayor detalle. Lo que sí se puede deducir es que, según Henriette, tras la muerte de su esposo la familia Westphalen no la había tratado bien: «... seis semanas después de la muerte de tu querido padre aún no se ha dejado caer por casa ninguno de los Westphalen; ni nos brindaron consuelo ni nos dirigieron una palabra amable, como si no nos hubieran visto nunca, y eso que por entonces el señor Schlink aún no había hecho nada. Jenny venía cada cuatro o cinco semanas, pero no hacía más que lamentarse en vez de darnos consuelo. Después viajó a Berlín el Sr. S. y nos enteramos de la desafortunada historia que te afecta. Se había atentado contra el orgullo y la vanidad, nuestra familia no sabía dónde meterse y al parecer la culpa era mía por no haber presentado las cosas como es debido...» (MEGA, III/1: 347).

El señor Schlink (o el señor S.) al que alude probablemente fuera el juez de la Audiencia Provincial, Johann Heinrich Schlink, aquel antiguo amigo de Heinrich Marx que asumió la tutela de sus hijos menores de edad tras la muerte de este (cfr. capítulo I.3). Desconocemos lo que «había hecho». Más adelante se dice en la carta: «Dice el Sr. S. que lejos de él querer ofender a una dama muy querida y respetada» (*ibid.* : 348). Parece que la familia Westphalen se había ofendido por algo que había dicho Schlink.

Tampoco está claro cuál fue la «desafortunada historia» de Karl que afectó a la familia. ¿Se habían enterado los padres de Jenny de las desavenencias entre la pareja? Eso explicaría la observación de que se sentían heridos en su orgullo y en su vanidad y también que culparan a la

madre de Karl por no haber «presentado las cosas como es debido». Puede que fuera la madre de Karl quien desató los celos de su hijo contándole que Jenny salía con otros hombres, a lo que él habría reaccionado diciendo cosas que habían ofendido a la familia Westphalen. Pero todo esto no son más que suposiciones. Lo único que se desprende con certeza de la carta es que, poco después de la muerte de Heinrich Marx, hubo un problema entre la madre de Karl y la familia Westphalen, que dos años después, cuando se escribió la carta, aún no se había resuelto.

La hermana de Karl, Sophie, volvía a sentirse abandonada por su hermano. Una carta suya de principios de 1841 termina con la frase: «Me gustaría tanto contar muchas de las cosas que me afectan a un hermano cariñoso y leal, pero así también vale» (MEGA, III/1: 351). En la misma epístola le pedía que volviera a Tréveris lo antes posible, y añadía que si no tenía dinero ella podía enviárselo.

### *Problemas financieros*

La muerte de su padre cambió totalmente la situación financiera del estudiante Karl Marx. Aunque su progenitor se había quejado más de una vez de los elevados gastos del hijo, nunca había dejado de apoyarle. Tras su muerte, los únicos ingresos con los que contaba la familia eran los intereses de algunos valores y préstamos privados, así como las rentas de la propiedad rural de Kürenz y de parte de un viñedo que poseían en Mertesdorf. Monz analizó la herencia y halló que había algunos préstamos concedidos sin interés y pagarés por valor de 6.900 táleros con un interés del 5 por 100. Los ingresos por los intereses devengados ascendían, pues, a 345 táleros al año. La propiedad rural y las viñas se tasaron en 1.500 y 3.000 táleros, respectivamente (detalles del patrimonio, en Monz, 1973: 272-282). Si calculamos en este caso que, de media, los rendimientos anuales estaban algo por encima del habitual 5 por 100 de interés, obtenemos unos ingresos adicionales de entre 250 y 350 táleros, de modo que la suma total podía ascender a unos 600 o 700 táleros anuales, es decir, menos de la mitad de los 1.500 táleros que ganaba al año Heinrich Marx en 1830 (cfr. capítulo I.3). Al parecer, Henriette Marx amplió sus ingresos alquilando habitaciones, algo bastante común entre las viudas por entonces,



pero carecemos de fuentes directas que lo confirmen. Sin duda no pudo seguir mandando tanto dinero como antes a su hijo estudiante. Cuando se repartió la herencia de Heinrich Marx, el 23 de junio de 1841, Karl Marx confirmó que había recibido un total de 1.111 táleros de su madre en los años 1838, 1839 y 1840 que se descontaron de su parte (Monz, 1973: 284). De manera que esos años sólo dispuso de una media de 370 táleros al año, con los que difícilmente pudo cubrir sus gastos.

Estudiar no era barato, y el hecho de que en el semestre de invierno de 1838-1839 sólo asistiera a un curso quizá se debiera a sus problemas financieros, que al parecer se agudizaron aquel invierno: sus acreedores lo denunciaron varias veces ante los tribunales universitarios. Kossack (1978) estudió estas denuncias analizando las actas universitarias que aún conservamos. Ofrecen un cuadro dramático de las dificultades financieras de Karl:

A principios de septiembre de 1838, el sastre Kremling solicitó el pago de 40 táleros y 2,5 *Groschen* que se le debían por unos trajes. Marx reconoció la deuda y prometió pagar el 1 de octubre y el 1 de noviembre. A principios de octubre de 1838, el sastre Selle solicitó el pago de ropa confeccionada por valor de 41 táleros y 10 *Groschen*. Volvió a reconocer Marx la deuda y prometió pagar diez táleros al mes, pero nuevamente Kremling sacó otra factura de 30 táleros cuyo pago «aún estaba en el aire». Como no se realizó el pago, Marx y Kremling llegaron a un acuerdo. A mediados de noviembre de 1838, Selle solicitó el cobro de los diez táleros de ese mes, que Marx abonó. A finales de enero de 1839, el comerciante Habel le exigió la suma de 15 táleros que Karl se había gastado en paño. Marx reconoció la deuda y prometió saldarla el 1 de abril. Como no lo hizo, tras vencer el plazo las partes llegaron a un acuerdo. A mediados de febrero de 1839, el librero Eysenhardt solicitó el pago de 48 táleros y 4 *Groschen* ante los tribunales universitarios. En este caso también se afirma: «el procedimiento ejecutivo está en curso» (Kossack, 1978: 106).

Los pagarés esgrimidos demuestran que el coste de la ropa era un problema importante, porque, aunque Marx no era vanidoso, la vestimenta era lo que distinguía a unas clases sociales de otras. La forma de vestir abría y cerraba puertas: no se podía salir a la calle sin llevar la ropa adecuada. En una breve carta enviada a Adolf Rutenberg el 10 de octubre de 1838, Marx se disculpa por no haber acudido a una cita; al parecer carecía de la ropa apropiada para ello[10] . Cuarenta años después el escritor suizo *Gottfried*

*Keller* (1819-1890) caricaturizó la gran importancia dada al vestir en su famosa novela *El hábito hace al monje*.

Sabemos por una carta del 22 de octubre de 1838 enviada por Henriette, la madre de Marx, que mandó 160 táleros a su hijo para pagar las tasas de los cursos de doctorado (MEGA, III/1: 334), aunque este aún no había empezado a escribir su tesis. Probablemente mintió diciendo que tenía que abonar unas tasas para poder pagar sus deudas más urgentes, aunque da toda la impresión de que realmente tenía intención de trabajar a fondo en su tesis doctoral. Puesto que los primeros fragmentos que conservamos son de principios de 1839 y la denuncia del librero Eysenhardt por los impagos de Karl es de febrero de ese mismo año, quizá se tratara de libros que Karl no tuvo más remedio que comprar para empezar a trabajar en su tesis.

En Berlín, Marx se quedó asombrado ante la evolución tecnológica más puntera. En septiembre de 1839 se tomaron los primeros daguerrotipos, aunque eran muy caros (Kliem, 1988: 14). No parece que Marx pudiera permitirse un daguerrotipo para enviárselo a Jenny, pero había algo que sí estaba dentro de sus posibilidades. En 1838-1839 se terminó la construcción de la línea de ferrocarril Berlín-Zehlendorf-Potsdam, y el 29 de octubre de 1839 se abrió al público esta línea regular de 27 kilómetros de longitud. Los cuatro trenes que circulaban cada día por estas vías en ambas direcciones se convirtieron en todo un espectáculo. Los billetes se compraban el día anterior en una librería de Berlín, y el viaje en tercera clase costaba diez *Groschen* de plata (Kliem, 1988: 14). Es muy posible que Marx hiciera una de estas excursiones, puede que en compañía de algunos amigos.

*Amigos del «club de doctores»: Rutenberg, Köppen, Bauer*

El joven Marx conoció a los amigos más importantes para su evolución intelectual en ese «club de doctores» que menciona a su padre en la carta de noviembre de 1837. Sus estudios históricos y filosóficos recibieron allí el impulso que no supieron darles en los seminarios de la Universidad de Berlín. Probablemente fuera un grupo de discusión laxo, pero no sabemos cuándo surgió ni quién pertenecía a él. Tampoco hay que pensar en *el* «club de doctores» cada vez que hallamos alusiones a círculos de debate filosófico, pues había más de uno en Berlín[11] . El único lugar donde se

habla de sus miembros es en una carta de Bruno Bauer a Marx fechada el 11 de diciembre de 1839: «Saluda a Köppen, Rutenberg, Althaus y a quien veas del club» (MEGA, III/1: 336)[\[12\]](#) .

Cuando Karl supo de la existencia del club en 1837, Althaus tenía treinta y un años, veintinueve Köppen y Rutenberg, y Bauer contaba con veintiocho años de edad. Sin duda todos ellos poseían más conocimientos que Karl, a la sazón de diecinueve años, pero resulta significativo y dice mucho de la capacidad intelectual de este que lo acogieran tan rápidamente en el círculo.

*Karl Heinrich Althaus* (1806-1886) se había doctorado en Halle en 1837 y había obtenido su habilitación en filosofía en Berlín, en 1838. Desde entonces daba clases en la Universidad de Berlín, al principio como *Privatdozent* (profesor no numerario), y a partir de 1859 en calidad de profesor agregado (Gerhardt *et al.* , 1999: 119) y sin destacar en modo alguno. Nada indica que tuviera un contacto más estrecho con Marx, pero en el caso de Rutenberg, Köppen y en especial de Bruno Bauer ocurre todo lo contrario.

*Adolf Friedrich Rutenberg* (1808-1869) había cursado el bachillerato en el Friedrich Wilhelm Gymnasium de Berlín con Bruno Bauer y, posteriormente, filosofía y teología en la Universidad de Berlín[\[13\]](#) . A partir de 1837 enseñó geografía e historia en la Real Academia de Cadetes de Berlín (Bunzel *et al.* , 2006: 62), donde se preparaba a los alumnos para emprender la carrera de oficial del ejército.

En la carta a su padre, Marx describe a Rutenberg como «mi amigo más íntimo en Berlín», y, además, fue quien le introdujo en el círculo de doctores (MEGA, III/1: 17; MEW, 40: 10). Cuando en diciembre de 1838, Rutenberg dio una fiesta para celebrar el nacimiento de su hija Agathe, a la que sólo asistieron hombres –como recuerda la propia Agathe en sus memorias (Nalli-Rutenberg, 1912: 13)–; probablemente Karl fuera uno de los invitados. No sabemos si efectivamente hizo acto de presencia o si sus problemas de dinero le impidieron acudir.

En 1840 despidieron a Rutenberg de la escuela de cadetes por ebriedad, aunque, al parecer, el motivo real del cese fueron unos artículos críticos que había publicado en prensa (Klutentreter, 1966: 61). Rutenberg fue el único miembro de los Jóvenes Hegelianos a quien Karl Theodor Welcker pidió que trabajara con él en el liberal *Staatslexikon* [Enciclopedia de las ciencias

políticas]. Escribió, entre otras, la entrada «Polonia» del volumen 12, publicado en 1841, y la entrada «Radical, radicalismo» del volumen 13 (1842). En 1842 asumió la dirección de la recién fundada *Rheinische Zeitung*, un cargo que desempeñó Marx cuando él lo dejó.

*Karl Friedrich Köppen* (1808-1863) fue otro buen amigo de Karl Marx[14]. También había estudiado teología en la Universidad de Berlín entre 1827 y 1831, y desde 1833 trabajaba como docente en una escuela privada de la ciudad, la Dorotheenstädtische Realschule. Le interesaban especialmente la historia y la mitología. Publicó su primer libro en 1837: *Literarische Einleitung in die nordische Mythologie* [Introducción literaria a la mitología nórdica]. Es posible que fuera Köppen quien recomendó a Marx que eligiera las tres «runas finas»[15] para cerrar la colección de canciones populares que regaló a Jenny (cfr. Kunze, 1955).

A finales de la década de 1830 Köppen participó en los debates, cada vez más críticos, en torno a la filosofía del derecho de Hegel. Algunos liberales habían acusado al filósofo de legitimar el Estado prusiano con su *Filosofía del derecho* (cfr. capítulo II.3), pero en la década de 1830 los conservadores alegaban justo lo contrario. En 1839, *Karl Ernst Schubarth* (1796-1861), quien ya había criticado el concepto de Estado de Hegel en 1829, publicó una separata con el programático título «Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staates» [«Sobre la incompatibilidad entre la teoría del Estado hegeliana y el más alto principio vital y evolutivo del Estado prusiano»]. Schubarth reprochaba a Hegel haber querido convertir a Prusia en una monarquía constitucional. Köppen respondió con un artículo en el periódico *Telegraph für Deutschland* (en el que también publicaría Engels), editado por Karl Gutzkow en Hamburgo, en el que no sólo se burlaba de la estrechez de miras de Schubarth, sino que además hacía explícito que Hegel era un constitucionalista. «¿Acaso está llamado el Estado prusiano a adoptar una constitución? Hegel ha respondido, al menos indirectamente, con un sí» (Köppen, 1839: 282). Köppen rechazaba enérgicamente la tentativa de Schubarth de postular que Federico II de Prusia concebía como «personal» el Estado, es decir, vinculado a la persona del rey. «Ya va siendo hora de explicar en detalle las ideas de este gran rey sobre el Estado, la Iglesia y la religión» (*ibid.*: 283), señalaba Köppen al final de su texto, y eso fue exactamente lo que hizo en un libro que publicó en 1840: *Friedrich der*

*Große und seine Widersacher. Eine Jubelschrift* [Federico el Grande y sus adversarios; un panegírico]. Köppen aprovechó el centenario del acceso al trono de Federico II para alabar su talante ilustrado, lo que por entonces resultaba muy subversivo en Prusia. Según Mehring (1902: 35), «para entender correctamente ese texto hay que tener en cuenta que cuando se redactó, el recuerdo del viejo Fritz era motivo de discordia con todo reaccionario del Estado prusiano». Los Jóvenes Hegelianos acogieron el texto con entusiasmo, aunque no consideraban que el absolutismo ilustrado de Federico II o las reformas prusianas introducidas tras la derrota de Napoleón fueran la tradición progresista con la que pudiera trabarse el presente. Arnold Ruge hizo una recensión muy positiva del libro de Köppen en la revista *Hallische Jahrbücher* (Ruge, 1840). Pero Köppen no fue el único en adquirir fama gracias a esta obra. La dedicó «a mi amigo Karl Heinrich Marx, de Tréveris»: fue la primera vez que el gran público leyó el nombre de Karl Marx.

En la revista *Hallische Jahrbücher* de los años 1841 y 1842 hay contribuciones de Köppen en las que hace referencia a la Universidad de Berlín. Diseccionó cuidadosamente con su escalpelo, sobre todo, a los dos historiadores de referencia, *Friedrich von Raumer* (1781-1873) y *Leopold von Ranke* (1795-1886) (cfr. para más detalles Pepperle, 2003: 24 ss.). En conjunto, todos estos textos demuestran que Köppen era un historiador crítico, polémico e irónico, de quien el joven Marx pudo haber aprendido mucho, no sólo en cuanto a contenidos, sino asimismo estilísticamente.

Sabemos que le unía a Marx una estrecha amistad —en 1889, Engels se refiere a Köppen como un «amigo especial de Marx» (carta del 22 de octubre de 1889 a Max Hildebrand, MEW, 37: 292)—, y no sólo por la dedicatoria del libro. Una carta en tono exaltado e irónico-crítica consigo mismo que el propio Köppen escribió a Marx el 3 de junio de 1841, poco después de que este último abandonara Berlín, resulta muy instructiva. Köppen asegura que desde que Marx se ha ido «hace más de una semana» ha experimentado «melancolía y te he echado de menos todos los días». La siguiente frase demuestra el importante papel que desempeñaba Marx en los debates: «Desde que mi honorable Más Allá se ha ido más allá del Rin, he vuelto paulatinamente a ser más de este mundo. Tengo de nuevo, por así decirlo, pensamientos propios, cuando antes los sacaba de la Schützenstrasse, donde vivían». La Schützenstrasse era la calle donde Marx

tuvo su último domicilio en Berlín. Al parecer, Marx impresionó mucho a Köppen: «Eres un almacén de pensamientos, una casa de trabajos forzados o –por decirlo al modo berlinés– una cabeza de buey[16] llena de ideas» (MEGA, III/11: 469; MEW, 30: 166).

Köppen, que, al contrario que muchos otros pensadores de izquierdas, no se volvió nacionalista ni reaccionario tras la derrota de la Revolución de 1848, fue el único de los amigos de Berlín con el que Marx siguió teniendo mucho en común. Lo visitó en 1861 y escribió a Engels el 10 de mayo de ese año: «En Berlín vi también a Friedrich Köppen y está igual. Quizá algo más gordo y “gris”. Las dos veces que nos fuimos solos de tabernas fueron un verdadero deleite» (MEGA, III/11: 469; MEW, 30: 166).

El amigo más importante de Marx durante su estancia en Berlín fue, sin duda, *Bruno Bauer* (1809-1882). En una carta enviada a su padre en noviembre de 1837, Karl aún se refiere a él respetuosamente, como «el docente Bauer» (MEGA, III/1: 17), pero de las cartas de Bauer a Marx se desprende lo rápidamente que congeniaron. A principios de abril de 1841, Bauer escribe desde Bonn: «Diversiones, alegría, etcétera, tengo suficiente aquí, pero reírme, lo que se dice reírme como cuando iba contigo en Berlín por la calle, eso no lo he vuelto a vivir» (MEGA, I/1: 356). Hubo a quien le llamó la atención esta cercanía entre Marx y Bauer. En una carta del 20 de enero de 1840, Bruno recuerda a su hermano Edgar una excursión que hicieron juntos: «Acabo de acordarme de cuando Adolph [Rutenberg, M. H.] te llevó aparte aquella noche en el lago de Tegel y te dijo que M. y yo siempre estábamos cavilando» (Bauer, 1844a: 33). Sabemos que su relación personal era íntima, pues cuando Bauer se fue de Berlín, Marx visitó a sus padres, que vivían en Charlottenburg (cfr. carta de Edgar a Bruno Bauer del 22 de marzo de 1840, en Bauer, 1844a: 55). Bruno Bauer y Marx compartían una hermosa amistad, pero, además, estaban muy de acuerdo en el aspecto teórico. Hasta donde sabemos, Bauer fue el único de sus amigos berlineses con el que publicó trabajos: ¡hasta planearon editar juntos una revista! (volveré sobre este asunto).

Bruno Bauer era hijo de un pintor de porcelanas muy culto que procuró a sus hijos una buena educación[17]. Había cursado el bachillerato en el Friedrich Wilhelm Gymnasium de Berlín y estudió teología en la Universidad de Berlín entre 1828 y 1832. De todos los teólogos con los que tuvo contacto, fue especialmente importante para él el hegeliano *Philipp*

*Marheineke* (1780-1846). Bauer asistió a las clases de Hegel y causó furor como estudiante. Hegel propuso a sus alumnos de la Facultad de Filosofía un concurso que ganaría el mejor trabajo sobre la estética de Immanuel Kant. Bauer entregó un texto en el que analizaba la estética kantiana con ayuda de las categorías de la filosofía hegeliana (Bauer, 1829) y ganó el concurso, aunque sólo llevaba estudiando un año (Eberlein, 2009: 27-28). Asimiló rápidamente y con precisión la filosofía hegeliana, como demuestra el hecho de que Heinrich Gustav Hotho utilizara las notas que había tomado en las clases de estética impartidas por Hegel para editar la *Estética*.

Bauer se habilitó en teología en 1834, y hasta 1839 ejerció de profesor no numerario en la Universidad de Berlín, donde dio un curso basado casi enteramente en el Antiguo Testamento. Ese fue el año en el que Marx asistió a un seminario sobre el profeta Isaías. En el semestre de invierno de 1839-1840, Bauer se fue a la Universidad de Bonn por recomendación de Altenstein. Las primeras cartas de Bauer a Marx que hemos mencionado proceden de aquella época de Bonn, pero no disponemos de las misivas que Marx le envió a su vez. De la evolución intelectual de Bauer, así como de la influencia que Marx y Bauer ejercieron el uno sobre el otro, hablaré más adelante.

El escritor Max Ring menciona en sus memorias (Ring, 1898: 119) que Bruno Bauer solía visitar el salón de *Bettina von Arnim* (1785-1859). Bettina era hermana del poeta *Clemens Brentano* (1778-1831) y esposa de otro poeta romántico, *Achim von Arnim* (1781-1831). Tras la muerte de su marido publicó las obras de este y fue participando cada vez más en la esfera pública. En 1835, tres años después de la muerte de Goethe, publicó *Goethes Briefwechsel mit einem Kinde* [Correspondencia entre Goethe y una niña]. Este libro hizo famosa a Bettina y determinó en gran medida la imagen de Goethe que se tenía en la época. Contenía las cartas que había intercambiado con el gran escritor no cuando niña, sino siendo ya una mujer de unos veinte años. Eso sí, Bettina adaptó las cartas como quiso. En 1843 publicó una descripción crítica de las condiciones de vida de los pobres de Berlín, titulada *Dieses Buch gehört dem König* [Este libro es del rey]. La obra causó cierto revuelo y hasta se llegó a prohibir en Baviera.

En las décadas de 1830 y 1840, Bettina von Arnim abrió un salón que llegó a ser famoso en el mundo entero debido a las personalidades del mundo de la política, la ciencia y la cultura que pasaron por ahí. Se ha dicho

que Marx también frecuentaba este salón[18] , pero no se le menciona en ninguna descripción. Bruno Bauer no pudo introducirlo en él. Sabemos que Bettina pidió a Varnhagen que invitara a Bauer para conocerlo, porque Varnhagen lo anotó en su diario el 1 de octubre de 1841 (Varnhagen, 1863: 341). Lo cierto es que por entonces Marx ya se había marchado de Berlín y, por lo demás, no era precisamente uno de los admiradores de Bettina. En la colección de poemas que regaló a su padre como regalo de cumpleaños en 1837 hay uno, titulado «Neumodische Romantik» [«Romanticismo a la última moda»], con un verso de mofa que se refiere a ella (MEGA, I/1: 675).

Marx debió mantener un estrecho contacto no sólo con Bruno Bauer, sino asimismo con su hermano *Edgar Bauer* (1820-1866), once años menor que Bruno, que empezó a estudiar teología en Berlín en 1838. Al parecer, tras la marcha de Bruno, Marx tuvo frecuentes contactos con su hermano (cfr. la carta de Edgar a Bruno Bauer del 11 de febrero de 1841, Bauer, 1844a: 123-124).

En 1840-1841, Marx también formaba parte de un círculo literario en el que destacaban *Karl Riedel* (1804-1878) y *Eduard Meyen* (182-1870)[19] . Ambos publicaban semanalmente la revista *Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland* [Ateneo. Revista para la Alemania culta]. Meyen menciona a los miembros del círculo en una carta del 20 de marzo de 1841: «Tenemos un club literario que se reúne todas las noches en una acogedora taberna. A él pertenecen todos aquellos que ya ha visto usted con nosotros: Eichler, Mügge, Buhl, etc., también Riedel, Cornelius, Ferrand, Arthur Müller, Carrière, Friedrich Reinartz, Marx (de Tréveris), Köppen etc. Solemos permanecer en la taberna hasta bien entrada la noche» (MEJ, vol. 1, 1978: 341)[20] .

No sabemos cuán intensos eran los contactos ni con qué frecuencia se reunían los hombres mencionados; cabe suponer que los miembros del círculo fluctuarían. Carrière (1914) ni lo menciona en sus memorias. Meyen, al menos, parece haber tenido una relación más estrecha con Marx, ya que este le menciona en sus cartas varias veces. Como señalaba en el capítulo anterior, *Athenäum* publicó bajo el título «Wilde Lieder» [«Cantos salvajes»] dos poemas de Marx, los primeros textos suyos que pasaron por una imprenta. El joven Engels también publicó en esta revista bajo el



pseudónimo «Friedrich Oswald». Las autoridades la cerraron a finales de 1841.

Probablemente Marx conociera a mucha más gente y fuera incluso amigo íntimo de personas de las que no sabemos nada. En la carta del 3 de junio de 1841 que hemos mencionado, Köppen habla de un tal teniente *Giersberg*, que se había pasado por su casa y había recibido carta de Marx ocho días antes (MEGA, III/1: 362). Los recopiladores de MEGA hallaron a un estudiante de derecho de Berlín que se llamaba Giersberg y sospechan que se trata del mismo teniente Giersberg que estuvo destinado en Münster en la década de 1840 (*ibid.*: 938). No sabemos nada más, pero Marx debía de tener algún tipo de relación con él dado que, al marcharse de Berlín, le escribió antes que a Köppen.

### *La evolución política en Prusia*

Entre 1839 y 1840 hubo muchas tensiones en materia de política exterior. En Egipto, a la sazón bajo dominio del Imperio otomano, se había alzado el poderoso virrey *Muhammad Ali Pascha* (ca. 1770-1849) contra el sultán turco *Mahmud II* (1785-1839). Recibió la ayuda del gobierno francés presidido por *Adolphe Thiers* (1797-1877), que quería aumentar la influencia francesa en el Mediterráneo. Rusia, Austria, Prusia e Inglaterra temían una caída del Imperio otomano de consecuencias imprevisibles, y apoyaron al sultán turco, de manera que Muhammad Ali Pascha tuvo que replegarse a Egipto, donde podría seguir gobernando. El suceso causó gran indignación en Francia cuando vieron que se había vuelto a formar la antigua coalición antinapoleónica contra los franceses. Para distraer a la atención pública de la derrota en esta «crisis de Oriente», Thiers planteó exigencias territoriales a la Confederación Germánica. Quería recuperar territorios de la orilla izquierda del Rin que los galos habían perdido tras el Congreso de Viena de 1815, para convertir al río en la frontera entre Alemania y Francia. Esta «crisis del Rin» conllevó amenazas de guerra y suscitó un gran fervor nacionalista, que se plasmó en poemas y canciones tanto en Francia como en Alemania. Cuando Thiers dimitió en octubre de 1840, la situación volvió a tensarse por obra y gracia del ministro de Exteriores *François Guizot* (1787-1874), lo que provocó una nueva oleada

de literatura nacionalista. *Hoffmann von Fallersleben* (1798-1874), quien había escrito poemas nacionalistas y también antijudíos, compuso en agosto de 1841 un *Lied der Deutschen* [Canto de los alemanes] que ponía letra a una melodía de Joseph Haydn:

Alemania, Alemania sobre todo,  
sobre todo en el mundo,  
así será si en la protección y la defensa  
permanecemos unidos como hermanos.  
Del río Mosa al río Niemen,  
del río Adigio al Gran Belt,  
¡Alemania, Alemania sobre todo,  
sobre todo en el mundo!

[Deutschland, Deutschland über alles, / Über alles in der Welt, / Wenn es stets zu  
Schutz und Trutze / Brüderlich zusammenhält, / Von der Maas bis an die Memel, /  
Von der Etsch bis an den Belt – / Deutschland, Deutschland über alles, / Über alles  
in der Welt!]

Aquí ya no se habla de Francia ni del Rin, sino de una Alemania fuerte y por encima de los muchos principados dinásticos que, evidentemente, se sentían amenazados por el nacionalismo. El gobierno prusiano reaccionó retirándole la licencia docente a Hoffmann, que enseñaba en Breslavia. Tras la Primera Guerra Mundial, el *Lied der Deutschen* de Hoffmann se convirtió en el himno nacional, y siguió siendo el himno de la República Federal de Alemania tras la Segunda Guerra Mundial, aunque sólo se podía cantar la tercera estrofa, en la que no se habla de la Gran Alemania sino de libertad y justicia.

En política interior, el proceso de reforma iniciado por el gobierno tras la derrota ante Napoleón en 1806 se archivó definitivamente. Tras el Congreso de Viena, los conservadores habían empezado a poner pegas y, cuando murió el canciller Hardenberg en 1822, el interés se perdió del todo. Sólo en política educativa y científica Altenstein, quien se mantuvo como ministro de Cultura un par de décadas más, procuró defender una forma de pensamiento más o menos liberal con ayuda de la escuela hegeliana.

Eduard Gans fue el representante más conocido, fuera de Prusia, de este liberalismo hegeliano. Murió el 5 de mayo de 1839 a los cuarenta y dos años. Ya en 1838 había tenido un leve ataque de apoplejía, al que siguieron

otros dos el 1 de mayo de 1839, de los que ya no se recuperó (Reissner, 1965: 159). Varnhagen von Ense anotó el suceso y deja claro lo hondamente que conmovió a parte de la burguesía la noticia de su agonía: «En la conocida taberna de Luther y Wegener ocurrió ayer lo siguiente. Alguien entró y contó la novedad de que el príncipe Guillermo, el hijo del rey, se encontraba mejor. Un comerciante gritó: “¿Y qué? Como si se muere diez veces, ¿qué más daría? ¡Daríamos gracias a Dios si nos dijera que Gans vuelve a estar en pie! Príncipes hay muchos, pero no volverá a haber un hombre como él”» (Varnhagen von Ense, 1994: 269). El joven Friedrich Engels, que por entonces estudiaba comercio en Bremen, preguntó a sus antiguos compañeros de instituto que estudiaban en Berlín: «¿Habéis ido al velatorio de Gans? ¿Por qué no escribís nada al respecto?». En su siguiente carta expresaba su satisfacción porque hubieran acudido al entierro (MEGA, III/1: 140, 155).

El entierro tuvo lugar el 8 de mayo y fue toda una manifestación del Berlín liberal. «Todas las personas cultas y liberales de Berlín fueron tras el féretro a pie hasta el cementerio que hay frente a la Puerta de Oranienburg, donde ya descansa Gans cerca de su famoso maestro Hegel. Aunque el liberalismo de Gans nunca gustó en los círculos selectos, asistieron muchos notables de todos los partidos, el septuagenario ministro de Cultura Altenstein y Grolman, el anciano presidente del Tribunal Superior de Justicia de Berlín» (Ring, 1898: 127). Tras la muerte de Gans, no sólo perdió Alemania una poderosa voz del liberalismo. También en el ámbito de la ciencia del derecho resultó mucho más sencillo imponer el conservadurismo de la escuela de Savigny en ausencia de su principal adversario.

Casi exactamente un año después que Gans, el 14 de mayo de 1840, murió el ministro de Cultura Altenstein, el último de la generación de los reformistas que aún conservaba un cargo importante. Fue evidente en seguida que la escuela hegeliana había perdido su principal apoyo en las universidades prusianas.

Tres semanas después de la defunción de Altenstein murió asimismo Federico Guillermo III de Prusia, quien había reinado durante cuarenta y tres años. Sectores muy distintos de la población, pero sobre todo los liberales, depositaron grandes esperanzas en el nuevo rey, Federico Guillermo IV. Al principio parecía dispuesto a colmar esas esperanzas.

Volvió a contratar a Ernst Moritz Arndt para la cátedra de Bonn de la que había sido expulsado durante la «persecución de los demagogos». Los hermanos Grimm, que formaban parte de los «siete de Gotinga» y también habían perdido sus cátedras, volvieron a trabajar en la Universidad de Berlín, y una amnistía devolvió la libertad a muchos presos políticos. Debido a unas declaraciones algo ambiguas de Federico Guillermo IV, se creía que por fin iba a promulgar la constitución prometida el 22 de mayo de 1815.

Sin embargo, este extendido entusiasmo de grandes sectores de la población mutó rápidamente en decepción. Ya en octubre de 1840, el nuevo monarca dejó muy claro que no pensaba promulgar una constitución ni crear un parlamento prusiano cuya autoridad estuviera por encima de la de las asambleas provinciales.

También en octubre fue nombrado ministro de Cultura el antaño liberal *Johann Albrecht Friedrich Eichhorn* (1779-1856). Poco después ocupó el cargo de presidente del Tribunal Superior de Prusia el antiguo ministro de Hesse *Ludwig Hassenpflug* (1794-1862), quien se había labrado una reputación acabando con la constitución de su tierra de origen y era odiado por todos los liberales de Alemania. En la universidad, la decisión sobre quién ocuparía la cátedra de Gans acabó en una afrenta: nombraron sucesor suyo al ultraconservador *Friedrich Julius Stahl* (1802-1861). El 26 de noviembre de 1840, cuando empezó su primera clase con agudas críticas a Hegel y Gans, los estudiantes lo abuchearon y hubo hasta tumultos (Streckfuß, 1886: 879).

Un escrito anónimo, hecho público a principios de 1841 bajo el título *Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreußen* [Respuestas de un prusiano oriental a cuatro preguntas] causó gran revuelo en toda Alemania, pues en él se pedía, con una dureza desconocida hasta entonces, que el pueblo participara en política y se convirtiera en un derecho lo que hasta entonces había sido «un privilegio de los estamentos [la creación de una asamblea, M. H.]» (Jacoby, 1841: 47). La Confederación Germánica secuestró el escrito en marzo de 1841, pero eso no afectó a su popularidad. El médico de Königsberg *Johann Jacoby* (1805-1877), que envió una carta al rey reconociendo su autoría, fue acusado de alta traición, aunque finalmente el Tribunal Superior de Justicia de Berlín lo absolvió en 1843 tras varios procesos judiciales.

*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling* (1775-1854), otro conservador, también fue contratado por la Universidad de Berlín. Era un amigo de juventud de Hegel, pero se había pasado al bando conservador. Schelling fue a Berlín para, en palabras del rey, «hacer frente a esa semilla de dragón que es el panteísmo hegeliano» (citado en Lenz, 1910, vol. 2.2: 10). Inició sus clases en noviembre de 1841. En el segundo volumen volveré a los conflictos en torno a las lecciones de Schelling, a las que asistió el joven Friedrich Engels.

## 2. La crítica a la religión en el siglo XVIII y principios del XIX

A finales de la década de 1830 hubo en Prusia encendidos debates filosófico-religiosos con una fuerte carga política. En el marco de estos debates surgieron graves problemas en el seno de la escuela hegeliana, que acabó fragmentándose en diversos grupos. También hubo discusiones sobre el Estado y la política que condujeron a una paulatina radicalización de los Jóvenes Hegelianos. Bruno Bauer, el mejor amigo de Marx, desempeñó un importante papel en los debates de aquellos años, no sólo por sus escritos, sino también porque el ministro de Cultura Eichhorn, sucesor de Altenstein, le retiró la licencia de enseñar teología, para gran escándalo de la opinión pública. Al parecer, Marx apenas participó en aquellos conflictos, pero fueron el semillero de sus primeras ideas políticas y filosóficas.

Para entender la relevancia que tuvieron los debates teológicos y filosóficos de la década de 1830, hay que conocer la relación concreta que existía en Prusia entre religión y política. Hoy se ha impuesto la separación entre la Iglesia y el Estado en la mayoría de los países donde el cristianismo desempeña un papel significativo. Las Iglesias se nutren –en diversa medida– del dinero de los presupuestos del Estado y se benefician de exenciones tributarias, pero la mayoría de los Estados no suelen entrometerse en sus problemas teológicos ni están interesados en las opiniones políticas personales de sus miembros. Por otro lado, las Iglesias cristianas procuran influir en las decisiones políticas, normalmente cuando se trata de la regulación legal de cuestiones como el aborto, el divorcio o los matrimonios homosexuales, pero, para hacerlo, se erigen en *lobbies* o grupos de interés (en algunos países muy poderosos) junto a otros

colectivos que defienden sus propios intereses. Las controversias teológicas en sentido estricto apenas tienen eco en la esfera pública e incluso, en el seno de las Iglesias mismas, se suelen debatir estas cuestiones en círculos reducidos.

En la Prusia de principios del siglo XIX, las cosas eran muy distintas. No sólo porque la gran mayoría de la población pertenecía a alguna de las Iglesias cristianas y la religión era omnipresente en la vida cotidiana, sino, sobre todo, porque Prusia se definía como un «Estado cristiano», y no sólo en el sentido general de que la gran mayoría de la población profesaba la fe cristiana y aceptaba sus valores básicos. Esta descripción se aplicaba a todos los Estados europeos al oeste del Imperio otomano, pero los prusianos se referían a algo mucho más concreto. El cristianismo protestante era uno de los fundamentos del Estado prusiano. La ventaja para las Iglesias era que, siendo así, el Estado tenía el deber de fomentarlas; pero, a cambio, perdieron cierta capacidad de control. El rey de Prusia era la cabeza de la Iglesia nacional protestante, y no se trataba de un título meramente formal. El Estado pagaba a los sacerdotes y a los profesores de teología porque eran funcionarios, supervisados por superintendentes estatales y susceptibles de ser despedidos por insubordinación. El gobierno no se limitaba a influir en los nombramientos, también se entrometía en cuestiones internas de la Iglesia. El rey Federico Guillermo III intentó unir a las dos grandes Iglesias protestantes, la «luterana» y la «reformada» (calvinista), recurriendo a la autoridad del Estado. Los católicos, que solían estar en minoría fuera de las provincias renanas, resultaban sospechosos porque el Estado prusiano no tenía claro hasta qué punto estaban dispuestos a seguir las indicaciones de un Papa que, hasta 1870, no sólo fue la cabeza de la Iglesia sino asimismo un gobernante mundano más y, para colmo, aliado de Francia. Los debates políticos del protestantismo tuvieron una influencia política directa y eran seguidos con atención por la opinión pública debido, precisamente, a la íntima unión existente entre el cristianismo protestante y el Estado prusiano. De manera que, cuando los intelectuales críticos se ocupaban de cuestiones teológicas, no lo hacían con la intención de eludir el debate político[21] . Las críticas habían empezado mucho antes de que se publicara la obra de Ludwig Feuerbach *La esencia del cristianismo* (1841), un libro en el que suelen centrarse todos aquellos que se interesan por la influencia de la crítica a la religión en la evolución intelectual del joven Marx. En realidad,

las primeras críticas a la religión de Marx no son las relacionadas con Feuerbach, sino las surgidas en el marco de las controversias de la década de 1830 en torno a la filosofía de la religión de Hegel. Para entender estos debates, debemos centrarnos primero en las convulsiones padecidas a finales del siglo XVIII por la religión cristiana en general y por la teología protestante en particular.

Estas convulsiones no fueron consecuencia de procesos mentales aislados: tuvieron su origen en Galileo, Newton y su nueva forma de entender la naturaleza y las ciencias. Tampoco discute casi nadie hoy que este giro del pensamiento fue el semillero de grandes convulsiones sociales, económicas y políticas que desembocaron en las relaciones del capitalismo temprano. Los debates actuales giran más bien en torno a la forma en la que se incorporaron estas semillas y al grado de dependencia de los procesos discursivos respecto de los no discursivos. No voy a entrar en estas cuestiones, porque lo que me interesan son algunos de los resultados teóricos de esta evolución, sobre todo del ámbito teológico, que desempeñaron un papel importante en las controversias de la primera mitad del siglo XIX<sup>[22]</sup>. Aparte de su importancia para las polémicas que describiré en este capítulo, las discusiones del siglo XVIII también son relevantes para el concepto de materialismo del que hablaré en el segundo volumen.

### *La «teología natural» y la crítica a la fe revelada*

Ya en la denominada «Edad Media» se intentó demostrar la existencia de Dios por medios racionales. Las demostraciones más famosas son la de *Anselmo de Canterbury* (1033-1109) y la de *Tomás de Aquino* (1225-1274). Algunos filósofos racionalistas de la Edad Moderna, como *René Descartes* (1596-1650), quisieron deducir la existencia de Dios y sus características básicas partiendo de argumentos puramente racionales. Las proposiciones que tales tentativas arrojaban es lo que se denominaba «teología natural».

En este contexto conviene mencionar sobre todo a *Baruch de Spinoza* (1632-1677), quien rechazó enérgicamente el modelo de Descartes basado en la coexistencia de dos sustancias: una de carácter material (*res extensa* o sustancia extensa) y otra de tipo espiritual (*res cogitans* o sustancia

pensante). En su opinión, si la sustancia es aquello que surge de sí misma y sólo puede entenderse a partir de sí misma, únicamente puede haber una sustancia. Ni siquiera se podría hablar de un Creador, porque entonces ya no habría una única sustancia, y, en todo caso, Dios sería la sustancia misma. Spinoza no creía en un Dios antropomorfo que existiría fuera del mundo. En su opinión, Dios estaba presente en lo existente [*im Seienden*] y era la causa de todo, pero no había sido libre de crear o no, pues la esencia divina es crear. La idea de identificar a Dios con lo existente se empezó a denominar *panteísmo* en el siglo XVIII, y quienes creían en un Dios personal solían considerarlo ateísmo. También a Spinoza lo acusaron de ateísmo.

La «teología natural», que mantenía la existencia de un Dios creador personificado, esgrimía sus argumentos al margen de la revelación, pero no pretendía criticar la fe revelada. *Christian Wolff* (1679-1754), discípulo de Leibniz, desempeñó un papel importante en los debates filosóficos de la Alemania del siglo XVIII. Creía que la revelación proporcionaba a la humanidad conocimientos necesarios que no podía adquirir de forma natural (es decir, por medios racionales). No consideraba a la revelación contraria a la razón sino superior a esta.

El deísmo inglés, fuertemente influido por la Ilustración, quería llegar a conocer a Dios por medios exclusivamente racionales, igual que la «teología natural». *John Locke* (1632-1704) todavía aceptaba la revelación cristiana, pero pronto sería sometida a crítica. *Thomas Woolston* (1668-1733) creía que había que entender de forma alegórica y no literal los milagros realizados por Cristo y su resurrección. De hecho, afirmaba que la interpretación literal no era posible teniendo en cuenta las contradicciones existentes en los testimonios sobre los milagros y, en 1729, fue condenado a prisión por blasfemia debido a estas ideas. Por último, *David Hume* (1711-1776) criticó desde una perspectiva empírica radical tanto el racionalismo – y, por ende, la posibilidad de llegar a conocer a Dios por medio de la razón– como la fe revelada. Consideraba que los milagros, que supuestamente debían demostrar la verdad de la revelación cristiana, estaban en contradicción con las leyes de la naturaleza. Puesto que nuestra certeza de que existen leyes que rigen la naturaleza se basa en múltiples experiencias, mientras que el milagro y la revelación sólo pueden demostrarse a través del testimonio de unas pocas personas, le parecía más razonable que las



susodichas personas se equivocaran o fueran engañadas, a considerar falsas nuestras experiencias del presente.

El deísmo inglés, que partía de la existencia de un Creador pero negaba que interviniera directamente en el mundo o se revelara directamente a las personas, ejerció una enorme influencia en la Ilustración francesa. *Voltaire* (1694-1778), quien había criticado duramente a la Iglesia y los dogmas cristianos, seguía creyendo en la existencia de un ser superior, artífice de unas leyes morales eternas que los seres humanos debían obedecer, porque era de gran utilidad para hacer tolerable la convivencia. *Paul-Henri Thiry d'Holbach* (1723-1789), cuyo interés por las ciencias le había llevado a entender a la naturaleza de forma materialista y determinista, culminó el debate con el deísmo adoptando una postura explícitamente atea. Intentó rebatir las demostraciones racionalistas de la existencia de Dios y afirmó que las religiones eran el producto de un deficiente conocimiento de la naturaleza, del miedo humano y de la manipulación consciente por parte de los clérigos. Tuvo que publicar bajo pseudónimo su obra principal, *El sistema de la naturaleza* (1770), que Marx cita en el manuscrito de su tesis doctoral (1841).

En Alemania, la Ilustración acometió una crítica a la Biblia valiéndose del método histórico-crítico. Los textos bíblicos fueron sometidos a los mismos métodos de investigación filológicos que cualquier otro texto histórico. *Johann Salomo Semler* (1725-1791) formuló la teoría de que el canon del Nuevo Testamento no podía ser el resultado de la inspiración divina, como demostraba el hecho de que, al principio, las distintas comunidades manejaban cánones diferentes. El canon era más bien un *corpus* que había ido evolucionando a lo largo de la historia, de manera que en los textos podía haber errores y contradicciones. Además, Semler hallaba una diferencia radical entre el Antiguo Testamento y el Nuevo: de hecho, creía que eran el resultado de dos religiones distintas. En el caso del cristianismo, intentó separar el núcleo, la fe en un solo Dios y una serie de mandamientos morales y espirituales, de aquellos elementos de los que se había ido revistiendo con el tiempo. Se refería a la creencia en los demonios y en el diablo, pero asimismo a la idea de Mesías adscrita a Cristo. La «neología», es decir, la teología evangélica reformulada bajo la influencia de la Ilustración, prosiguió este estudio histórico-crítico de la Biblia, poniendo en cuestión dogmas básicos como el pecado original, la Trinidad o la

naturaleza divina de Cristo, y entendiendo el cristianismo fundamentalmente desde su vertiente ética.

### *Reimarus, Lessing y la «disputa de los fragmentos»*

La neología y la lectura histórico-crítica de la Biblia suscitaron las críticas de la vieja ortodoxia protestante. Sin embargo, lo que desató el debate teológico más importante de la Alemania del siglo XVIII fue la publicación póstuma de los textos de *Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768), a quien ya he mencionado en el capítulo previo en relación con su escrito sobre el instinto artístico de los animales. Este orientalista de Hamburgo sólo publicó una obra sobre religión en toda su vida: el texto de talante deísta *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der Religion* [Tratados sobre las principales verdades de la religión] (1754) en el que pretendía rebatir el ateísmo deduciendo la existencia y características de Dios de forma racional. Eludió la crítica directa a la fe revelada (se limitó a sugerir, con cautela, el problema de los milagros), y como su definición de las cualidades de Dios tenía mucho en común con la dogmática luterana, la ortodoxia luterana le dio su visto bueno[23] . Su obra *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* [Apología de los adoradores racionales de Dios], en la que trabajó desde mediados de la década de 1730 hasta su muerte, constituye, incluso hoy, el estudio crítico-textual más extenso de la Biblia. Reimarus señala que no obtenemos un conocimiento directo de la revelación cristiana. Siempre son otras personas quienes la transmiten, lo que puede haber dado lugar a errores y engaños. Utiliza el criterio de «religión natural», que define como aquello que los seres humanos pueden decir sobre Dios basándose exclusivamente en la razón, pero su análisis del Antiguo y Nuevo Testamento no era una defensa de la «religión natural». Reimarus señaló las contradicciones existentes en los textos mismos y entre diversos textos, criticó descripciones poco plausibles y recurrió a aspectos del imaginario y de los usos lingüísticos de los hebreos para dotar a conceptos como «hijo de Dios» o «Padre» de un significado diferente al atribuido por la dogmática cristiana. Tras su profundo estudio llegó a la conclusión de que Jesús ni tenía naturaleza divina ni había pretendido fundar una nueva religión: sólo quería renovar el

judaísmo. Cuando Jesús hablaba del «reino de Dios», cuyo tiempo estaba cerca, se refería a la restauración del dominio judío en Palestina. En cuanto a la resurrección, los testimonios de los Evangelios eran tan contradictorios que resultaba imposible que fueran ciertos. Concluía que la historia de la resurrección había sido inventada por unos apóstoles decepcionados que procuraban evitar la derrota de su proyecto político.

Reimarus enseñó diversos borradores de su obra a amigos íntimos, pero no intentó publicarla, pues sin duda hubiera perdido su plaza docente en el Akademisches Gymnasium de Hamburgo y acabado probablemente ante los tribunales. Fue *Gotthold Ephraim Lessing* (1729-1781), bibliotecario de la Biblioteca Ducal de Wolfenbüttel desde 1770, quien publicó, entre 1774 y 1778, siete textos sacados de la *Apología* bajo el título «Fragmente eines Ungennanten» [«Fragmentos anónimos»]. Afirmó que había encontrado los manuscritos anónimos en la biblioteca, no sólo para proteger a la familia de Reimarus, sino asimismo porque tenía el privilegio de poder publicar lo que encontrara en ella sin pasar por la censura. A principios del siglo XIX se confirmó definitivamente que Reimarus era el autor de estos fragmentos tras la publicación de un extenso extracto de la *Apología*, que no se editó completa hasta 1972, más de doscientos años después de su redacción.

La publicación de los fragmentos desató una honda controversia cuyos protagonistas fueron el pastor de Hamburgo *Johann Melchior Goeze* (1717-1786) y Lessing. Goeze atacó virulentamente tanto al autor anónimo como a Lessing, su editor, desde el punto de vista de la ortodoxia luterana. Lessing defendía a Reimarus aunque sin adoptar la postura de este, que coincidía con la ortodoxia en que lo único que garantizaba que el cristianismo era la religión verdadera era la verdad de la Biblia, en su calidad de revelación divina. La ortodoxia defendía que el cristianismo era la religión verdadera, y revelación divina la Biblia, pero Reimarus ponía en duda la verdad de la revelación (y por consiguiente, la del cristianismo) aferrándose a una idea de Dios puramente deísta. Lessing, en cambio, distinguía entre la interpretación literal de la Biblia y el cristianismo, lo que le llevó a afirmar: «No se pueden demostrar las verdades necesarias de la razón con la ayuda de una serie de verdades históricas casuales» (Lessing, 1777: 441). Si el cristianismo era la religión verdadera, su verdad sería interna y en modo alguno podía depender de sucesos históricos, fueran

milagrosos o no. Esta idea desempeñó un papel central en la filosofía de la religión de Hegel.

Como la «disputa de los fragmentos» fue adquiriendo cada vez mayor virulencia y generando sucesivas oleadas de críticas, el duque von Braunschweig-Wolfenbüttel retiró a Lessing el privilegio de obviar la censura en la publicación de manuscritos de la biblioteca para impedir que siguiera publicando fragmentos. Además, le prohibió publicar escritos suyos relacionados con temas religiosos, evitando así que pudiera expresar su opinión durante la disputa. Condenado a guardar silencio en el ámbito de la teología, Lessing empezó a publicar escritos literarios. En 1779 vio la luz su obra más conocida, *Nathan el sabio*, una pieza teatral en la que defiende la tolerancia religiosa y dice no apreciar diferencias esenciales entre las tres grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islam). La figura del protagonista, Nathan, es un homenaje a su amigo Moses Mendelssohn, el principal representante de la Ilustración judía (cfr. capítulo I.3). Las ideas defendidas en esta obra son, en parte, resultado de la «disputa de los fragmentos».

Lessing murió dos años después de la publicación de *Nathan*, y su deceso dio lugar a una gran controversia filosófica. Había mencionado a *Friedrich Heinrich Jacobi* (1743-1819) que era espinozista, y Jacobi lo contó tras la muerte de Lessing en un libro sobre Spinoza (Jacobi, 1785) en el que criticaba el racionalismo y demostraba que el panteísmo de este autor conducía sin remedio al ateísmo. Esta obra desató un gran debate que ha pasado a la historia de la filosofía como la «disputa del panteísmo», por virtud de la cual se volvió a debatir en Alemania sobre Spinoza. Ochenta años después, en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, Marx menciona esta disputa al señalar: «Los mediocres epígonos que hoy pontifican en la Alemania culta» tratan a Hegel «como el bueno de Moses Mendelssohn trató a Spinoza en tiempos de Lessing, como a un “perro muerto”» (MEGA, II/6: 709; MEW, 23: 27)<sup>[24]</sup>. Del paralelismo expresado por Marx cabe deducir que tenía en gran estima a Spinoza, al igual que a Hegel. Es curioso que las referencias explícitas a Spinoza sean algo raro en la obra marxiana, porque siempre que alude a él lo hace en tono positivo.

Para la teología protestante alemana, la «disputa de los fragmentos» fue un momento crucial. Reimarus no se había limitado a rechazar la certeza de

un milagro u otro: su crítica establecía que los textos bíblicos no eran testimonios de inspiración divina. Había puesto en cuestión de forma irreversible la ingenua dogmática que, partiendo de la inspiración divina de los textos del canon bíblico, deducía directamente que expresaban verdades. Ya no cabía evitar el estudio histórico-crítico de la Biblia, lo que dio lugar a los análisis decimonónicos de la vida de Jesús basados en criterios histórico-críticos (cfr. al respecto la clásica descripción de Albert Schweitzer que empieza por la idea de Reimarus). A principios del siglo XIX la *Apología* de Reimarus ejerció su influencia mucho más allá del debate teológico interno. En la novela de Karl Gutzkow publicada en 1835 *Wally, die Zweiflerin* [Wally la escéptica], la protagonista lee la obra de Reimarus, lo que refuerza su falta de fe. Fue esta novela la que dio lugar a la censura de las obras de los representantes de la Joven Alemania, pues se decía que sus ataques a la religión acabarían con la moralidad (cfr. capítulo I.8).

### *La distinción kantiana entre fe y saber*

La crítica de Reimarus a la fe revelada, fundamentada en la razón pura al margen de cualquier tipo de revelación, y el estudio histórico-crítico de la Biblia tuvieron una enorme trascendencia, al menos para quienes querían preservar tanto las ideas fundamentales de la Ilustración como el cristianismo. Pocos años después de la «disputa de los fragmentos», *Immanuel Kant* (1724-1804) hizo una crítica demoledora a los argumentos racionales con los que se demostraba la existencia de Dios. Aludía, por ejemplo, a la teoría «ontológica» que plantea que, si Dios es un ser pleno, necesariamente ha de existir, ya que si careciera de existencia no sería pleno. Marx también se ocupó de esta crítica en su tesis doctoral y la limitó en algunos aspectos.

En su *Crítica de la razón pura* (1781) Kant dejó claro que podemos conocer por medio de la «razón pura», es decir, a través del mero pensamiento e independientemente de la experiencia, en dos ámbitos: el de las ciencias formales, que, como la geometría y la aritmética, se basan en formas de experiencia relacionadas con el tiempo y el espacio, y el del aparato categórico, que estructura todo el saber empírico e incluye cualidad,

cantidad, causalidad, etcétera. Kant no creía que los seres humanos crearan conscientemente las ciencias formales o el aparato categórico ni que pudieran alterarlos. Los consideraba una expresión de la contemplación y el entendimiento humanos. Creía que la razón humana es capaz de reconocer esas estructuras cuando se pregunta por «las condiciones que hacen posible» el conocimiento empírico: la tarea emprendida por Kant en su *Crítica de la razón pura*. Señaló que algunos de los presupuestos tradicionales de la metafísica, como el libre albedrío, la existencia de Dios o la inmortalidad del alma no son objeto de experiencia y, por lo tanto, no cabe analizarlos con los medios al alcance de la razón pura. Son objetos del pensamiento, pero no pueden *conocerse* por medio de la ciencia. Sin embargo, Kant no llega a la conclusión de que sean superfluos. Aunque creía que la existencia de Dios, el libre albedrío o el alma inmortal eran científicamente indemostrables, en su opinión se trata de «ideas reguladoras» que ayudan a los seres humanos a orientarse en el mundo.

Kant utilizó de nuevo esta forma de analizar las cuestiones religiosas, que había esbozado en la *Crítica de la razón pura*, para fundamentar su filosofía moral en sus obras *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y la *Crítica de la razón práctica* (1788). Según este filósofo, una acción es moral cuando se atiene a la ley moral, es decir, al cumplimiento del deber [*Pflicht*]. De la idea de que la ley moral ha de ser objetiva y tener validez general no cabe deducir contenido alguno. Lo único que exige la ley moral es que se pueda generalizar la máxima que rige el propio comportamiento. El famoso imperativo categórico de Kant reza: «Actúa siempre de manera que la máxima que rige tus actos pueda ser elevada a norma general» (Kant, 1785: 51). Kant quería demostrar que se trata de una norma necesaria para todo ser racional. Los hombres —a diferencia de las cosas, que sólo ostentan la función relativa de ser un medio para otra cosa— son seres racionales dotados de voluntad, «son un fin en sí mismos y no un medio para ser utilizado a discreción» (*ibid.*: 59). De ahí que también quepa formular el imperativo categórico como sigue: «Actúa de forma que nunca uses como un mero medio tu humanidad o la de cualquier otra persona: que siempre sea un fin en sí misma» (*ibid.*: 61).

Así, cuatro años antes de la Revolución francesa, Kant había dado con la formulación clásica de la idea de igualdad burguesa y antifeudal: había que tratar a todo ser humano como un fin en sí mismo. Pero Kant no se

preguntaba qué relaciones sociales lo impedían. Sesenta años más tarde, en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx convertiría en el núcleo de su obra lo que Kant había obviado. Formuló el «imperativo categórico de acabar con todas aquellas relaciones en las que el ser humano es humillado, es un siervo, alguien abandonado y despreciable» (MEGA, I/2: 177; MEW, 1: 385).

Kant construye la libre voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios a partir de su ley moral, como *postulados* de la «razón práctica» (aquella rama de la razón que rige el actuar y sus condiciones morales). Para hacerlo, recurre (muy brevemente) a las siguientes ideas: puesto que la ley moral incluye un «deber ser» (el imperativo categórico), cabe deducir la existencia de un «querer», es decir, de la voluntad humana libre. Lograr la concordancia de la voluntad con la ley moral es una tarea inacabable que presupone una tendencia a la plenitud eterna, de lo que cabe deducir la duración sin fin de los sujetos morales y, por lo tanto, la inmortalidad el alma. Como la virtud plena sólo puede pensarse asociada a la felicidad que provoca, y, dado que únicamente Dios está en condiciones de garantizar esa dicha, nos vemos obligados a postular la existencia de Dios.

La estricta separación entre fe y saber –y, con ella, la crítica a toda «teología natural»– de la *Crítica de la razón pura* era muy convincente, pero no ocurrió lo mismo con los postulados morales y filosóficos. Aquella parte de la filosofía kantiana que excluía a la religión del ámbito del saber provocó una reacción mucho mayor que los pasajes en los que procuraba abrir un nuevo espacio a la religión: el de la filosofía moral.

Los debates subsiguientes culminaron en la idea defendida por *Friedrich Karl Forberg* (1770-1848) de que no había que postular imperativamente la existencia de Dios: una postura que fue inmediatamente tildada de «ateísta». En 1798 Forberg publicó su artículo en la revista *Philosophischer Journal* que editaban Niethammer y Fichte. Este, en principio, no compartía la teoría de Forberg, pero como afirmaba que «el orden moral» era «la fe verdadera» y no creía en un Dios personal, acabó inmerso en la vorágine de esta «disputa atea». Fue acusado de difundir ideas ateas y en 1799 hubo de renunciar a su cátedra en Jena[25]. Aunque Fichte volvió a ocupar una cátedra en Erlangen en 1805 y fue contratado en 1810 por la recién fundada Universidad de Berlín, tras la «disputa atea» quedó muy claro que bastaba con la sospecha de que se defendían posturas ateístas para acabar con la

carrera académica de cualquiera. El miedo a esta amenaza fue importante para Hegel en la década de 1820.

*Supranaturalismo, racionalismo (teológico) y la teología del sentimiento de Schleiermacher*

En tiempos de Kant, el protestantismo alemán se dividía en dos corrientes principales: el supranaturalismo y el racionalismo (teológico). El supranaturalismo basaba la religión en la revelación divina, sobrenatural, recogida en la Biblia. Pero, en vez de afirmar con la ortodoxia luterana que los textos bíblicos habían sido inspirados por Dios, decidieron demostrar su fiabilidad histórica: una tarea que denota la influencia de la Ilustración.

El representante más importante del supranaturalismo temprano fue el teólogo de Tubinga *Gottlob Christian Storr* (1746-1805). Aunque no estaba de acuerdo con la crítica, basada en Kant, a la fe revelada, no dejó de utilizar los resultados obtenidos por la filosofía kantiana. Si el saber había de limitarse al mundo de la experiencia y la razón teórica no estaba en situación de decirnos nada sobre cuestiones suprasensoriales, tampoco cabía acudir a ella para negar la revelación. Storr estaba de acuerdo con Kant en que la razón práctica nos obliga a postular la existencia de lo sobrenatural (es decir, de Dios y de la inmortalidad del alma). Llegaba a la conclusión de que la razón teórica no podía rebatir las enseñanzas bíblicas que estuvieran en consonancia con la razón práctica. De manera que lo único que había que hacer era comprobar si los textos de los Evangelios eran dignos de crédito. Storr quiso demostrar que los textos del Nuevo Testamento eran obra de los apóstoles. Afirmaba que daban testimonio de la divina autoridad de Cristo, expresada en su estilo de vida moral y en los milagros realizados, que a su vez demostraban el carácter revelado de las Escrituras.

A principios de la década de 1790 Storr enseñaba teología en Tubinga y fue profesor de Schelling, Hölderlin y Hegel, quienes nunca mostraron simpatía alguna por su supranaturalismo, en buena medida por la filosofía kantiana y por la enorme influencia que ejerció sobre ellos la Revolución francesa (Pinkard, 2000: 35 ss.). Probablemente fue este debate el que llevó a Hegel a escribir en 1793 sus primeros esbozos teológicos, que contienen una serie de observaciones muy críticas con el cristianismo revelado. En



una carta a Schelling fechada el 16 de abril de 1795 dice, a modo de resumen: «Política y religión han jugado *al mismo* juego. La segunda ha enseñado lo que venía bien al despotismo: desprecio al género humano por su incapacidad de hacer el bien, de ser algo por sí mismo» (Hegel, *Briefe*, vol. 1: 24). En 1795, Hegel llegó a escribir una *Historia de Jesús* en la que resumía los testimonios de los Evangelistas excluyendo los relatos milagrosos, incluido el de la resurrección. Estos escritos no tuvieron influencia alguna en los debates del siglo XIX, pues hasta 1907 no fueron publicados, por Hermann Nohl.

Las primeras publicaciones de Schelling también surgieron en el contexto de los debates entre los defensores del supranaturalismo y los partidarios de la crítica kantiana. En su tesis doctoral de 1841, Marx cita tanto su obra sobre el Yo (Schelling, 1795a) como sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795b).

Los partidarios del racionalismo teológico fueron muy críticos con el supranaturalismo. No ponían en duda la revelación, pero erigían a la razón en guía de la fiabilidad de su contenido. El máximo representante de este tipo de racionalismo fue *Heinrich Eberhard Gottlob Paulus* (1761-1851), que empezó a enseñar en la Universidad de Heidelberg en 1811. Paulus aceptaba que los textos bíblicos reproducían sucesos reales e intentaba limpiarlos de relatos milagrosos. En su opinión, aunque los Evangelistas daban testimonio de lo que realmente habían visto, como desconocían las causas naturales de lo que veían creían estar ante una intervención directa de Dios. Se esforzó mucho por hallar explicaciones racionales para todos los milagros. Entiende, por ejemplo, que la resurrección de Jesús fue un despertar tras una muerte aparente. Jesús habría muerto tiempo después, sin testigos, de manera que los discípulos pudieron declarar que había ascendido a los cielos durante su último encuentro. Tampoco creía que la muerte de Jesús hubiera borrado los pecados del mundo. En su opinión, lo que demostraba la crucifixión era que Cristo había permanecido fiel a sus convicciones hasta el final.

Paulus, como muchos otros representantes del racionalismo teológico, defendía ideas políticas liberales y criticó la Restauración de la década de 1820. Esto provocó desavenencias entre él y Hegel, con quien había entablado una amistad durante los años que este último pasó en Heidelberg. Paulus consideraba que la *Filosofía del derecho* de Hegel legitimaba la

Restauración en Prusia. En una recensión (1821) criticó ferozmente a Hegel, quien se lo tomó muy mal, pues creía que Paulus le conocía bien.

Pese a todas estas controversias, el supranaturalismo y el racionalismo seguían manteniendo que la fe se basaba en ciertos dogmas. El principal representante de la teología del sentimiento, *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834), rechazaba hasta ese extremo. Según Schleiermacher, la fe no se basaba en la razón sino en el sentimiento. Distinguía (1821-1822) en el ser humano entre la iniciativa propia y la mera receptividad, es decir, la sensibilidad hacia lo diferente. Mientras que a los sentimientos desencadenados por la iniciativa subyace un sentimiento de libertad, los sentimientos relacionados con la receptividad generan una sensación de dependencia. De ahí que nuestra conciencia-de-estar-en-el-mundo siempre vaya unida a sentimientos tanto de libertad como de dependencia. Nunca podremos experimentar una sensación de libertad «sin más» (plena y sin condiciones), porque nuestra iniciativa siempre se dirige a un objeto que ostenta características propias, y, además, no determinamos del todo esas iniciativas, no son totalmente obra nuestra. Schleiermacher prosigue afirmando que, al negar la existencia de un sentimiento de libertad plena, se admite la existencia de un sentimiento de dependencia plena. Sin embargo, aquello de lo que dependemos no puede ser el mundo, porque este suscita asimismo sentimientos de libertad en nosotros. Si lo otro, si aquello de lo que dependemos plenamente no es el mundo tiene que ser Dios. Podemos demostrar nuestra relación con Dios, nuestra dependencia de él, a través de nuestros sentimientos.

Schleiermacher creía que el núcleo del cristianismo era la figura salvífica de Jesús y se orientaba por el Evangelio de Juan, que consideraba un testimonio directo del apóstol. Si la figura histórica de Cristo era la de un salvador, él mismo, al contrario que el resto de la humanidad, no requería salvación. De ahí que Schleiermacher considerara que la revelación divina era la existencia de Cristo misma, sin que hubiera que sacar a colación ningún fenómeno sobrenatural. Al igual que los racionalistas, Schleiermacher intentó dar cuenta racionalmente de los milagros y la resurrección, que también explicaba como el despertar tras una muerte aparente. Para Schleiermacher, el «milagro» real había sido el efecto espiritual causado por Jesús. Prácticamente ningún otro teólogo del siglo

XIX fue tan importante para el protestantismo del siglo XX como Schleiermacher.

### 3. La filosofía de la religión de Hegel y los debates de la década de 1830

Con el resumen anterior quería explicar la conmoción sufrida por la fe revelada (al menos en el plano filosófico) a causa de los debates teológicos del siglo XVIII. El supranaturalismo y el racionalismo teológico eran soluciones poco convincentes. La teología del sentimiento de Schleiermacher brindaba una salida, pero a costa de renunciar a la posibilidad de obtener un conocimiento racional de la religión.

#### *La relación entre religión y filosofía en Hegel*

Hegel no estaba preparado para un cambio de tercio así. No ponía en duda que la religión estuviera vinculada a los sentimientos, pero sostenía que estos no nos dicen nada sobre la verdad de lo que sentimos[26]. Quería superar la escisión entre fe y saber provocada por la Ilustración sin eliminar la posibilidad de un conocimiento racional, también en el ámbito de la religión. El conocimiento de Dios estaba imbricado en el sistema filosófico hegeliano y, de hecho, en cierto modo constituía la más alta meta de su filosofía, pero pronto se planteó la pregunta de si ese Dios, a cuyo conocimiento se accedía a través de la filosofía, tenía aún algo que ver con el Dios personal del cristianismo. La defensa filosófica que acometió Hegel era una crítica a la revelación cristiana, lo que atrajo las iras incluso de grupos enfrentados entre sí. Para los teólogos ortodoxos, la filosofía de la religión de Hegel era demasiado crítica con la religión, mientras que críticos posteriores de la religión le afearon haberse adaptado a ella en demasía.

La relación entre religión y filosofía fue profundamente explorada por Hegel en su *Filosofía del espíritu*, que ya había esbozado en la tercera parte, la final, de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Cuando habla de espíritu Hegel no se refiere a una capacidad sino a algo activo, que

establece relaciones y cuya esencia es la libertad. Hegel distingue entre un espíritu subjetivo, un espíritu objetivo y un espíritu absoluto. El «espíritu subjetivo» se puede definir como una forma de interioridad (conciencia, voluntad) del individuo que se dirige a algo externo, no espiritual. El «espíritu objetivo» se refiere a una realidad social, «objetiva» para los individuos porque está por encima de ellos, aunque en origen fuera creación suya. Se encarna en el derecho, la moralidad [*Moralität*] y la ética [*Sittlichkeit*], y está relacionado con la familia, la sociedad burguesa y el Estado. El «espíritu absoluto» es el espíritu que se relaciona consigo mismo. Un espíritu que se contempla a sí mismo y, al hacerlo, se reconoce como espíritu. Puede relacionarse con «lo otro» de tres formas diferentes: por medio de la *percepción sensorial* de un objeto, a través de una *representación* espacial y temporal o recurriendo a conceptos para desarrollar un *pensamiento dirigido al entendimiento*. Hegel identifica para cada una de estas tres formas de relación un campo en el que el espíritu se relaciona consigo mismo relacionándose con lo otro. En el caso de la percepción sensorial este campo es el *arte*, la contemplación de lo bello[27]; en el de la representación es la *religión*, y en el del pensamiento conceptual es la *filosofía*. A continuación, quisiera centrarme en el resumen que hizo Hegel de la relación entre religión y filosofía.

Hegel insistía en que el contenido de religión y filosofía era el mismo, aunque representado de manera diferente. La religión recurría a representaciones e imágenes, la filosofía utilizaba conceptos. Lo cierto es que históricamente las religiones habían tendido a desconfiar de las imágenes hasta el punto de la iconoclastia, pero las representaciones religiosas se basaban en esas imágenes. Al Dios bíblico se lo representa como a una persona que actúa en el tiempo y el espacio, y la encarnación divina se narra como si fuera un relato histórico, material, que describe la vida de Jesús. Hegel afirmaba que a Dios sólo se le puede aprehender gracias al pensamiento, pero consideraba a las representaciones religiosas pasos en la dirección correcta. De manera que no le interesaba en absoluto la pregunta en torno a la realidad de los milagros planteada por la crítica histórica a la revelación cristiana. Eso sí, cuando Hegel afirma que el contenido de filosofía y religión es el mismo no está aludiendo a un cristianismo ingenuo y beato, sino a una fe sometida a la reflexión teológica.

En sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, impartidas a lo largo de la década de 1820, Hegel da una imagen mucho más extensa de la religión que en la *Enciclopedia*. Estas lecciones se publicaron por primera vez en 1832 por la Asociación de Amigos de Hegel, y en ellas el autor aclara que la filosofía de la religión pretende definir lo que la religión es —o sea, lo que significa el concepto—. Según Hegel, la religión es «autoconciencia de Dios» (HW, 17: 187; cfr. asimismo HW, 10: 374), siendo así que la autoconciencia es una conciencia de sí mismo que sólo puede darse a través del otro. Ese otro es la autoconciencia finita de los seres humanos, que se contrapone a la conciencia eterna de Dios. «Dios es una conciencia que se conoce en una conciencia diferente»; en la conciencia humana finita, que «sólo conoce a Dios en la medida en que Dios se conoce en ella. De modo que Dios es espíritu, de hecho es el espíritu de su comunidad...» (HW, 17: 187).

Según Hegel, Dios y el hombre no son dos sujetos independientes que puedan establecer o no una relación. En su opinión Dios y los hombres son mutuamente dependientes. El espíritu es activo, crea relaciones. Dios es espíritu, es la actividad resultante del salir de sí mismo, del revelarse, del manifestarse. Pero, para que el espíritu pueda revelarse, debe haber otro espíritu al que se revele y que sea capaz de aceptar esa revelación: el espíritu de unos seres humanos hechos a imagen y semejanza de Dios. De manera que la religión no es sólo una relación del ser humano finito con Dios, sino asimismo de Dios con los seres humanos. «He aquí la religión de la manifestación de Dios en la que Dios se sabe en el espíritu finito» (*ibid.*). Dios sólo puede percibirse a sí mismo en el seno de la relación que establece con el ser humano finito en calidad de otro, lo que convierte el vínculo en algo tan esencial para Dios como para los seres humanos.

En otras religiones también se habla de esa relación mutua entre Dios y los hombres, pero, según Hegel, el cristianismo es la única que convierte esa relación en su objeto. De ahí que sea para él la «religión absoluta». Interpreta la Santísima Trinidad como la representación icónica de esa relación mutua: Dios Padre engendra al Hijo y crea un mundo en el que el Hijo adquiere naturaleza humana para llevar a los hombres la revelación divina con el objeto de que Dios pueda pensarse en la conciencia de los seres humanos. El Hijo vuelve con el Padre, pero el Espíritu Santo se convierte en el espíritu de la comunidad. Es decir, el relato del Padre, del

Hijo y del Espíritu Santo, que son uno y trino a la vez, es la representación icónica del concepto filosófico que acabamos de explicar: Dios es un espíritu que se conoce gracias a otro espíritu[28] .

Las ideas filosófico-religiosas de Hegel fueron calificadas rápidamente de «panteístas». Hegel lo negó con vehemencia, pero al hacerlo se refería a un concepto de panteísmo muy concreto, que consideraba divinas todas las cosas sin excepción (cfr., por ejemplo, § 573 de la *Enciclopedia*, HW, 10: 380 ss.). Lo cierto es que está más que justificada la pregunta de si este Dios hallado por medio de la filosofía, para quien la autorreferencialidad es tan relevante que sin mundo ni seres humanos simplemente no puede ser Dios, aún tiene algo que ver con el Dios cristiano. Hegel considera mera «representación» lo que es esencial para muchos cristianos y lo suprime en su reconstrucción filosófica.

Este resumen de las ideas de Hegel está basado en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía de la religión*. Pero para poder debatir adecuadamente sobre las relaciones entre religión y filosofía en Hegel debería haber empezado por la *Ciencia de la lógica*, donde termina definiendo la «idea absoluta». Lo que justifica esta exclusión es que sólo pretendo arrojar luz sobre los debates de la década de 1830. Sin embargo, considero necesaria una aclaración respecto de la *Lógica*. Se suele decir que contiene su teoría sobre las categorías del pensamiento y que Hegel quiso representar el pensamiento de Dios antes de la creación del mundo. A veces se entrecomilla la idea como si se tratara de una cita directa. Como a Dios se le supone pensante, se le entiende como una *persona* pensante. Pero Hegel dice algo muy distinto en la introducción a su *Lógica*, donde, tras sostener que la lógica es «el sistema de la razón pura, el reino del pensamiento puro», añade: «*Este reino es la Verdad misma, sin adornos*», y prosigue: «de ahí que se pueda decir que su contenido es *la representación de Dios, tal y como era en su ser [Wesen] eterno antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito* » (HW, 5: 44, en cursiva en el original). De manera que Hegel no está representando el «pensamiento» de Dios, sino «el ser de Dios como era antes de la creación del mundo», y lo hace con cierto distanciamiento que se aprecia en la fórmula «se pueda decir» (cfr. Jaeschke, 2003: 253). En la *Filosofía de la religión*, Hegel argumenta que Dios necesita el mundo para poder percibirse a sí mismo, para poder ser espíritu absoluto, de manera que no cabe pensar en la posibilidad de un Dios anterior a la creación. Sin

embargo, la existencia de Dios previa a la creación resulta ser una *idea* esencial para el cristianismo. La frase formulada por el filósofo en la introducción podría entenderse como información, que da de mala gana, sobre lo que queda de esa idea en el plano conceptual: las categorías lógicas, que siguen siendo ciertas, aunque el mundo no exista. Sin embargo, serían una verdad que no pensaría nadie, ni siquiera un dios. Hegel no sostiene lo contrario en parte alguna.

Creía haber reconciliado la religión con las ciencias del momento y evitado así la escisión entre la fe y el saber. Decía que era el mejor de los teólogos ya que había logrado aquello a lo que los teólogos habían renunciado, al menos en parte[29]. Sin embargo, en la década de 1820 Hegel temía las acusaciones de «ateísmo»[30] y procuraba presentarse como un protestante ortodoxo. Por ejemplo, el 3 de julio de 1826 escribió a August Tholuck: «Soy luterano y la filosofía no hace más que confirmarme en ello» (Hegel, 1977, vol. IV/2: 61). Seguro que no fue casualidad que hiciera alarde de su luteranismo ante el pietista Tholuck. Esta situación explica asimismo la toma de postura de Hegel a favor de *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zum christlichen Glaubensbekenntnis* [Aforismos sobre el no saber y el saber absoluto en relación con la fe cristiana] (1829), del juez del Tribunal Superior de Justicia de Naumburgo *Carl Friedrich Göschel* (1781-1861). Este autor procuraba demostrar la compatibilidad entre el cristianismo y la filosofía hegeliana desde una perspectiva protestante-conservadora, lo que Hegel agradeció habida cuenta de las críticas, cada vez más abundantes, a su filosofía (cfr. Jaeschke, 2003: 300 ss.)[31].

La filosofía de la religión de Hegel fue duramente criticada en la década de 1820 debido a un giro en la atmósfera intelectual. Las reformas habían acabado en Prusia a principios de la década. El conservadurismo creciente contaba con el apoyo de la ortodoxia protestante y de un pietismo que iba cobrando cada vez más fuerza y concedía a la piedad individual un lugar de honor. Schelling, que había vuelto a Múnich en 1827, encajaba bien en ese entramado y seguía definiendo su filosofía como «cristiana». En su opinión, la filosofía debía extraer sus fundamentos del cristianismo y no partir de conceptos para explicar el cristianismo como hacía Hegel. Todos estos autores consideraban que la filosofía de la religión de Hegel, con sus pretensiones de cientifismo, era una provocación.

En la Facultad de Teología de la Universidad de Berlín también se pudo apreciar este giro. En 1826 obtuvo una agregadura a cátedra *Ernst Wilhelm Hengstenberg* (1802-1869), cercano al pietismo, para impartir lecciones en torno al Antiguo Testamento. En 1828 se convirtió en catedrático numerario, pese a las protestas de Altenstein. En 1827 Hengstenberg fundó la *Evangelische Kirchenzeitung* [Gaceta de la Iglesia evangélica], la voz más temprana del conservadurismo prusiano, junto al también pietista *August Tholuck* (1799-1877), docente de la Universidad de Halle, y *Ernst Ludwig von Gerlach* (1795-1877), que pronto se convertiría en uno de los conservadores más destacados de Prusia (cfr., sobre Hengstenberg, Lenz, 1910: vol. 2.1: 327-348; Hachtmann, 2016).

La filosofía de la religión de Hegel ejerció una influencia limitada en la teología protestante. De entre los teólogos académicamente establecidos fueron sobre todo *Carl Daub* (1765-1836), profesor en Heidelberg desde 1795, y *Philipp Konrad Marheineke* (1780-1846), profesor de la Universidad de Berlín desde 1811, quienes hicieron uso de la concepción hegeliana, aunque, en un principio, estuvieran bajo la influencia de Schelling. Marheineke editó las *Lecciones de la filosofía de la religión* que publicó la Asociación de Amigos de Hegel. *Wilhelm Vatke* (1802-1882), docente primero y, a partir de 1837, profesor de cátedra de Antiguo Testamento en Berlín, también era hegeliano. En la década de 1830 adoptó la filosofía hegeliana *Ferdinand Christian Baur* (1792-1860), que enseñaba teología en Tubinga y había aplicado el método histórico-crítico a la investigación del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo. La filosofía de la religión de Hegel ejerció asimismo una gran influencia sobre la siguiente generación de críticos radicales de la religión: David Friedrich Strauß, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach, todos ellos discípulos de Hegel.

### *David Friedrich Strauß y la «ruptura» de la escuela hegeliana*

Las controversias más duras en torno a la filosofía de la religión de Hegel comenzaron en la década de 1830[32]. Una obra temprana de *Ludwig Feuerbach* (1804-1872), que desempeñaría un papel importante en los debates de la década de 1840, marcó el inicio de la tormenta. Feuerbach había empezado a estudiar teología con Carl Daub en Heidelberg durante el



curso 1823-1824, y allí se había topado con la filosofía hegeliana, lo que le llevó a cambiar de carrera. Fue a Berlín para estudiar filosofía con Hegel. Se doctoró en la Universidad de Erlangen en 1828, pues al disfrutar de una beca de la Corona de Baviera tuvo que finalizar sus estudios en una universidad bávara. En su primera obra *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830), publicada poco después de la Revolución de Julio y rápidamente censurada, se aprecia una gran influencia de la filosofía de la religión de Hegel. Feuerbach negaba tanto la representación de un dios personal como la inmortalidad individual, que, según él, no era más que un deseo egoísta. En vez de perderse en ensoñaciones de este tipo, los seres humanos harían bien en tomar conciencia de la finitud de su existencia para dedicarse a una nueva vida más centrada en lo «esencial». El texto se publicó anónimamente y sólo ejerció una influencia limitada debido a su rápida retirada por parte del gobierno, pero en Erlangen se enteraron en seguida de que Feuerbach era el autor y tuvo que dejar su actividad docente en la universidad[33] .

Los temas tratados por Feuerbach siguieron estando en el candelero durante los años siguientes. Los críticos de la filosofía hegeliana afirmaban que era incompatible con las ideas cristianas de un alma inmortal y un Dios personal, lo que representantes de la escuela hegeliana como Carl Friedrich Göschel negaban[34] .

Los denominados «teístas especulativos[35] » como *Christian Hermann Weisse* (1801-1866), *Immanuel Hermann Fichte* (1796-1879) y *Karl Philipp Fischer* (1807-1885) defendieron una postura independiente que desempeñó un destacado papel en los debates de la década de 1830. Aceptaron partes de la filosofía hegeliana, pero señalaban que no había logrado su objetivo de fundamentar filosóficamente el contenido del cristianismo, sobre todo en lo referente a la existencia de un Dios personal y a la inmortalidad del alma. De ahí que tuvieran que desarrollar una teología especulativa propia[36] .

La obra *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* [Vida de Jesús, un análisis crítico] de David Friedrich Strauß (1808-1874), publicada en 1835, se convirtió en objeto de debate en la teología de la década de 1830. Strauß había estudiado teología en Tubinga, donde conoció las obras de Hegel. En noviembre de 1831 se trasladó a Berlín para ahondar en sus estudios de la filosofía hegeliana. Por desgracia, sólo pudo asistir una semana a las clases

de Hegel, ya que este murió de cólera el 14 de noviembre, pero su estancia berlinesa no fue baladí. Antes de regresar a Tubinga, Strauß estudió el resto del semestre con Wilhelm Vatke, quien preparaba una crítica histórica al Antiguo Testamento –texto que se publicó el mismo año que la *Leben Jesu* de Strauß, pero causó mucha menos sensación–. Puede que fuera Vatke quien familiarizara a Strauß con el concepto de mito que resultaría central para su *Leben Jesu* [37]. Al volver a Tubinga, Strauß empezó a impartir un seminario de teología basándose en las lecciones sobre filosofía de Hegel, mientras seguía trabajando en su *Leben Jesu*.

Esta extensa obra –constaba de dos volúmenes y unas 1.500 páginas– fue muy debatida, y no sólo en los círculos filosóficos y teológicos sino incluso en amplias capas de la burguesía culta [38]. ¿Qué tenía de especial? A diferencia de otras obras de teología, expresaba con sencillez los argumentos esenciales: lo que los Evangelios narraban de Cristo no eran sucesos históricos, sino mitos creados por las comunidades cristianas primitivas. Ni los supranaturalistas ni los racionalistas (teológicos) habían puesto en cuestión en debate alguno el carácter histórico de los relatos bíblicos. Strauß lo hizo y suscitó un gran escándalo.

Al contrario que Reimarus, que entendía que el relato de la resurrección se debió a un engaño consciente de los discípulos, Strauß no defendía este tipo de manipulación. Más bien consideraba que los testimonios en torno a los milagros y el relato de la resurrección eran el resultado de una tradición oral colectiva que acabó convirtiéndose, sin pretenderlo, en una gran «leyenda épica» (Strauß, 1835, vol. I: 75). La creación del mito no había sido arbitraria: la persona de Jesús se fue idealizando y su vida se fue adaptando a aquellos pasajes del Antiguo Testamento que predecían la venida del Mesías (*ibid.*: 72-73) [39].

La interpretación de los relatos bíblicos como mitos no era nueva, pero antes de Strauß sólo se había aplicado al Antiguo Testamento y a unos pocos pasajes del Nuevo. Lo novedoso era el uso consciente de esta forma de interpretación para explicar sucesos centrales de los Evangelios.

Strauß no pretendía en modo alguno criticar al cristianismo con su *Leben Jesu*. Hacía una drástica distinción entre la vida de Jesús y su mensaje, que no cuestionaba. Ya en el prólogo de su obra Strauß afirma: «Este autor es consciente de que el núcleo de la fe cristiana no depende de sus investigaciones críticas. La naturaleza sobrenatural del nacimiento de

Cristo, los milagros que realizó, su resurrección y ascensión son verdades eternas, por mucho que quepa dudar de su fiabilidad histórica» (*ibid.*: vii).

Esta certeza en la existencia de «verdades eternas» que no se basaban en «datos históricos» fue fruto de las lecturas que hizo Strauß de una filosofía hegeliana que distinguía entre las representaciones religiosas y su reconstrucción conceptual. Sólo esta segunda podía desvelar la verdad sobre el contenido de la religión sin depender de suceso histórico alguno. A Hegel y a la mayoría de los teólogos que se regían *por* sus ideas no les preocupaba la crítica histórica debido, precisamente, a la distinción entre representación y concepto. Consideraban que la crítica histórica era fruto de una postura limitada y racionalista, pero lo cierto es que la distinción entre concepto y representación podía radicalizarse hasta el punto de que fuera totalmente irrelevante que las representaciones religiosas se basaran en acontecimientos históricos o no. Esta fue la vía seguida por Strauß.

La conclusión a la que llegó tras sus reflexiones era muy original: la cualidad atribuida de forma mítica al hombre-dios Jesús, a saber, la encarnación de la unidad entre Dios y el ser humano, no debía imputarse a un único hombre: correspondía a la evolución de la humanidad en su conjunto (Strauß, 1835, vol. II: 734-735). Debido a las tendencias restauradoras de la época, esta idea tuvo gran predicamento en el ámbito de lo político. *Friedrich Julius Stahl* (1802-1861) había publicado en 1833 la segunda parte de su *Philosophie des Rechts* [Filosofía del derecho], en la que recurría a la filosofía «cristiana» de Schelling para legitimar la monarquía absoluta estableciendo una analogía con el dominio de Dios. Pero si Dios no se encarnaba en un solo hombre sino en la especie humana en su conjunto, la justificación de la monarquía absoluta de Stahl caía por su propio peso.

El libro de Strauß suscitó toda una serie de críticas furibundas y tuvo consecuencias. Poco tiempo después de la publicación del primer volumen, el Seminario Evangélico de Tubinga cesó como docente a Strauß, quien fue transferido a un instituto de enseñanza secundaria. Cuando por fin consiguió una plaza de profesor en la Universidad de Zúrich, hubo tantas protestas, sobre todo en el medio rural, que se suspendió su nombramiento y lo jubilaron antes incluso de que empezaran las clases: nunca obtuvo otro nombramiento[40].

Era evidente que Strauß sería criticado por los supranaturalistas, los racionalistas teológicos y los luteranos conservadores que se expresaban en la revista *Evangelische Kirchenzeitung* de Hengstenberg. Pero también hubo miembros de la escuela hegeliana que vertieron duras críticas contra él, probablemente porque los adversarios conservadores de la escuela le pusieron como ejemplo de las nefastas consecuencias que podía tener la filosofía hegeliana. Aquellos hegelianos que buscaban el equilibrio entre la filosofía hegeliana y el protestantismo tenían que dejar claro que Strauß no podía invocar legítimamente a Hegel.

Strauß publicó en 1837 unos *Streitschriften* [Escritos polémicos] en los que respondía a sus críticos de la escuela hegeliana. La clasificación a la que recurrió fue muy utilizada posteriormente. En el ámbito de la cristología distinguía entre una «derecha», un «centro» y una «izquierda», y el criterio de clasificación principal era la postura adoptada ante la historicidad de los Evangelios. Unos consideraban que, gracias a la idea de la unidad entre la naturaleza divina y la humana, todo el relato evangélico era histórico, otros creían que sólo lo era en parte, y los terceros afirmaban que el relato evangélico no se basaba en hechos históricos ni siquiera parcialmente (Strauß, 1837: 95). Los que defendían la primera de estas posturas fueron descritos por Strauß como la derecha hegeliana (Göschel, Gabler, Bauer); quienes adoptaron la segunda postura formaban, en su opinión, el centro (en este caso, Strauß sólo nombra a Rosenkranz), y los defensores de la tercera posibilidad constituían la izquierda hegeliana. Según Strauß, en aquel momento él era el único que entraba en esa categoría, si es que se le podía considerar miembro de la escuela hegeliana. No fue durante mucho tiempo el único hegeliano «de izquierdas». Hoy se suele decir que el origen de la «escisión» de la escuela hegeliana fue, precisamente, toda la controversia gestada en torno a la *Leben Jesu* de Strauß.

Esta clasificación de Strauß fue alabada, y no sólo en los comentarios a sus *Streitschriften* publicados en la revista *Hallische Jahrbücher* (Ruge, 1838d: 1910-1911). *Carl Ludwig Michelet* (1801-1893) la cita laudatoriamente en el segundo volumen de su *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel* [Historia de los sistemas filosóficos más nuevos en Alemania, de Kant a Hegel] publicada en 1838. La palabra de Michelet tenía peso; había sido discípulo y amigo de

Hegel y, entre 1833 y 1836, había editado en tres volúmenes las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, publicadas por la Asociación de Amigos del filósofo. Michelet dio alas a la introducción de Strauß, aunque algunos de sus comentarios sean ciertamente irónicos. Por ejemplo, propuso un pacto entre el centro y la izquierda para obtener la mayoría, situando a Gans, Vatke y a sí mismo en la izquierda (Michelet, 1838: 659).

#### 4. Los inicios de los Jóvenes Hegelianos

La diferenciación que hizo Strauß, a raíz de las controversias religioso-filosóficas, entre una derecha y una izquierda hegeliana se suele identificar con la existente entre los «jóvenes» y «viejos» hegelianos. Los Viejos Hegelianos eran conservadores (por lo tanto, de derechas), los Jóvenes Hegelianos eran progresistas y a veces incluso revolucionarios (por lo tanto, de izquierdas). Actualmente se identifica a los Viejos Hegelianos con los hegelianos de derechas y a los Jóvenes Hegelianos con los hegelianos de izquierdas. También se suele adscribir a Marx y Engels una fase de Jóvenes Hegelianos más o menos marcada. Sin embargo, los especialistas tienen muchos problemas para definir y delimitar el «viejo hegelianismo» de derechas y el «joven hegelianismo» de izquierdas. Las definiciones, cuando se dan, suelen ser muy generales y en cuanto a la delimitación apenas hay consenso. De manera que no basta con rastrear los orígenes de los Jóvenes Hegelianos, habrá que determinar si esta clasificación tiene sentido.

##### *Arnold Ruge y la fundación de los Hallische Jahrbücher*

La revista *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* [Anales de Halle sobre Ciencia y Arte alemanes], a la que ya he aludido, desempeñó un papel esencial en el caso de las corrientes de oposición en Prusia y en el resto de Alemania[\[41\]](#) . Fue el principal medio de expresión del movimiento de los Jóvenes Hegelianos. La figura más destacada de la revista fue *Arnold Ruge* (1802-1880), quien había fundado los *Hallische Jahrbücher* con *Theodor Echtermeyer* (1805-1844). Gracias a la revista y a

la autoría de artículos propios, Ruge se convirtió rápidamente en una de las personas más destacadas del periodismo de oposición en Alemania. Para escapar a la censura prusiana, trasladó la redacción de la revista a Dresde, en Sajonia, y le cambió el nombre: pasó a llamarse *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Sin embargo, a principios de 1843 también prohibieron la revista en Sajonia. Ruge quiso proseguir su labor y fundó con Marx la revista *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anales franco-alemanes], pero sólo llegaron a publicar un número doble. Marx y Ruge trabajaron juntos estrechamente durante unos meses, hasta el verano de 1844. El gran respeto que al principio sentían el uno por el otro pronto se transformó en un desdén igualmente mutuo. Durante la Revolución de 1848 Ruge se decantó por la izquierda y, al igual que Marx y Engels, hubo de exiliarse en Inglaterra. En la década de 1860 apoyó (como muchos otros «cuarentayochistas») el proyecto de Bismarck de unificar Alemania. En 1868 leyó *El capital* de Marx y expresó los mayores elogios sobre esta «obra, que ha hecho época» (Ruge a Steinthal, 25 de enero de 1869, MEW, 32: 696). Merece la pena que analicemos en mayor detalle a este brillante personaje.

Arnold Ruge había nacido en la isla de Rügen y era hijo de un administrador<sup>[42]</sup>. En 1821 empezó a estudiar teología en la Universidad de Halle, pero no tardó mucho en cambiar de carrera y se pasó a la filosofía. Estudió en Halle, Jena y Heidelberg, donde colaboró con las asociaciones estudiantiles. Se hizo miembro de la Liga Juvenil (*Jünglingsbund*), una asociación secreta fundada por el estudiante radical *Karl Follen* (1796-1840). Follen ya había participado en la fundación de otras asociaciones radicales que fueron el origen de las asociaciones estudiantiles, o *Burschenschaften*. Compartía las ideas nacionalistas de Jakob Friedrich Fries y había hecho un llamamiento al «tiranicidio». La Liga Juvenil debía llevar a cabo acciones revolucionarias contra unos Estados alemanes cada vez más represivos tras los Decretos de Karlsbad. Su objetivo era fundar una Alemania unida, republicana y democrática. Pero antes de que pudiera entrar en acción (aunque cabe dudar de que hubiera estado en condiciones de hacerlo alguna vez), la liga fue objeto de una denuncia y arrestaron a la mayoría de sus miembros. Follen tuvo que emigrar a Estados Unidos, Ruge fue detenido a principios de 1824 y condenado a catorce años de cárcel. En

1827 redujeron las penas impuestas a los miembros de la Liga Juvenil y Ruge salió de la cárcel el 1 de enero de 1830.

El encarcelamiento no le había quebrado en absoluto; soportó las molestias con gran fuerza de voluntad y entereza. En prisión tuvo la oportunidad de estudiar a los autores antiguos, lo que alteró considerablemente sus concepciones políticas. «Añoraba a Fries cuando aún no conocía a Platón y disfruto a Hegel desde que conozco la dialéctica platónica y su movimiento objetivo», escribió en una carta a Rosenkranz (Hundt, 2010a: 410). Ya no defendía el nacionalismo antifrancés de las asociaciones estudiantiles, sino que aludía a ejemplos antiguos, sobre todo al ideal de libertad y honor del ciudadano de la democracia ateniense (Walter, 1995: 75-77).

En 1830, tras su liberación, Ruge se doctoró en Jena con un estudio sobre el poeta satírico romano Juvenal. A finales de 1831 se habilitó en Halle con un trabajo sobre la estética platónica. En Halle coincidió con otros docentes de su edad, muy influidos por la filosofía hegeliana, de entre los cuales cabe destacar a *Karl Rosenkranz* (1805-1879), *Heinrich Leo* (1799-1878), *Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs* (1794-1861), *Karl Moritz Fleischer* (1809-1876), *Adolf Stahr* (1805-1876) y, sobre todo, Ernst Theodor Echtermeyer, quien (según Ruge) propuso fundar la revista [\[43\]](#).

Por aquellos años Ruge no expresaba opiniones políticas, pues había elevado una petición de rehabilitación al gobierno para poder trabajar como funcionario docente tras su estancia en prisión. De ahí que al publicar en la revista *Blätter für literarische Unterhaltung* [Pliegos de entretenimiento literario] (de la editorial Brockhaus) unos primeros artículos en los que se decantaba por la libertad de prensa, una constitución y un gobierno basado en las exigencias de la mayoría de los representantes del pueblo, lo hiciera bajo pseudónimo (Pepperle, 1978: 38).

En 1831 se casó con Luise Düffer, una rica heredera que le proporcionó cierto desahogo económico. Pero su joven esposa murió en 1833, y Ruge se retiró «para pasar dos años paseando tranquilamente por las tierras recién descubiertas del espíritu más nuevo», el de la filosofía hegeliana, que pudo estudiar en profundidad por primera vez. «Fue tras leer dos veces la *Lógica* que me emancipé para la libertad filosófica», afirmó en la ya citada carta a Rosenkranz (Hundt, 2010a: 410).

La adopción de la filosofía de Hegel no supuso su incorporación acrítica a la escuela hegeliana. Ruge formuló sus diferencias programáticas con la escuela en su artículo «Unsere gelehrte kritische Journalistik» [«Nuestro periodismo crítico y erudito»], publicado el 11 y 12 de agosto de 1837 en *Blätter für literarische Unterhaltung*. En él ofrecía una panorámica de las diversas revistas «eruditas» y, en el caso de los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* [Anales para la Crítica Científica], editados por la «sociedad viejo-hegeliana», planteaba la cuestión de si la revista, que seguía «los principios de los Viejos Hegelianos, se mantiene al tanto del movimiento». Era una pregunta retórica a la que ya se había respondido con la publicación, en los *Jahrbücher* berlineses, de una recensión de Bruno Bauer decididamente contraria a la *Leben Jesu* de Strauß. A Ruge mismo le habían rechazado una recensión crítica a un libro del hegeliano conservador *Johann Eduard Erdmann* (1805-1892)[44]. Ruge no era el único que tenía sus dudas sobre la revista. Eduard Gans, cofundador y miembro de la redacción, había escrito un año antes: «La revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* no es lo que pretendía ser en un principio. Han alterado su carácter y, en vez de ser un medio de comunicación que considera a la ciencia una actividad dialógica y unificadora, alaba a los mismos que cualquier otra revista...» (Gans, 1836: 253).

En el citado artículo, Ruge llegaba a la conclusión siguiente: «Para crear un periodismo erudito pleno hay que captar la vida espiritual de la época y desvelar su historia. Al hacerlo no se debe perder de vista el objetivo perseguido por los *Jahrbücher* berlineses: aplicar el principio del espíritu para dar con una científicidad auténtica que convenga impulsar en la dirección correcta con ayuda de unas autoridades que no sean viejas y rancias» (Ruge, 1837: 910). Debía intervenir una generación más joven, capaz de superar la tendencia al inmovilismo de la escuela hegeliana sin renunciar a sus logros.

No se trataba de un vago deseo para el futuro. Hacía tiempo que se habían iniciado los preparativos para fundar una nueva revista que respondiera a lo que Ruge exigía en su artículo[45]. El 10 de agosto de 1837, un día antes de la publicación de la primera parte de su artículo, había anunciado a Adolf Stahr en una carta: «Pronto te enviaré una invitación litografiada para que asistas a la fundación de una nueva revista literaria». Ruge proseguía con más alegría que en las *Blätter*: «Se ha formado una sociedad heroica y



no vamos a esperar a la desaparición de los viejos, es decir, a su muerte natural. Tenemos que matarlos mientras aún viven, hay que aniquilarlos literariamente hablando» (Hundt, 2010a: 3).

En el otoño de 1837 Ruge hizo un viaje por Alemania buscando apoyos para su nuevo proyecto. Eran los años en que los «siete de Gotinga» protestaron por la derogación de la constitución en el reino de Hannover y fueron despedidos por el rey Ernesto Augusto I. La oleada de indignación que este suceso provocó en todo el país le vino muy bien a la nueva revista. Más de ciento cincuenta y nueve académicos, más o menos conocidos, prometieron colaborar, aunque no todos, ni mucho menos, acabaron entregando artículos para su publicación (Senk, 2007: 52). Ganaron para la causa a David Friedrich Strauß, que se hizo colaborador de la revista porque podía defender en ella sus ideas teológicas (cfr. Graf, 1978: 406 ss.). El editor liberal de Leipzig *Otto Wigand* (1795-1870) publicó el primer número el 1 de enero de 1838. Era el mismo editor a quien Marx había propuesto su proyecto de una revista dedicada a la crítica teatral (cfr. capítulo II.5). Arnold Ruge y Theodor Echtermeyer fueron los editores de la nueva revista.

Al lector de hoy el término *Jahrbücher* le sugiere una publicación de periodicidad anual, pero la revista se publicaba a diario seis días a la semana en un único pliego grande doblado por la mitad, de manera que cada número constaba de cuatro páginas impresas. El contenido, como era habitual en las revistas «eruditas» de la época, constaba sobre todo de reseñas de libros, aunque *Hallische Jahrbücher* también publicaba semblanzas de poetas y sabios de la época y conferencias pronunciadas en las facultades universitarias: algo totalmente novedoso en el panorama periodístico de aquellos años (Hundt, 2010b: 31). Los artículos se publicaban a lo largo de dos, a veces hasta tres números, es decir, el ejemplar diario contenía partes de dos o tres artículos, cuya continuación se publicaba al día siguiente. Las reseñas solían ser mucho más extensas que hoy, pues describían el contenido completo del libro reseñado antes de criticarlo o alabarlo. A menudo se publicaban en forma de reseñas los debates del momento y las respuestas dadas en ellos.

*La disputa entre Leo y Ruge*

Como mencioné en el capítulo I.5, la detención del arzobispo de Colonia, *Clemens August Droste zu Vischering* (1773-1845), en noviembre de 1837, suscitó un gran escándalo y dio lugar a toda una serie de escritos polémicos. Según el derecho prusiano los hijos de matrimonios confesionalmente mixtos debían adoptar la confesión del padre, pero Droste zu Vischering sólo estaba dispuesto a casar a una mujer católica con un protestante si la madre se comprometía por escrito a educar a sus hijos en el catolicismo. Esto equivalía a eliminar la igualdad entre las confesiones cristianas, pues suponía que los hijos de algunos matrimonios mixtos serían educados necesariamente en el catolicismo. Prusia había enviado a muchos funcionarios y militares protestantes a la católica Renania, y bastantes de ellos acabaron casándose con mujeres católicas, de manera que muchos niños de quienes apuntalaban el (protestante) Estado prusiano en aquellas tierras se hicieron católicos gracias a esta regulación.

*Joseph Görres* (1776-1848), un periodista católico que enseñaba en la Universidad de Múnich desde 1827, publicó en enero de 1838 *Athanasius*, un manifiesto muy crítico con los prusianos en el que cerraba filas con el arzobispo. El título establecía un paralelismo entre el obispo arrestado y Atanasio (ca . 300-372), el patriarca de Alejandría que tuvo graves conflictos con los gobernantes romanos. El *Athanasius* fue el escrito antiprusiano de mayor éxito: sólo en 1838 se reeditó cuatro veces.

Muchos autores contestaron a Görres y en la revista *Hallische Jahrbücher* se publicaron varias contribuciones en las que, en general, se tomaba partido por Prusia y se consideraba que el conflicto era culpa de la arrogancia del catolicismo reaccionario. El historiador *Heinrich Leo* (1799-1878) redactó una respuesta a la que tituló «Carta abierta a Görres». Leo enseñaba en Halle desde 1830, pero en la década de 1820 había estudiado filosofía con Hegel y pertenecido a su círculo de amistades íntimas. En Halle conoció a Arnold Ruge, quien le pidió una reseña para la revista *Hallische Jahrbücher*. Sin embargo, a mediados de la década de 1830 Leo se había convertido en un conservador pietista ortodoxo. Estaba del lado del gobierno prusiano, pero al criticar a Görres atacaba asimismo al racionalismo (protestante), que «desde la Reforma había desertado [...], como Judas del Señor» (Leo, 1838a: 124). En cierto modo, ponía a la Iglesia católica de ejemplo. Como explicaba al católico Görres, «al protestantismo le “falta” lo que vosotros tenéis, la disciplina y el orden

estricto de la Iglesia» (*ibid.*: 54). Por último, Leo criticaba al Partido liberal-revolucionario de Prusia, que había recurrido a «lugares comunes raídos» para fundamentar «doctrinas superficiales» (*ibid.*: 128-129).

Ruge ajustó cuentas con Leo en una extensa reseña de la «Carta» publicada en *Hallische Jahrbücher*. Para rebatir su argumento de que habría que imponer orden y disciplina en la Iglesia protestante, Ruge señala: «La realidad de la Gracia divina [...] no ha dado el cristianismo en exclusiva a los sacerdotes, a los santos ni a los pietistas, sino al espíritu que evoluciona libremente» (Ruge, 1838b: 1186). Ruge afeaba a Leo su «idea corrupta de la Reforma en la que la libertad brilla por su ausencia» (*ibid.*: 1190). Siguiendo la tradición hegeliana, consideraba que la función de la Reforma era hacer realidad la libertad de espíritu. En su opinión, tanto Leo como los reaccionarios de Görres se alzaban «1) contra la legitimidad de la razón al desacreditar a la Ilustración y al racionalismo; 2) contra la Reforma alemana, tanto en lo tocante a los principios como en lo referente a su evolución, es decir, contra la vida político-religiosa de Prusia; 3) contra la legitimación de la historia más reciente, es decir, contra la Revolución francesa y las formaciones estatales surgidas de ella: el sistema centralizado, administrativo y funcional. Además, no dejan de vociferar en contra del liberalismo y la Revolución» (*ibid.*: 1183). En opinión de Ruge, la Ilustración, el protestantismo y la Revolución francesa eran la tríada que sostenía al Estado moderno y que había que defender de la «reacción».

Una carta de Gans a Ruge, fechada el 15 de julio de 1838, demuestra lo mucho que gustó a los intelectuales progresistas la crítica de Ruge a Leo. Gans escribe que hace ya tiempo que quiere «agradecerle, de todo corazón y de forma objetiva, haberse enfrentado al avispero como lo ha hecho. Conocemos a Leo hace años: es un “halleriano” [un partidario del especialista conservador en derecho público Karl Ludwig von Haller, M. H.], aunque atendiendo a sus convicciones podría ser cualquier otra cosa, porque en realidad no tiene ninguna» (Hundt, 2010a: 176)[\[46\]](#) .

La respuesta de Leo a la crítica de Ruge no se hizo esperar mucho. En el prólogo a la segunda edición de su «Carta», aludía a Ruge y a su filosofía joven-hegeliana en un tono cortante. «No estoy de acuerdo con lo que el Dr. Ruge y sus colegas llaman ciencia, pues quienes se han vendido a ella niegan al Dios de Abraham y a Su hijo hecho hombre, y colocan a un

“espíritu libre” en su lugar que no es más que una burbuja sugerida por el Príncipe del Abismo» (Leo, 1838a: vi). Leo señalaba que no quería poner en duda el cristianismo de Hegel sino el de la «banda joven-hegeliana» (*ibid.*: xiii), que había crecido «como la mala hierba» en el fértil suelo arado por el filósofo (*ibid.*: xv). En un artículo publicado en la *Politisches Wochenblatt* de Berlín —una publicación muy conservadora fundada en 1831 para, como señalaba ella misma, «salir al paso de la Revolución en cualquiera de sus formas» (citado en Salomon, 1906: 476)—, apoyaron la postura de Leo, señalando que había que acabar con las ideas liberales llevadas a Alemania por los refugiados llegados de Francia tras la Revolución de Julio. Esta revista, que ejercía cierta influencia sobre el príncipe heredero, advirtió en un artículo anónimo que los Jóvenes Hegelianos planeaban una revolución, por lo que el gobierno haría bien en no perderlos de vista. Era una invitación clara al cierre de la revista *Hallische Jahrbücher*.

Ruge respondió con el artículo «Die Denunciation der *Hallischen Jahrbücher*». Reprochaba a Leo «ser un diletante incluso al denunciar», pues era incapaz de explicar en qué se diferenciaban «los hegelianos dañinos de los inofensivos» (Ruge, 1838c: 1430). En cuanto a las críticas publicadas en *Politisches Wochenblatt*, se defendió a sí mismo y a los *Hallische Jahrbücher* con dos argumentos. Señalaba que la función de la ciencia, y, por ende, de la revista, consistía en «reconocer al espíritu, y, por lo tanto, también a la religión y al Estado como aquello que son y aquello en lo que se han convertido, no en describir cómo serán o cómo sería deseable que fueran» (*ibid.*: 1433). Por otro lado, señalaba que las revoluciones no «las hacían» los individuos, sino que estas se convertían «en una necesidad histórica cuando se violenta la evolución. En cambio, si esta no se interrumpe u obstaculiza, sino que, como en Prusia, el Estado mismo asume el principio reformador, no hay ninguna necesidad ni posibilidad de revolución» (*ibid.*: 1437).

La alta estima en la que se tenía por entonces a Prusia no se debía sólo a razones tácticas. Ruge y sus compañeros de lucha consideraban al prusiano el Estado de la reforma y la Ilustración, aunque el gobierno del momento no siguiera esa línea. Había que recordarle a Prusia sus cualidades para provocar un cambio en la dirección del gobierno. Muchos de los intelectuales críticos de la época defendían esta postura. Ruge lo confirma

retrospectivamente cuando escribe: «Ni la filosofía teológica [se refiere a la filosofía de la religión de Hegel, M. H.] ni la idea de Prusia como un Estado protestante (basado en la filosofía) eran mera hipocresía o engaño. Estábamos realmente entusiasmados con Hegel y con la libertad científica propugnada por hombres como Altenstein. Queríamos crear nuestra propia escuela y tener experiencias propias. Teníamos prisa» (Ruge, 1867: 484-485).

También Leo dio alas al debate. En un opúsculo titulado «Die Hegelingen» (1838) recogía una serie de extractos para demostrar que los Jóvenes Hegelianos negaban la existencia de un Dios personal y de su encarnación en Cristo, predicando el ateísmo, negando la inmortalidad del alma y defendiendo una religión puramente terrena. Todo eso se disfrazaba de cristianismo, en opinión de Leo, para engañar a la gente (Leo, 1838b: 4 ss.). En un artículo anónimo publicado en la *Evangelische Kirchenzeitung* dirigida por Hengstenberg, se apoyó a Leo por saber distinguir una derecha hegeliana, válida y justa, de los revolucionarios y peligrosos, es decir, los «jóvenes hegelianos» (cfr. entre otros Bunzel, 2006: 18). A estos últimos los consideraban, como ya habían señalado en la revista *Politisches Wochenblatt*, un peligro para el Estado.

### *La ampliación del ámbito de conflicto: las primeras críticas a Hegel de Ludwig Feuerbach, el Manifiesto contra el Romanticismo y las primeras críticas explícitas a Prusia*

La disputa entre Ruge y Leo dio lugar a la publicación de diversos artículos de diferentes autores<sup>[47]</sup>. Eduard Meyen publicó «Heinrich Leo, der verhallerte Pietist» [«H. L., el pietista “hallerizado”»], un título que aludía al especialista en derecho público ultraconservador y católico converso *Karl Ludwig von Haller* (1768-1854). En el curso de los debates fueron aumentando los ataques directos a la *Filosofía del derecho* de Hegel. Ya he mencionado en la primera parte de este capítulo la crítica de Schubarth (Schubarth, 1839) y la respuesta que le dio el amigo íntimo de Karl Marx, Friedrich Köppen (1839).

Ludwig Feuerbach participó en el debate en el año 1839. Como ya hemos señalado, tras la publicación de sus *Pensamientos sobre muerte e*

*inmortalidad*, había perdido toda posibilidad de obtener una cátedra en una universidad alemana. Afortunadamente su amor, *Bertha Löw* (1803-1883), con quien se casó en 1837, era copropietaria de una pequeña fábrica de porcelana situada en el pueblo bávaro de Bruckberg, lo que garantizó a la familia unos modestos ingresos que permitieron a Ludwig dedicarse al estudio. Feuerbach había escrito obras histórico-filosóficas y dos extensas reseñas muy críticas con la obra *Philosophie des Rechts* [Filosofía del derecho] de Friedrich Julius Stahl y con el kantiano y crítico de Hegel *Carl Friedrich Bachmann* (1785-1855). La reseña sobre Stahl demuestra que Feuerbach no era ese pensador apolítico que se cree hoy (cfr. Breckman, 1999: 109 ss.). Ya en diciembre de 1838 había publicado en *Hallische Jahrbücher* un artículo muy polémico, «Zur Kritik der positiven Philosophie» [«Crítica a la filosofía positiva»] (Feuerbach, 1838), en el que arremetía con dureza contra una filosofía «positiva», defendida desde el entorno de la revista *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie* fundada por Fichte en 1837, que se deslizaba hacia el terreno de lo religioso. Lo hizo centrándose sobre todo en la crítica a su idea de la existencia de un Dios personal. Ofreció a Ruge su artículo «Gesichtspunkt aus dem der Leo-Hegelsche Streit beurteilt werden muß» [«Punto de vista desde el que hay que juzgar la disputa Leo-Hegelianos»][48]. A Ruge le entusiasmó el texto y lo publicó rápidamente, pero, tras la publicación de la primera y segunda parte, el 11 y el 12 de marzo de 1839, la censura lo prohibió. Era la primera vez que se negaba a la revista *Hallische Jahrbücher* el permiso para imprimir un artículo. Pocos meses después Feuerbach publicó el artículo completo en Baden, en forma de separata, bajo el título «Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit» [«Sobre filosofía y cristianismo en relación con la crítica de falta de cristianismo vertida contra la filosofía hegeliana»] (Feuerbach 1839a).

Como bien ha señalado el biógrafo de Feuerbach, Josef Winiger (2011: 127), sus argumentos eran bastante más radicales de lo que nunca fueron los de Ruge. Según Feuerbach, «el punto de vista adecuado» para juzgar la disputa no era la contradicción entre protestantismo y catolicismo, sino entre ciencia y religión. En su opinión, decir que la filosofía hegeliana era incompatible con el cristianismo no era tanto una afirmación falsa como carente de sentido. No había una filosofía cristiana, del mismo modo que no

había una matemática o una mineralogía cristianas. La ciencia y la religión no eran comparables, pues la base de la ciencia era el pensamiento; la de la religión, el ánimo [*Gemüt*] y la fantasía (Feuerbach, 1839a: 232). En el prólogo a su artículo, este punto se convirtió en una crítica esencial a la filosofía de la religión de Hegel. Según Feuerbach, quien defiende que filosofía y religión tienen el mismo contenido y sólo se diferencian en la forma, convierte «lo esencial en algo no esencial y lo no esencial en algo esencial. Lo que constituye la *esencia* de la religión son el ánimo y la fantasía, no el contenido en sí...» (*ibid.*: 220). En el siguiente párrafo afirmaba categóricamente Feuerbach: «La fantasía es aquella actividad intelectual *subjetiva* que representa las cosas como las percibe el ánimo; la razón es la actividad intelectual *objetiva* que representa las cosas como son sin tener en cuenta las necesidades del ánimo» (*ibid.*: 221). La superación de la religión que pretendía Hegel a través de la filosofía se había quedado obsoleta. La religión sólo podía ser objeto de crítica para la filosofía, una tarea que Feuerbach llevó a cabo en su obra *La esencia del cristianismo* (1841).

Feuerbach no se limitó a criticar la filosofía de la religión de Hegel: en el año 1839 sometió a escrutinio el sistema hegeliano en su conjunto. Entre el 20 de agosto y el 9 de septiembre de 1839, *Hallische Jahrbücher* fue publicando en nueve números la *Kritik der Hegelschen Philosophie* [Crítica de la filosofía hegeliana] (Feuerbach, 1839d). Feuerbach empezaba criticando una idea que no atribuía directamente a Hegel sino a sus discípulos, a saber, que la filosofía hegeliana era una filosofía absoluta en la que se haría realidad la Idea de la filosofía. Feuerbach se preguntaba: «¿Es posible que el género se encarne en *un* individuo, el arte en *un* artista y la filosofía en *un* filósofo?» (*ibid.*: 1660). La filosofía hegeliana estaba, en su opinión, tan vinculada a las condiciones de su tiempo como cualquier otra filosofía, en modo alguno había surgido de la nada (*ibid.*: 1667). Las críticas de Feuerbach no se dirigían exclusivamente a la ficción de un sistema independiente de las condiciones del entorno. Añadía que el sistema en sí no era sino una representación lingüística consensuada y que Hegel hacía abstracción del carácter dialógico de la filosofía (*ibid.*: 1676). Por último, afeó a la filosofía hegeliana algo que también cabía reprochar a la nueva filosofía surgida tras Descartes y Spinoza en su conjunto: «la brusca ruptura con la experiencia sensorial» (*ibid.*: 1700). Aquí, Feuerbach ya

ponía el acento en algunos puntos que retomaría en su crítica posterior a Hegel y resultaron ser fundamentales para Marx en 1843. Sin embargo, en el año 1839, su artículo pasó bastante desapercibido. Los Jóvenes Hegelianos aún no estaban en condiciones de poder bregar con una crítica a Hegel tan esencial como esta.

El libro publicado en 1838 bajo el título *Prolegomena zur Historiosophie* [Prolegómenos a la historiosofía], del conde polaco *August von Cieszkowski* (1814-1894) también pasó muy desapercibido. *Hallische Jahrbücher* publicó una recensión (Frauenstädt, 1839), en la que se comentaba básicamente la crítica de Cieszkowski a la idea hegeliana de las edades del mundo, desarrollada en las *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Hegel hablaba de distintas edades: oriental, griega, romana y cristiano-germánica, y Cieszkowski analizó la época cristiano-germánica como antítesis de la etapa anterior, la de la Antigüedad. Pretendía llegar así a la síntesis con el futuro, que era precisamente lo que más le interesaba. Consideraba que el mayor defecto de la filosofía de la historia de Hegel era que nunca se centraba en el futuro, y, al decir esto, no se refería a la predicción de sucesos aislados sino a entender la «esencia del progreso» (Cieszkowski, 1838: 11). En contra de lo que afirma Cornu (1954: 130 ss.), la hipótesis de que para conocer el futuro había que reflexionar filosóficamente sobre la acción que forja ese futuro no desempeñó un papel destacado en la primera recepción de la idea. Estas reflexiones no parecen haber hecho mella en los Jóvenes Hegelianos hasta la década de 1840, e incluso entonces fue más una corriente de fondo que una toma de postura explícita (sobre la primera recepción cfr. Senk, 2007: 132 ss.; en mayor detalle sobre Cieszkowski, cfr. Stuke, 1963). En contra de la opinión de Stuke (1963: 255), que afirma que en Marx hay mucho de Cieszkowski, parece que Karl no leyó al autor polaco ni en 1838 ni después, pues en una carta escrita a Engels el 12 de enero de 1881 señala: «... este conde etcétera [Cieszkowski, M. H.] me visitó en París en una ocasión (en la época de los *Deutsch-Französischen Jahrbücher*) y me hizo sentir tan violento, que no quise ni pude leer ninguno de sus pecados» (MEW, 35: 35). Marx se refería en la carta a los posteriores escritos económicos de Cieszkowski y, de haber conocido su *Historiosofía*, seguro que hubiera hecho alguna observación al respecto.

Ruge y Echtermeyer ampliaron el ámbito del debate desde otro punto de vista. Entre octubre de 1839 y marzo de 1840, *Hallische Jahrbücher*



publicó una serie de artículos bajo el título *Der Protestantismus und die Romantik . Zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest* [El protestantismo y el Romanticismo. Sobre la comprensión de nuestra época y sus contradicciones. Un manifiesto]. Presentaban los conflictos de la época como «una insubordinación de espíritus abatidos, cuyo ánimo, poseído por oscuras emociones, repudiaba la recién iniciada y última fase de la reforma conducente a la *libre formación de nuestra realidad espiritual* » (Ruge y Echtermeyer, 1839-1840: 1953). La oscuridad y el abatimiento de estos espíritus procedía, al parecer, de su arraigo en el «Romanticismo». Ruge y Echtermeyer informaban con la debida gravedad de una evolución cultural y espiritual de Alemania, en la que el protestantismo se enfrentaba a un catolicismo que había hecho suyas las ideas románticas contrarias a la Ilustración. Consideraban, en cambio, que el protestantismo no contaminado por elementos católicos o reaccionarios era esencial para la razón, la libertad de pensamiento y la Ilustración. Este «principio de la Reforma» estaba presente en «las representaciones teóricas más complejas y en la formación de las más modernas tendencias de la filosofía» (en referencia posiblemente a la filosofía hegeliana) (*ibid.*: 1961). Al contraponer Reforma, Ilustración y filosofía hegeliana a catolicismo, Romanticismo y pensamiento conservador, Ruge y Echtermeyer retomaron argumentos formulados por Heinrich Heine en su crítica al Romanticismo (Heine, 1836) y en *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (Heine, 1835)[49] . Sin embargo, no le mencionaron. A Ruge no le gustaba Heine por entonces, le consideraba poco serio y frívolo[50] , aunque años después, cuando compartieron exilio en París, llegó a apreciarlo (Ruge, 1846, vol. 1: 143, sobre la relación entre los Jóvenes Hegelianos y Heine, cfr. Windfuhr, 1981: 561 ss.)[51] . Ruge y Echtermeyer ampliaron el concepto de Romanticismo de Heine. Afirmaron que, incluyendo a sus precursores, el Romanticismo se extendía desde 1770 a su presente (1840). Señalaban que la Joven Alemania y el neoschellinguismo expresaban la forma más novedosa de Romanticismo (Ruge y Echtermeyer, 1839-1840: 511-512). A los Viejos Hegelianos les reprocharon su «inocuidad teórica» y los acabaron convirtiendo en «hegelianos con coleta romántica» (*ibid.*: 512). Estos pasajes demuestran que Ruge y Echtermeyer criticaban sobre todo su presente. Las últimas partes del texto, publicadas en 1840, contenían indicaciones sobre la necesidad de llevar la filosofía a la

práctica, y describían un nuevo tipo de praxis que era «un sistema nuevo, el gozo absoluto que experimenta al actuar el espíritu liberado, el entusiasmo reformador que se apodera de nuestro mundo en común al que no le basta con la contemplación hegeliana» (*ibid.*: 417-418).

La crítica estética al Romanticismo de Ruge y Echtermeyer era esquemática y vaga en muchos puntos, lo que no pasó desapercibido a sus compañeros de lucha<sup>[52]</sup>. Pero, a pesar de todo, lograron lo que se proponían: hallar mejores fundamentos históricos para justificar la oposición a tendencias conservadoras y reaccionarias. Es cierto que Ruge y Echtermeyer nunca alcanzaron la radicalidad de la que hizo gala Feuerbach hasta en sus aportaciones anteriores a la publicación del *Manifiesto* que ya hemos comentado, pero su crítica era más amplia, la expresaron con más vehemencia que Feuerbach y tuvieron una repercusión mucho mayor en la esfera pública.

Las referencias a Prusia en el *Manifiesto* son favorables. Pero antes de que se editara completo, *Hallische Jahrbücher* publicó en noviembre de 1839 el artículo «Karl Streckfuß und das Preußenthum» [«K. S. y la “prusianidad”»], que provocó un gran escándalo porque por primera vez se criticaba abiertamente a Prusia. Del autor se dice literalmente que «era de Wurtemberg» y muchos contemporáneos creyeron que se trataba de Strauß. Sin embargo, el artículo fue obra de Ruge (cfr. Ruge, 1867: 488).

El consejero gubernamental mencionado en el título, Karl Streckfuß, había intentado demostrar en un libro que los prusianos no necesitaban la constitución que llevaban reclamando tanto tiempo. El texto de Streckfuß no tiene mayor importancia *per se*, pero dio pie a Ruge para formular críticas mucho más duras a Prusia. Era patente que la vieja imagen del Estado prusiano ilustrado que buscaba la libertad ya no se sostenía. El Estado apoyó a Leo: prohibieron a Ruge, a la sazón profesor no numerario (*Privatdozent*) en la Universidad de Halle, que dirigiera ataques personales contra otros profesores de la institución, lo que le llevó a dejar la universidad (*ibid.*: 487). Durante el conflicto constitucional de Hannover, Prusia había cerrado filas con el rey de Hannover, que había derogado la constitución y desatado la protesta de los «siete de Gotinga» que tuvo repercusiones en toda Alemania. También se había agudizado la censura, así que ya no quedaba mucho del «espíritu de libertad». El artículo sobre Streckfuß de Ruge produjo un cambio de perspectiva esencial. Lo que hasta

entonces se había considerado un desvío del buen camino se empezaba a perfilar como la nueva forma de actuación prusiana. Tras los Decretos de Karlsbad, la implantación de la censura en el caso de la prensa y la revisión del régimen municipal de 1831 (que sometía ahora a las ciudades a las decisiones del gobierno en cuestiones importantes), Prusia había renunciado al principio ilustrado del «*espíritu libre, que no precisa tutela alguna*» (Ruge, 1839: 2097-2098). En una observación muy provocadora para el Estado prusiano, que se decía protestante, Ruge señalaba: «*Prusia, como Estado, sigue siendo católica, la monarquía absoluta es políticamente lo mismo que el catolicismo como religión*» (*ibid.*: 2100-2101) El «de Wurtemberg» proseguía: «Los alemanes no prusianos *también* somos protestantes *en el seno del Estado*, no creemos en nada que no esté imbuido del elemento más vivo del espíritu [...]. De ahí que no soportemos al Estado absoluto, pues no podemos aceptar que nos niegue el acceso a lo absoluto que alberga en sí. Debemos participar en la esfera pública con plena conciencia teórica, y, en la práctica, exigir la representación más libre posible, pues el espíritu que está en posesión de lo absoluto (también en el caso del Estado) es el del protestantismo» (*ibid.*: 2100).

Era evidente que la «representación más libre posible» de los ciudadanos ante el Estado acabaría requiriendo igualdad, no sólo en el caso de los «alemanes no prusianos» sino asimismo en el de los alemanes prusianos. En otras palabras: Ruge no pedía únicamente libertad de prensa, sino asimismo una política democrática, aunque, en principio sólo invocaba el protestantismo[53].

El artículo de Ruge contra Streckfuß de 1839 elevó las críticas a Prusia a otro nivel. En los números de *Hallische Jahrbücher* de 1840 y 1841 se siguió argumentando sobre esta base (cfr. un análisis detallado en Senk, 2007: 164 ss.). El libro de Karl Friedrich Köppen sobre Federico II que mencionábamos al principio del presente capítulo, muy alabado en *Hallische Jahrbücher*, fue el último intento de recordar a Prusia que tenía un pasado ilustrado.

Las críticas de Ruge mismo fueron cada vez más directas, aunque solía expresarlas en recensiones y redactarlas como si reprodujera lo dicho por otros autores. Retoma, por ejemplo, el tema de la democracia en una recensión de las obras del erudito y poeta *Wilhelm Heinse* (1746-1803). Heinse había publicado en 1786-1787 una novela epistolar, *Ardinghello*,

que había popularizado el Renacimiento italiano en Alemania. Ruge escribe, en referencia a la concepción del Estado de Heinse: «*Un Estado compuesto por personas que son dignas de tal nombre*, pleno para todos y cada uno, en el fondo no puede ser más que una democracia...», y agregaba que la filosofía había conseguido grandes logros, pues la idea del Estado como «autogobierno constitucional» era obra suya (Ruge, 1840a: 1691).

A finales de 1840 Ruge formuló una crítica a Hegel que, sin ser tan radical como la planteada por Feuerbach en 1839, sí tuvo claras consecuencias políticas. Ruge afirmaba que la *Filosofía del derecho* adolecía de «incoherencias y adaptaciones» porque Hegel había propuesto la adopción de instituciones políticas antiguas. Había construido un Estado «a partir del modelo de existencias pasadas» en vez de «criticar al Estado del presente dilucidando así lo necesario para su reforma en un futuro cercano, permitiendo que nazca del presente y de la realidad» (Ruge, 1840c: 2331-2332). Lo que Ruge reprochaba a Hegel era que confundía la existencia histórica del Estado con su realidad racional. No era la misma crítica que habían vertido los liberales cuando acusaron a Hegel de haber legitimado la restauración prusiana. En opinión de Ruge, Hegel confundía una forma histórica de Estado, la de las instituciones de la «antigua Inglaterra», con esa realidad apprehendida por la razón que era *el* Estado (*ibid.*: 2331). Al margen de esta crítica, reconocía a Hegel que «hasta la increíble labor de acomodación de su derecho natural se basa en el principio correcto que impulsa el desarrollo» (*ibid.*: 2332). Unos meses después Marx criticó esta teoría de la acomodación en su tesis doctoral por considerarla insuficiente (cfr. la sección 6 del presente capítulo).

*Hallische Jahrbücher* se fue radicalizando y también halló cada vez más eco entre las clases cultas. Martin Hundt (2000: 15) relata un ejemplo curioso. Tras la publicación del primer volumen (de cuatro) de la obra *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* [Historia de Francia en tiempos de la Revolución], su autor, el historiador *Wilhelm Wachsmuth* (1784-1866), censor asimismo de *Hallische Jahrbücher*, se lo envió a Arnold Ruge con una carta en la que decía querer demostrar a Ruge «mi más sincero aprecio e intentar disculparme por lo que me veo obligado a hacer en contra de sus deseos y los míos» (Hundt, 2010-2011: 616). En el verano de 1843, Marx haría un extracto de los dos primeros volúmenes de esta concienzuda obra (MEGA, IV/2: 163-174).

Tras la muerte del ministro de Cultura Altenstein en 1840, *Hallische Jahrbücher* se quedó sin adalid en las altas esferas del Estado prusiano. Sólo era cuestión de tiempo que chocaran con el conservador Federico Guillermo IV, que tenía ideas cristiano-románticas y había accedido al trono ese mismo año. A instancias del rey el Gobierno de Prusia había exigido, en marzo de 1841, que *Hallische Jahrbücher* trasladara su imprenta de Leipzig (en Sajonia) a Halle (en Prusia) para someterse a la censura prusiana (Mayer, 1913: 23). Ruge se mudó a la ciudad sajona de Dresde, mantuvo la imprenta en Leipzig y cambió el nombre a la revista, que, a partir del 2 de julio de 1841, pasó a denominarse *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*.

*Interludio. ¿La contraposición entre «viejos hegelianos» y «jóvenes hegelianos» es una construcción puramente histórico-filosófica?*

En los apartados anteriores hemos resumido el surgimiento de los Jóvenes Hegelianos en el entorno de la revista *Hallische Jahrbücher* tras la publicación de la obra *Leben Jesu* de Strauß. Hemos seguido los debates que tuvieron lugar en 1840-1842, los años en los que Marx redactaba su tesis doctoral, porque constituyen un importante elemento del mar de fondo político e intelectual en el que se movía. En el siguiente apartado hablaré de su relación con Bruno Bauer, la segunda persona importante para su evolución. Pero, antes de incluir al joven Marx en el movimiento de los Jóvenes Hegelianos como se suele hacer, deberíamos preguntarnos si cabe hablar de «jóvenes» y «viejos» hegelianos.

Ambas denominaciones cobraron relevancia durante la disputa entre Ruge y Leo. Ya en 1837 Ruge había señalado, en la revista berlinesa *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, que el «principio viejo-hegeliano» ya no se ajustaba a las necesidades del momento, sin especificar a qué se refería (Ruge, 1837: 910); a partir de 1838, Leo utilizaría la expresión «joven hegeliano» en sentido peyorativo durante la disputa. La crítica a Leo por parte de Eduard Meyen (1839: 35), que ya he mencionado, constituye un buen ejemplo de la resistencia inicial a aceptar estos términos. Meyen consideraba que la diferencia entre «jóvenes» y «viejos» no tenía sentido y decidió dedicar su libro a «todos los discípulos de Hegel». Pero poco

después un grupo compuesto mayoritariamente por jóvenes autores utilizó el término Jóvenes Hegelianos a modo de autodescripción positiva. En el artículo de Ruge (citado *supra* ) de diciembre de 1840, el autor habla a menudo de los Jóvenes Hegelianos (Ruge, 1840c: 2330, 2331, 2342) y de su filosofía (*ibid.*: 2340). En enero de 1841, el joven Friedrich Engels utilizó esta expresión con toda naturalidad (MEGA, I/3: 216; MEW, 41: 125). El término «viejo-hegelianismo» no parece haberse utilizado en un sentido positivo similar.

En casi toda la literatura especializada en el joven Marx o en los Jóvenes Hegelianos se afirma que, a lo largo de la década de 1830, se fue gestando una «escisión» en la escuela de Hegel, que se fragmentó en un ala izquierda y una derecha (siendo así que se utilizan los conceptos «izquierda» y «derecha» en su sentido político habitual sin darles el significado filosófico-religioso que les atribuyera Strauß). Como ya he señalado, se suele equiparar a los Viejos Hegelianos con la «derecha» y a los Jóvenes Hegelianos con la «izquierda». Unos habrían sido conservadores; los otros, progresistas o incluso revolucionarios.

En el siglo XIX pocos se ocuparon de unos Jóvenes Hegelianos a los que filosóficamente no se consideraba relevantes, como cabe apreciar en la *Geschichte der Philosophie* [Historia de la filosofía] de Johann Eduard Erdmann (1896), un hegeliano conservador. Se volvió a hablar del tema de los Jóvenes hegelianos a principios del siglo XX, debido al renovado interés por Hegel que se aprecia en aquel momento, y en la década de 1920 tras la publicación de los primeros escritos de Marx. Willy Moog expuso en 1930 la descripción al uso de la evolución de la escuela diferenciando entre ambos grupos. Cornu (1934) y Hook (1936) analizaron la relación de Marx con los Jóvenes Hegelianos, y, en 1941, Karl Löwith publicó su influyente estudio *De Hegel a Nietzsche* , en el que ahondaba en la distinción entre «jóvenes» y «viejos» hegelianos.

Durante mucho tiempo, en especial desde el punto de vista marxista, se ha considerado al movimiento de los Jóvenes Hegelianos un mero precursor, como una especie de apuntador para Marx y Engels. Dicho movimiento se solía analizar desde la perspectiva de la crítica formulada por ambos autores en *La Sagrada Familia* (1844) y *La ideología alemana* (1845-1846). En muchos estudios ni siquiera se plantea la pregunta de si las críticas contenidas allí, dirigidas sobre todo a Bruno Bauer y a Max Stirner, también

se formularon contra los Jóvenes Hegelianos, ni se cuestiona hasta qué punto surgieron a causa de los conflictos de la época.

La disputa se recrudeció en la década de 1960, cuando se empezaron a publicar muchos textos originales[54]. Sin embargo, el debate sobre los Jóvenes Hegelianos se centró en unas cuantas figuras muy conocidas como Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach o Max Stirner, y el «viejo hegelianismo» apenas se volvió a mencionar. Tras la década de 1990 volvió a hablarse del asunto, pero esta vez ya no se estudiaron sólo nombres conocidos ni se analizó el tema desde la perspectiva de su importancia para la evolución de Marx y Engels[55]. El resultado fue que se dieron a conocer muchos más detalles, tanto de los protagonistas como de las redes discursivas en las que se movían. Sin embargo, no se ha aclarado en absoluto cuál era el contenido del «joven hegelianismo» (o hegelianismo de izquierdas) ni quién pertenecía a ese movimiento.

Se ha debatido sobre la inclusión de unas personas u otras en el grupo de los «jóvenes» o los «viejos» hegelianos desde que se publicó la primera recopilación de textos originales a principios de la década de 1960. Löwith decidió incluir al teólogo y filósofo danés *Søren Kierkegaard* (183-1855) en la «izquierda hegeliana», aunque no tuviera motivos válidos para hacerlo, y Hermann Lübbe presentó a Michelet y a Gans, dos autores que tendían más bien a la izquierda, como miembros de la «derecha hegeliana». Incluyó a los dos autores mencionados –representantes más bien de la izquierda– e ignoró la existencia de los dos hegelianos más conservadores (Göschel y Gabler) de la década de 1830 (Lübbe, 1962: 8, 10) para poder concluir que la derecha hegeliana nunca fue tan conservadora como se ha dicho y que su orientación política era liberal.

En los últimos cincuenta años no se ha logrado un consenso sobre las características de los «viejos» y los «jóvenes» hegelianos ni sobre el tiempo que ejercieron su influencia[56]. Muchas de las contribuciones marxistas se han basado en la evaluación realizada por Friedrich Engels en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En el caso de Hegel, Engels distingue entre el *método dialéctico* –que partía de un proceso ininterrumpido de llegar a ser [*Werden*] y tenía carácter revolucionario al «disolver toda representación de verdad absoluta y, por ende, de los estadios humanos absolutos» (MEGA, I/30: 126; MEW, 21: 267)– y el *sistema* –que, «debido a las exigencias planteadas había que

cerrar recurriendo a algún tipo de verdad absoluta», lo que anulaba su lado revolucionario haciéndolo conservador (*ibid.*: 127; 268)–. Engels explicaba la escisión de la escuela en un ala izquierda y otra derecha recurriendo a la distinción entre método y sistema. «Quien ponía el acento en el sistema hegeliano podía ser conservador en ambos aspectos [religión y política, M. H.]; quien entendía que lo primordial era el método dialéctico podía sumarse a la oposición más extrema tanto en el terreno político como en el religioso» (*ibid.*: 129; 270-271).

Ruge parece apoyar esta interpretación que sitúa el método de Hegel en primer plano. En un comentario sobre un libro de filosofía hegeliana, Ruge señala: «No cabe ignorar el método, pues en cuanto se reconoce su valía ya no queda más camino que seguir. Es decir, no se puede renunciar a las conquistas de la evolución. La única salida que le queda a una filosofía regida por el principio de la evolución es el desarrollo del individuo, la aprehensión cada vez más profunda de la verdad en la forma que le es propia» (Ruge, 1838a: 780).

Sin embargo, aquí Ruge solamente hace hincapié en la idea de evolución. Es cierto que desempeña un papel destacado en Hegel, pero si hablamos de «método» hegeliano hay mucho más en juego que la mera «evolución». Para empezar, no está claro que Hegel mismo hiciera esa estricta separación entre método y sistema. La introducción a la *Fenomenología del espíritu* es un alegato muy fundamentado en contra de la posibilidad de mantener un debate metodológico independiente (HW, 3: 68 ss.). Allí donde Hegel reflexiona sobre el método, como, por ejemplo, al final de la *Ciencia de la lógica*, da por sentados los argumentos en torno al sistema, es decir, no separa los argumentos metodológicos de los sistémicos.

En mi opinión, las observaciones de Engels obedecen al hecho de que los conservadores (no sólo los hegelianos) tienden a preservar y los izquierdistas pretenden cambiar las cosas, razón por la cual les interesa la evolución. Sin embargo, esa distinción general no conduce necesariamente a interesarse *sólo* por el sistema o *sólo* por el método.

Nadie discute que en la década de 1830 los hegelianos defendían las posturas más variadas en cuestiones políticas y religiosas. Había claras diferencias entre los hegelianos progresistas como, por ejemplo, Ruge y Feuerbach, los protestantes ortodoxo-pietistas como Hengstenberg, y los conservadores como Leo. Pero resulta algo exagerado decir que *la* escuela



hegeliana se partió por la mitad dando lugar a dos escuelas enfrentadas entre sí: una de tendencias izquierdistas, la de los Jóvenes Hegelianos, y otra de derechas, la de los Viejos Hegelianos.

En realidad, no cabe hablar de una «escuela» de los Viejos Hegelianos. Entre los hegelianos mayores había algunos, como Göschel, Erdmann, Hinrichs y Gabler, que eran muy conservadores tanto en política como en cuestiones religiosas, pero no se organizaron en una escuela. La mayoría de los hegelianos de más edad como Michelet, Rosenkranz, Hotho, Marheineke y Vatke eran de tendencia más bien liberal; de hecho, Michelet, Rosenkranz y Vatke publicaron en los *Hallische Jahrbücher*. Gans era claramente de izquierdas y había prometido a Ruge escribir para *Hallische Jahrbücher* (carta del 22 de abril de 1839, Hundt 2010a: 313-314), pero murió antes de poder hacerlo.

La pregunta de si cabe hablar de una «escuela» en el caso de los Jóvenes Hegelianos no es fácil de responder, porque no todos defendían posturas similares en los dos principales ámbitos de conflicto: la política y la religión. Strauß, por ejemplo, adoptó una postura de izquierdas en la cuestión religiosa mientras políticamente seguía siendo muy moderado. No cabe duda de que durante algunos años *Hallische Jahrbücher* fue un punto de referencia importante para los autores jóvenes más críticos. Como demuestra el epistolario de la redacción de *Hallische* (y posteriormente *Deutsche*) *Jahrbücher*, publicado por Hundt (2010a), Ruge procuró mantener esa tendencia pidiendo colaboraciones a personas concretas y fijando los temas a debatir. *Hallische Jahrbücher* fue el núcleo en torno al cual cristalizó durante unos años la corriente de los Jóvenes Hegelianos. No se puede decir que la revista berlinesa *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* cumpliera el mismo papel en el caso de los Viejos Hegelianos.

Seguimos teniendo problemas considerables para determinar el núcleo de interés de la corriente de los Jóvenes Hegelianos. Wolfgang Eßbach quiso describir en un extenso estudio la «sociología de un grupo de intelectuales» (es el subtítulo de su libro *Die Junghegelianer* [Los Jóvenes Hegelianos] publicado en 1988). Llegó a la conclusión de que los Jóvenes Hegelianos representaban a diversos grupos a la vez: a una *escuela filosófica*, a un *partido político*, a una *bohemia periodística* y a una *secta ateísta*. La obra de Eßbach, que analiza más material que cualquier otro estudio sobre los Jóvenes Hegelianos, aportó toda una serie de ideas interesantes, pero

también dejó claro que no podían hacerse afirmaciones de tipo general sobre el movimiento, y eso que Eßbach se limitó a estudiar a los prusianos sin tomar en consideración a algunos representantes del grupo del sur de Alemania, como Strauß, que fueron relevantes en ciertos momentos. Lo fundamental es que los cuatro grupos no desempeñaron un papel importante a la vez y no siempre los lideraron las mismas personas. Los movimientos descritos por Eßbach aparecen en momentos temporales diferentes y en diversos subgrupos.

En el año 2000, Martin Hundt enumeró en detalle los problemas planteados por los intentos de determinar el contenido, la pertenencia personal y la duración de esta corriente del «joven hegelianismo», aunque su intención era demostrar que «los Jóvenes Hegelianos, en último término, fueron un movimiento unitario» (Hundt, 2000: 13). Hundt creía que el movimiento era el «resultado» de la filosofía clásica alemana iniciada por Kant, que consideraba que filosofía, teología, ciencia y arte constituían una unidad. En su opinión los Jóvenes Hegelianos fueron «la última forma histórica de esa unidad» (*ibid.*: 18). Sin embargo, aunque esto fuera cierto, Hundt habla de lo que tenían en común con la filosofía alemana clásica, pero no se pronuncia sobre sus logros concretos. Quince años después no tuvo más remedio que reconocer en la voz de una enciclopedia que «ni el contenido ni las personas» pertenecientes al «hegelianismo de izquierdas» («Linkshegelianismus», entendido como sinónimo de «joven hegelianismo») se podían «delimitar con claridad» (Hundt, 2015: 1169). Lars Lambrecht respondió en 2013 a la pregunta de quienes *eran* los «jóvenes hegelianos» afirmando que eran «producto de la “investigación” del siglo XX» (Lambrecht, 2013: 175). Pero, aunque el título del texto es «Wer waren die Junghegelianer?» [«¿Quiénes fueron los Jóvenes Hegelianos?»] –si en definitiva fueron algo más que una construcción histórico-filosófica–, no responde a su propia pregunta.

Teniendo en cuenta estos debates, no creo que sea adecuado hablar de «jóvenes» y «viejos» hegelianos de forma ingenua, como si fueran conceptos que se sobreentienden. En esta cuestión hay que tener más cuidado del que se ha tenido en la literatura especializada. Por lo menos habría que dejar claro en qué sentido se está usando el término. La forma de relacionarse entre sí de los Jóvenes Hegelianos no es tan evidente como en el caso de los «viejos», que nunca crearon una «escuela». De ahí que no

esté de más preguntar si los Jóvenes Hegelianos realmente fundaron una, porque puede que tenga más sentido hablar del «discurso» de los Jóvenes Hegelianos y utilizar las categorías de análisis desarrolladas por Michel Foucault en su obra *La arqueología del saber* (1969). Urs Lindner (2013: 52 ss.) lo intentó en un breve esbozo.

A finales de la década de 1830 ya se puede hablar de una difundida corriente que analizaba la política y la religión críticamente aplicando los parámetros de la filosofía hegeliana. La dimensión de la crítica es muy variable. Algunos de sus protagonistas más destacados la utilizaron como punto de partida para realizar una concienzuda revisión de su propio origen: la filosofía hegeliana. Pretendían «superarla», aunque, de nuevo, de formas muy distintas.

De ahí que no resulte fácil dotar de un núcleo de contenido común a la corriente de los Jóvenes Hegelianos, dificultad que se suele achacar al hecho de que ninguno de sus miembros escribió una gran obra sistemática. Expresaban sus ideas sobre los temas candentes del momento en recensiones, debates y escritos. La ausencia de «grandes» obras no se debe sólo a que la mayoría de ellos nunca obtuvo una cátedra[57]. En mi opinión, lo que explica que no haya ninguna «gran» obra de los Jóvenes Hegelianos es la propia dinámica del movimiento, de la que se ha hablado a menudo[58]. Era una corriente en perpetua transición, y la mayoría de sus representantes fueron radicalizando sus críticas a la religión o la política a lo largo de las décadas de 1830 y 1840. Un número significativo de ellos pasó de criticar la religión a adoptar posturas (en mayor o menor medida) ateístas. Y aunque al principio sus ataques a Prusia fueron moderados, muchos acabaron exigiendo democracia y una república. Hubo incluso quien adoptó ideas comunistas.

Pese a todo, el hecho de que Hegel fuera el punto de partida de los Jóvenes Hegelianos y de sus primeras críticas a la política y la religión gestó puntos de contacto entre los miembros del grupo. Pero, ya en la década de 1840, las transiciones desatadas por estas críticas no parten de un origen común y se fijan metas teóricas y políticas distintas. De ahí que sea tan difícil delimitar las ideas de los Jóvenes Hegelianos, porque más allá de la crítica apenas hay un núcleo de contenido común. Esto no significa que haya que despreciar la excelencia intelectual de los autores pertenecientes al movimiento. Pero lo cierto es que, en la década de 1840, los logros

individuales divergentes no permiten hablar de *los* teóricos «joven-hegelianos». Si el movimiento no existe, tampoco se puede determinar quién pertenecía o dejaba de pertenecer a él ni cuándo. Por lo tanto, tal vez habría que enfocar de otra manera el problema, a menudo debatido en el ámbito marxista, de cuándo y bajo qué circunstancias pasaron Marx y Engels de las «posturas idealistas de los Jóvenes Hegelianos» a posturas «materialistas». Volveré sobre este asunto en el segundo volumen.

## 5. Bauer y Marx

Bruno Bauer (1809-1882) cobró fama a principios de la controversia en torno a *Leben Jesu* de Strauß. En 1835-1836 publicó en *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, por entonces el único órgano de la escuela hegeliana, una recensión en dos partes sumamente crítica en la que defendía la historicidad de los Evangelios. Según la clasificación propuesta por Strauß en su polémico escrito de 1837, habría que considerar a Bauer de derechas (en el ámbito filosófico-religioso). Pero Bauer cambió de postura y en pocos años se volvió más de izquierdas en cuestiones filosóficas y religiosas que Strauß. Llegó a afirmar no ya que los Evangelios fueran un mito surgido en el seno de la comunidad, sino que eran una obra literaria. Este autor, en tiempos protestante ortodoxo, se convirtió en un ateo convencido y se fue radicalizando cada vez más en el terreno político. En 1842 le retiraron la licencia para enseñar teología. Los años en los que Bauer se fue radicalizando, entre 1838 y 1841, fueron aquellos en los que estuvo más unido a Karl Marx. La mayoría de los biógrafos se conforman con constatar que Marx había incluido en su tesis doctoral de 1841 la teoría de la autoconciencia de Bauer. No se suele plantear la pregunta de si hubo una influencia mutua entre Marx y Bauer ni tampoco qué los unió en una íntima amistad de cinco años.

### *La teología especulativa de Bruno Bauer (1834-1839)*

En 1834 Bauer hizo un examen de licenciatura (*Lizenziatsprüfung*) en la Facultad de Teología de la Universidad de Berlín (lo que equivalía a un

doctorado). Excepcionalmente, este examen lo habilitó para la docencia de la teología (Barnikol, 1971: 22). Hasta 1839 impartió como *Privatdozent* diversas asignaturas relacionadas con el Antiguo Testamento. Al principio, las ideas teológicas de Bauer seguían las de su maestro de teología Konrad Philipp Marheineke, que utilizaba la filosofía hegeliana como base filosófica para explicar el contenido de la revelación bíblica. Aunque Hegel sólo justificaba la religión cristiana en términos muy generales –pues había diluido el contenido más abstracto de la religión en la filosofía y criticaba la fe religiosa por no captar convenientemente ese contenido abstracto–, Bauer procuró justificar hasta aquellos pasajes de la revelación relacionados con lo sobrenatural. En una recensión publicada en 1834 afirmó, en oscura jerga hegeliana: «La Ciencia [*Wissenschaft*, en referencia a la filosofía hegeliana, M. H.] ha logrado [...] que los milagros de Cristo [...] se entiendan como la muy necesaria autorrepresentación de la personalidad de Cristo que describe la doctrina [la dogmática cristiana, M. H.]» (Bauer, 1834: 200). Es decir, que, según Bauer, la «ciencia» sólo podía describir la personalidad de Cristo a través de sus milagros.

En opinión de David Friedrich Strauß, la justificación filosófica de aspectos centrales de la religión cristiana había abierto la posibilidad de formular una crítica radical a la *forma religiosa* de los testimonios sobre estos contenidos –basados en sucesos *históricos* y sobrenaturales a la vez– sin renunciar al cristianismo. Bruno Bauer, en cambio, defendía la justificación filosófica de los sucesos históricos, sin excluir los elementos sobrenaturales, no porque quisiera hacer historia, sino para revelar la Idea que debía aparecer en la historia. De ahí que hiciera una dura crítica a Strauß. En su recensión de *Leben Jesu*, Bauer achaca a Strauß ignorancia filosófica en este punto: «Él cree [Strauß, M. H.] que no hay que formular la pregunta de si la necesidad de su aparición [*Erscheinung*] en la historia forma parte de la Idea misma, porque le superan las dificultades planteadas por los testimonios evangélicos, que acaban con la posibilidad misma de una historia sagrada» (Bauer, 1835-1836: 888).

Bauer intentó superar esas dificultades aludiendo a la concepción inmaculada de Cristo. La naturaleza humana de Jesús, por sí sola, no pudo haber dado lugar a la unidad aparente en Cristo de la naturaleza humana y la divina, sólo aportó «receptividad». Aquí Bauer introduce un peculiar discurso de género para concluir: «Teniendo en cuenta que en la mujer, o

mejor dicho, en la doncella» se da la «receptividad» del espíritu de manera directa, y puesto que «el quehacer del hombre es una actividad de resultados limitados», Jesús (que no se ve limitado en modo alguno) tuvo que ser concebido por el Espíritu Santo. No había que tener en cuenta los problemas fisiológicos que planteaba esta solución: «Las consideraciones fisiológicas se superan en las teológicas» (Bauer, 1835-1836: 897).

Como se aprecia leyendo los escritos polémicos de Strauß, a los teólogos de orientación racionalista y a los hegelianos no conservadores esta argumentación les pareció más bien divertida. Los hegelianos conservadores, como Göschel, podían aceptar estos argumentos, y la revista *Evangelische Kirchenzeitung* de Hengstenberg alabó a Bauer. Sin embargo, este, al contrario que Hengstenberg, no pretendía salvar lo que había de sobrenatural en los relatos bíblicos. Bauer creía estar cumpliendo la función básica de la filosofía hegeliana: «desvelar el espíritu como fenómeno» (Bauer, 1835-1836: 904). En su opinión, Strauß no había logrado desvelar la íntima relación entre el espíritu y su aparición: el espíritu debe aparecer, y sólo puede aprehenderse cuando lo hace. Bauer prosigue en el lugar citado: «La crítica [la crítica formulada por Strauß, M. H.] también establece una relación entre el espíritu y su aparición en la historia, pero es un “también” laxo y complementario» (*ibid.*). Lo que Strauß no capta es ese contenido «absoluto» que constituye la «fuerza impulsora» de la generación de fenómenos históricos (*ibid.*). Aquí Bauer expone su programa teológico en pocas palabras: hay que emular la evolución del espíritu divino en la evolución histórica de la revelación.

El teólogo hegeliano Philipp Konrad Marheineke apreciaba mucho a Bauer y le apoyó discretamente cuando en 1836 fundó la revista *Zeitschrift für spekulative Theologie* (Hertz-Eichenrode, 1959: 16), que se decantó por la teología hegeliana más bien conservadora que he descrito. La revista sobrevivió tres años, aunque sólo publicó un total de seis números entre mediados de 1836 y principios de 1838 (*ibid.*: 15 ss.). Según Mehlhausen, cerró por problemas económicos, pues no se llegaron a vender ni cien ejemplares (Mehlhausen, 1999: 191).

Dos años después, Bauer se refería de forma irónica a su papel en aquella época. Tras la muerte de Hegel, escribió, sus discípulos se habían reunido en «el reino de las ideas» y sus «sueños [...] de perfección parecían haberse hecho realidad, cuando el relámpago de la reflexión [*Leben Jesu* de Strauß,

M. H.] rasgó el velo del reino de la bienaventuranza inquietando a los soñadores. Se estaba tan poco preparado para este golpe, que la crítica científica berlinesa [la revista *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, M. H.] encargó la recensión del libro de Strauß a un autor [Bauer, M. H.] que seguía sumido en el bienaventurado sueño y no paraba de hablar de la unidad entre la Idea y la realidad [*Wirklichkeit*] inmediata, o, más bien, del mundo de la conciencia empírica. Soñaba incluso con plasmar su sueño en una revista para sacarlo adelante» (Bauer, 1840a: 2-3).

Cuando habla en tono sarcástico del sueño de la unidad entre la Idea y la realidad inmediata, entre el espíritu y su aparición como fenómeno histórico, recalca Bauer lo que le diferencia tanto de los pietistas como de los ortodoxos conservadores, que querían justificar los relatos bíblicos simplemente porque formaban parte de la tradición y eran la fuente de su fe. También se distancia de Strauß, que remitía a la reconstrucción especulativa de la Idea sin tener en cuenta en absoluto el proceso histórico, cuando Bauer, ya en aquellos primeros años, sostenía que la evolución de la Idea debía desvelarse en la historia misma.

La primera gran obra de Bauer, publicada en 1838, muestra lo que supuso este enfoque en el ámbito de la filosofía de la religión. Nuestro autor publicó *Kritik der Geschichte der Offenbarung* [Crítica a la historia de la revelación], la primera parte de su obra en dos volúmenes *Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien* [La religión del Antiguo Testamento en la evolución histórica de sus principios]. Bauer resumía en una larga introducción la «idea de revelación». Dios se manifiesta en sucesos concretos que los seres humanos, receptores de esa revelación, captan de modo sensorial y traducen a representaciones religiosas. De modo que la revelación no se percibe en un acto unitario, es un proceso histórico y los textos bíblicos expresan las diversas etapas de este paradójico proceso. Bauer aclaraba: «Creer que en las diversas etapas de la revelación Dios se muestra de forma limitada para revelar su meta eterna estaría en contradicción con el ser infinito de Dios» (Bauer, 1838a vol. 1: xxiv). Quería superar esta contradicción con ayuda de un concepto especulativo de religión basado en la filosofía hegeliana. Pensaba demostrar que lo que parecía contradictorio en la evolución histórica de la revelación era un paso necesario para alcanzar un entendimiento religioso pleno. Con esta concepción de lo revelado y de la

historia, Bauer creía estar por encima tanto de «una teología basada exclusivamente en la fe» que sólo pretende conservar «lo positivo» (la revelación y sus contradicciones), como de una crítica que se limita a «mofarse de lo positivo y a destruirlo» (Bauer, 1838a, vol. 2: ix)[\[59\]](#) .

Aunque en su historia de la revelación Bauer había procurado recurrir exclusivamente a la filosofía de la religión de Hegel, empezó a comentar los textos polémicos de Strauß ese mismo año y se dio cuenta, probablemente influido por ellos, de que había que ampliar los fundamentos. Bauer constató: «El maestro de la Escuela ha dejado a su filosofía de la religión en un estado tal que, pese a toda su riqueza, obliga a proseguir su perfeccionamiento interno por medio del Principio» (Bauer, 1838b: 836).

Bauer defendió su propia postura cada vez más enérgicamente. Como editor de la revista *Zeitschrift für spekulative Theologie* había sido moderado, pues esperaba que las diversas corrientes de la teología protestante entendieran que sus respectivos enfoques estaban justificados pero eran limitados, y que las limitaciones podían superarse gracias a la teología especulativa hegeliana. Sin embargo, poco a poco fue recrudeciendo Bauer las disputas con quienes criticaban su postura. En principio formuló sus críticas en recensiones, pero en 1839 publicó un libro dirigido contra Ernst Wilhelm Hengstenberg, el teólogo más influyente de Berlín por aquellos años. El título en sí ya era una provocación: *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums* [Señor Doctor Hengstenberg: cartas críticas sobre la contradicción entre la Ley y los Evangelios]. La forma era igualmente provocadora: el libro constaba de cartas que Bruno Bauer había escrito a su hermano Edgar cuando este le dijo que quería estudiar teología. No era un debate teórico de teología, sino un libro escrito para demostrar a los laicos lo equivocado que estaba Hengstenberg. El principal punto de fricción era la relación existente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Desde su perspectiva histórico-evolutiva, Bauer distinguía claramente entre ambos, pero Hengstenberg creía que el Antiguo Testamento ya contenía muchos elementos cristianos, por lo que, en su opinión, eran dos partes de una misma revelación. Bauer señaló que Hengstenberg defendía una «apologética teológica miope» (Bauer, 1839: 2). Demostraba, sin piedad alguna, que muchas de las interpretaciones cristianas que hacía Hengstenberg del Antiguo Testamento carecían de fundamento, lo que



allanaba el camino a la teoría de la especificidad neotestamentaria. Lo que imperaba en el Antiguo Testamento era la ley mosaica, pero la conciencia de esa ley era una conciencia servil sobre cuya base se había erigido una teocracia y, como bien había señalado Hegel, el cristianismo del Nuevo Testamento era la religión de la libertad.

Bauer tenía muy claro lo que significaba criticar al influyente Hengstenberg, famoso por la inquina con la que combatía a sus adversarios. Escribió: «Sé muy bien que quien ataca al Dr. Hengstenberg, quien osa desviarse lo más mínimo de los planteamientos de este erudito, no es ya que meta la mano en el fuego: ¡se arroja vivo a las llamas!» (*ibid.*: 3).

La obra de Bauer fue un duro ataque a un teólogo reaccionario. Acabó con sus oportunidades de hacer carrera en Berlín, pero no dejaba de ser una crítica que partía de la teología especulativa conservadora desde la que ya había arremetido contra Strauß. De manera que no es cierto, como se ha señalado en ocasiones (p. ej. Pepperle, 1978: 67), que por entonces Bauer ya hubiera adoptado posturas filosófico-religiosas de «izquierdas». De ahí que no sea de extrañar que Arnold Ruge aún metiera a Bauer en el mismo saco que a Göschel y Erdmann en el otoño de 1839.

### *Ateísmo y crítica a los Evangelios (1839-1841)*

Aunque Bauer gozaba del favor del ministro de Cultura Altenstein, ni siquiera este pudo ofrecerle una cátedra en Berlín: hubiera sido una afrenta inasumible para Hengstenberg. De modo que Altenstein recomendó a Bauer que marchara a Bonn, donde una cátedra (asociada) de teología había quedado vacante. Se ofreció a mediar siempre y cuando Bauer mantuviera buenas relaciones con sus colegas de allí, pues quería difundir la filosofía de Hegel y le venía bien que Bauer se colocara en Bonn, donde no había ningún filósofo ni teólogo hegeliano. Entre los teólogos imperaba el espíritu de Schleiermacher, representado sobre todo por *Karl Immanuel Nitzsch* (1787-1868). Tras el semestre de verano de 1839, ese semestre en el que Marx asistió al seminario sobre Isaías impartido por Bauer, este se trasladó a Bonn.

La Facultad de Teología de la Universidad de Bonn tenía que confirmar oficialmente el traslado de Bauer. Allí no querían oponerse a los designios

de Altenstein pero desconfiaban de Bauer, como demuestran las cartas que este escribió a su hermano Edgar (Bauer, 1844a). Sin embargo, en Bonn tuvo tiempo para trabajar. Marheineke le había encargado la preparación de la segunda edición (ampliada) de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel que se publicaría en 1840. Además, Bauer siguió escribiendo sus obras *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes* [Crítica a la historia del Evangelio de Juan] y *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft* [La Iglesia evangélica territorial de Prusia y la ciencia]. En esta última, publicada a principios del verano de 1840, poco después de la muerte de Federico Guillermo III, Bauer defendía vehementemente la idea de que el Estado prusiano no debía dejarse manipular por la jerarquía eclesiástica en la pugna que esta mantenía contra la ciencia. «La locura de la jerarquía, que considera al Estado un verdugo a su servicio, se ha perpetuado hasta hoy en la Iglesia protestante [...]. La nueva ciencia no tendrá más remedio que soportar estos últimos ataques de la jerarquía protestante y realizar con gusto la tarea que le ha encomendado la historia y que sólo ella puede realizar» (Bauer, 1840a: 6). Bauer no esperaba del Estado —es decir, del rey Federico Guillermo IV de Prusia— que se pusiera del lado de la ciencia: bastaba con que se limitara a «contemplar la batalla» (*ibid.*: 7). Pero que la ciencia siempre estaría de parte del Estado.

Con este escrito Bauer recondujo los conflictos del momento a un plano muy básico, al igual que Feuerbach un año antes. En el caso de Feuerbach se trataba de la oposición entre filosofía y religión, y en el de Bauer del conflicto entre la jerarquía eclesiástica y la ciencia. Además, como ya hemos señalado, Bauer acometió al mismo tiempo una crítica de sus propios presupuestos sobre la «unidad entre la Idea y la realidad inmediata». Con esta obra hizo público que se había pasado a la «izquierda», tanto en el ámbito filosófico-religioso como en el sentido político ordinario. Parecía lo propio que fuera Otto Wigand, editor de la mayoría de los Jóvenes Hegelianos, quien publicara el libro. Los Jóvenes Hegelianos recibieron su obra positivamente (cfr. la carta de C. M. Wolf a Ruge fechada el 22 de septiembre de 1840, Hundt, 2010: 587) y Ruge habló de ella laudatoriamente en *Hallische Jahrbücher* (Ruge, 1840b). A finales de 1840, Ruge contactó con Bauer y este empezó a colaborar con los *Jahrbücher* a partir de 1841. Por fin había calado entre los Jóvenes Hegelianos.

A finales del verano de 1840 se publicó la obra de Bauer *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, que fue el preludio de una crítica a la religión cada vez más radical. Bauer no publicó esta crítica al Evangelio de Juan a modo de continuación de su *Kritik der Geschichte der Offenbarung*, una obra en la que no siguió trabajando tras terminar la primera parte sobre el Antiguo Testamento. En el prólogo de su nuevo libro, Bauer explicaba el motivo: «La historia de la conciencia judía, desde la adopción del canon [del Antiguo Testamento, M. H.] hasta la aparición de Jesús [...] sigue siendo terreno inexplorado» (Bauer, 1840a: v). Sin embargo, el motivo real de Bauer para interrumpir la obra que había comenzado no debió ser la falta de material histórico, sino más bien que, como había dejado claro en *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft*, ya no suscribía los presupuestos teóricos (la unidad entre Idea y realidad) de los que había partido en la primera parte de la obra. Años después, Bauer se fijó como meta extraer de los Evangelios el núcleo histórico del relato de Jesús y eliminar lo que sólo eran añadidos posteriores. Su método se parecía bastante al método crítico-textual utilizado por David Friedrich Strauß que no había calado hasta entonces.

Bauer inició su análisis por el Evangelio de Juan, que es algo diferente a los otros tres por su estilo y contenido. Las conclusiones del libro fueron demoledoras para la apologética del momento. Tras estudiar las indicaciones que da Juan de lugares, fechas y relaciones lógicas (o no tan lógicas), Bauer llegó a la conclusión de que el cuarto evangelista no daba testimonio de observaciones propias o ajenas, sino que ofrecía una reflexión posterior sobre los sucesos. Se trataba, a su juicio, de «una reflexión débil pero tan prolífica como una enredadera que, aunque no es capaz de formar un árbol, recubre totalmente su tronco» (*ibid.*: 101). Bauer llegaba a la conclusión de que el Evangelio de Juan no era un informe histórico sino «la libre creación artística del evangelista»<sup>[60]</sup>. En sus observaciones finales, sostenía: «No hemos encontrado un átomo que haya escapado a la labor de reflexión del cuarto evangelista» (Bauer, 1840b: 405). Lo que quería decir es que este Evangelio no era la fuente de una revelación histórica, sino más bien la reelaboración literaria de una revelación que se daba por sentada. En un inciso provisional titulado «Interludio», afirma Bauer: «La apologética suscrita hasta ahora sólo ha podido florecer porque el panorama histórico era pobre [...] así, en nuestros días, hemos entrado en un proceso en el que

la autoconciencia del espíritu absoluto cerrará y llevará a su plenitud el recuerdo de su revelación histórica»; e incide en que la crítica era el «mero estar consigo misma de la autoconciencia cristiana, que también desea estar consigo misma de forma finita en lo dado, lo positivo y sobre todo en los datos aportados por los Evangelios» (*ibid.*: 183), lo que es formalmente correcto. Sin embargo, el alcance de esta aseveración depende de lo que quepa decir sobre la «revelación histórica» o sobre «los datos evangélicos»: con el Evangelio de Juan en la mano, nada.

No cabe duda de que cuando escribió su libro sobre el Evangelio de Juan, entre 1839 y 1840, Bauer había modificado radicalmente sus ideas sobre teología y religión. Lo sabemos por unas cartas que envió a Edgar y publicó en 1844. No conservamos las epístolas originales, por lo que es posible que Bauer las modificara para darles más fuerza<sup>[61]</sup>. Lo que dice en ellas es plausible, encaja bien con lo que manifestó poco después en cartas enviadas a Marx, pero escandalizó a la censura. No forman parte, pues, de la recopilación de Bauer (1844a), quien pudo posteriormente publicar los pasajes censurados en la revista que editaba, la *Allgemeine Literatur Zeitung*, aunque para ello hubo de esperar hasta el fin de un proceso judicial que él mismo había incoado (Bauer, 1844b).

En una carta del 29 de diciembre de 1839, Edgar había comunicado a Bruno su decisión de dejar la teología y dedicarse a la historia. Alegaba como motivo: «Es imposible que llegue a ser un buen teólogo cuando he perdido la fe» (Bauer, 1844b: 40). En su respuesta del 5 de enero de 1840, Bauer felicita a su hermano por haberse librado de esa «furia» que es la teología y le explica por qué él sigue trabajando en el ámbito teológico: «Ya estoy metido en ello y la disputa se ha apoderado de mí, ha calado tan hondo que no puedo renunciar a ella. Soy uno con la teología, nos hemos fusionado y todo lo que le hago me lo hago a mí mismo, es decir, elimino la inmundicia poniendo orden en la teología. ¡Cuando acabe estaré limpio!» (Bauer 1844b: 41)<sup>[62]</sup>.

A Bruno Bauer no le interesaba sólo la crítica a la teología sino asimismo la cuestión de la fe. El 20 de enero de 1840 escribió a Edgar sobre una carta de su padre que había recibido. El padre mencionaba una pelea con Edgar en la que este, supuestamente, había dicho: «Bruno tampoco cree en nada», lo que Bruno mismo no niega (Bauer, 1844a: 31). Por lo visto, no se había limitado a criticar la teología desde un punto de vista radical: se había

hecho ateo. Como esto no parecía ser una novedad para Edgar, cabe suponer que Bruno había hablado con él unos meses antes. En todo caso, como la renuncia a la fe del creyente puede ser un proceso largo, el otoño de 1839 sería el punto de llegada de toda una evolución. Bauer debió hacerse ateo en enero de 1840. Esta precisión temporal es importante porque deja claro que su giro hacia el ateísmo fue anterior a su crítica a los Evangelios e independiente de ella. En la literatura especializada no siempre se hace esta precisión y a veces se afirma que el ateísmo de Bauer fue consecuencia de su estudio de los Evangelios (por ejemplo, Lehmkuhler, 2010: 55). Y, viceversa, la crítica a los Evangelios tampoco fue consecuencia del ateísmo de Bauer, pues cualquiera puede preguntarse válidamente, al margen de la fe, si las conclusiones a las que se llega en los textos de los Evangelios se basan en el Jesús histórico o no.

Tras un año en Bonn sin plaza fija, la situación financiera de Bauer (que nunca había sido muy boyante, ni siquiera en Berlín) se volvió muy precaria, de manera que preguntó en el Ministerio de Cultura por su cátedra. Altenstein había muerto en mayo de 1840 y el director en funciones del ministerio, *Adalbert von Ladenberg* (1798-1855), quería a Bauer en la cátedra vacante. Pero en un informe enviado al nuevo ministro de Cultura Eichhorn, la Facultad se pronunciaba en contra de la contratación de Bauer y optaba por *Gottfried Kinkel* (1815-1882), que por entonces también era profesor no numerario en Bonn[63]. Eichhorn, a quien Bauer fue a ver personalmente en el otoño de 1840, le recomendó que se quedara en Berlín y escribiera una obra (neutra) sobre la historia de la Iglesia. Le ofreció una subvención del Ministerio de Cultura para hacerlo, pero Bruno Bauer quería dedicarse a la enseñanza y volvió a Bonn.

Bauer nunca publicó una historia «neutra» de la Iglesia, ya que quería averiguar qué se podía decir con certeza sobre el Jesús histórico y su mensaje. De manera que se volcó en los tres Evangelios restantes, el de Mateo, el de Marcos y el de Lucas, los «sinópticos», que deben su nombre a los «cuadros sinópticos», elaborados a partir del siglo XVIII para registrar las coincidencias y diferencias entre unos textos que se solapan en muchos puntos[64]. En la primavera de 1841 se publicó el primer volumen de *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* [Crítica a la historia evangélica de los sinópticos].

También en este caso, las investigaciones de Bauer le llevaron a la conclusión de que los Evangelios no se basaban en el conocimiento directo del Jesús histórico. Afirmó que eran producto de la «autoconciencia» [*Selbstbewußtseyn*] de los evangelistas. Bauer ya había recurrido a ese concepto en su crítica al Evangelio de Juan, pero se esforzó por aclararlo más: «En este acto creativo, la autoconciencia no se comporta como un Yo aislado. No crea y da forma desde una subjetividad directa [...]. La autoconciencia [...] está en tensión con una sustancia [léase: el espíritu de la comunidad, M. H.] que la hace fructificar y la impulsa a la acción...» (Bauer, 1841a: 69). En el transcurso de su argumentación hallamos más precisiones. Los portadores de la autoconciencia son los individuos, pero sólo cuando «ya no son un punto de individualidad exclusiva porque llevan en sí la certeza de lo común». Resumiendo, la autoconciencia «no es un único Yo sino la comunidad que eleva al Yo por encima [...] de su inmediatez» (Bauer, 1841a: 221).

Este concepto de autoconciencia distancia claramente a Bauer de Hegel y del concepto de autoconciencia que este último había definido en el marco de su análisis del espíritu subjetivo: en la autoconciencia, el yo [*das Selbst*] se relaciona consigo mismo al relacionarse con otro yo»[\[65\]](#) (cfr. Hegel, 1830: 226). A lo largo del año 1841, Bauer fue ampliando el concepto de autoconciencia que luego sería esencial para su *Trompeta del Juicio Final* (Bauer, 1841b).

No seguiré la evolución de Bauer en este capítulo porque lo que me interesa es su posible influencia en la tesis doctoral de Marx. Este último debió conocer en todo caso el uso que había hecho Bauer del concepto de autoconciencia en su crítica a los evangelios sinópticos. Aunque desconocemos si Marx recibió un ejemplar del libro, podemos asumir que hablaría de él con Bauer en el otoño de 1840, cuando este pasó unas semanas en Berlín.

### *Evolución y estudios filosófico-religiosos del joven Marx*

La redacción final de alemán escrita por Marx en 1835, a los diecisiete años, demuestra que entonces aún creía en Dios (cfr. capítulo I.7). Del prólogo de su tesis doctoral, redactado en marzo de 1841, se desprende en

cambio claramente que a lo largo de aquellos años había ido adoptando posturas ateístas. Para Marx, «el principal santo y mártir del calendario filosófico» era Prometeo, protagonista de la obra de Esquilo del mismo nombre, cuya famosa frase cita: «En una palabra, odio a todos y cada uno de los dioses» (MEGA, I/1: 14-15; MEW, 40: 262-263).

No sabemos exactamente cuándo se hizo ateo Marx, pero sospechamos que debió tener una crisis de fe poco después de acabar el bachillerato. Esto se desprende de una carta que le escribió su padre el 18 de noviembre de 1835 (entre corchetes se señalan lugares donde se han perdido partes del texto debido al deterioro del papel): «No me cabe la menor duda de que seguirás siendo una persona de moral elevada. Sin embargo, la fe pura en Dios es una buena palanca para la moral. Sabes que no soy un fanático, pero antes o después esa fe acaba siendo una auténtica [neces]idad, porque hay momentos en la vida en los que hasta quien niega a Dios se ve arrastrado [invol]untariamente a la adoración del Altísimo. Es algo común [...] lo que creían Newton, Locke y Leibniz puede ser [...] aceptado por todo el mundo» (MEGA, III/1: 291; MEW, 40: 617). Este párrafo no guarda relación con el anterior, de manera que debe ser la respuesta a una carta de Marx que se ha perdido, en la que debió hablarle de sus dudas de fe.

No hemos hallado documentos de los años siguientes en los que Marx se exprese abiertamente sobre su fe en Dios, aunque de sus poesías de los años 1836-1837 cabe deducir que la había perdido. De hecho, es lo que le diferencia más claramente del Romanticismo tardío con su «conversión» al cristianismo. En ninguno de sus poemas habla Marx de ser recibido en la gloria de Dios ni del consuelo que depara la fe. Todo lo contrario: ya en el primer cuaderno de poemas que envió a Jenny en la Navidad de 1836, habla de dudas y de una falta de esperanza que la fe en Dios no consigue paliar. En el poema *Das bleiche Mädchen* [La doncella pálida], la protagonista a la que se alude en el título se enamora de un caballero que pasa y ni siquiera la ve. La fe no consigue evitar que se hunda en la desesperación. Antes de suicidarse, explica:

Me han robado el cielo,  
estoy perdida;  
mi espíritu, que creía en Dios,  
está condenado al infierno

[So ist der Himmel geraubt, / so bin ich verloren, / Der Geist, der an Gott geglaubt, / ist der Hölle erkoren (MEGA, I/1: 495)]

Se dicen cosas similares en *Der Wilden Brautgesang* [Canción rebelde de novia], que trata de una chica que no desea casarse con la pareja que le ha buscado su familia porque tiene miedo:

Encadenada estoy  
por siempre al hombre rudo;  
ningún dios indulgente me salvará jamás  
de la esclavitud y el destierro

[Und ich bin angekettet, / Für stets dem rauhen Mann, / Kein Gott mich mild errettet, / Aus Sklaverei und Bann (MEGA, I/1: 507)]

Sin embargo, cuando finalmente, rota por dentro, consiente en el matrimonio, declama en los últimos versos:

El monte se alza orgulloso,  
el cielo ríe luminoso,  
libre del anhelo humano  
en su tranquilo esplendor.

Estallan los brotes,  
nace la flor,  
no ha pasado nada grande,  
un alma abraza la muerte,  
un corazón mudo se marchita.

[Und die Berge stolz sich lehnen, / Und der Himmel golden lacht, / Denn er kennt nicht Menschensehnen, / freut sich ruhig seiner Pracht. // Knospen schwellen, Blüthen prangen, / Denn nichts Grosses ist geschehn; / Eine Seele Todtumfangen, / Und ein Herz muß stumm vergehn. (MEGA, I/1: 510)]

El mensaje es que no hay que esperar de un Dios consuelo ni redención. En el segundo cuadernillo este tono se agudiza, y en el *Lied an die Sterne* [Canto a las estrellas] hallamos la siguiente estrofa:

Ardéis eternamente  
en el sereno éter,  
los dioses nunca arrojan



ascuas en vuestro seno.

[Doch ach! ihr glüht nur immer, / In ruh'gem Aetherschein, / Und Götter werfen  
nimmer, / Die Gluth in euch hinein. (MEGA I/1; 529)]

Dios no debe formar parte del mundo ni siquiera metafóricamente. En *Des Verzweifelnden Gebet* [Oración desesperada], se habla de la terca sublevación contra una divinidad «que me lo ha arrebatado todo» (MEGA I/1: 640). Dios aparece aquí como un adversario contra el que hay que luchar.

En *Weltgericht* [El juicio final] (subtitulado *Scherz*, «una broma») se mofa de la idea de una vida tras la muerte.

¡Ay, la vida de los muertos!,  
siempre cantando aleluyas;  
tengo los pelos de punta  
y mi alma siente miedo

[Ach! vor jenem Todtenleben, / Vor der Heil'gen Preißgesang, / Muß mein Haar  
sich sträubend beben, / Ist mir in der Seele bang (MEGA I/1: 641)]

¿Por qué le da tanto miedo la vida después de la muerte? Porque es muy aburrida:

Alabar al Dios eterno  
aleluyas a perpetuidad  
nunca es loa en demasía,  
ya no hay gozo ni dolor.

[Soll'n wir Gott, den ew'gen loben, / Hallelujah ewig schrein, / Haben nie genug  
erhoben, / Kennen nicht mehr Lust und Pein. (MEGA I/1: 642)]

En el fragmento de novela *Escorpión y Félix*, Marx se mofa asimismo de cuestiones básicas del cristianismo como la Santísima Trinidad (MEGA, I/1: 700).

Estos poemas, compuestos antes de abril de 1837, dejan muy claro que Marx ya no cree en esa divinidad que, según la redacción de alemán de su examen final de bachillerato: «nunca deja al mundo sin guía, pues habla en voz queda pero segura» (MEGA, I/1: 454; MEW, 40: 591). En su diálogo perdido, *Kleanthes*, que describe en la carta a su padre, Marx debió

experimentar con una idea panteísta propia del joven Schelling. No concibe a Dios como persona sino como el alma impersonal del mundo llamada a evolucionar de forma «filosófico-dialéctica» (MEGA, III/1: 16; MEW, 40: 9, cfr. *supra*, capítulo II.4). No sabemos cuán fuertes fueron estas convicciones panteístas de Marx ni durante cuánto tiempo las defendió.

Los padres de Marx se habían convertido al protestantismo, pero nada indica que desarrollaran una estrecha relación con la fe cristiana en general ni con el protestantismo en particular. Como se desprende de una carta de Heinrich Marx, ya citada, el padre defendía una fe más bien deísta, pero se había hecho protestante para poder ejercer como abogado. De ahí que sea bastante probable que el joven Marx no viviera una relación emocional con el protestantismo ni en su familia ni en la comunidad. Probablemente le resultara bastante más fácil que al joven Friedrich Engels prescindir de las ideas cristianas[66] .

Aunque Bauer y Marx se hicieron ateos, no dejaron de ocuparse de cuestiones filosófico-religiosas. En el caso de Bauer es algo sabido, pero lo que suele ignorarse es que, entre 1838 y 1841, Marx preparó varios escritos de temática filosófico-religiosa. Como no prosperaron, hoy se piensa que Marx no trabajó en este ámbito, pero lo cierto es que debió dedicarle mucho tiempo. Explica, además, que asistiera al seminario de Bauer sobre Isaías en el semestre de verano de 1839, un paso que denota su interés por este tipo de cuestiones, que, por entonces, tenían fuertes connotaciones políticas.

Podemos deducir los planes de publicación de los trabajos filosófico-religiosos de Marx con ayuda de las cartas que Bauer le envió desde Bonn, aunque no tengamos sus respuestas[67] . En la carta del 1 de marzo de 1840 Bauer pregunta: «¿Qué tal llevas tu farsa? *Fischer vapulans?* [¿vapuleas a Fischer?, M. H.]» (MEGA; III/1: 341). Al parecer se refiere al teísta especulativo *Karl Philipp Fischer* (1807-1885), que había publicado en 1839 *Die Idee der Gottheit* [La idea de la divinidad], en la que defendía la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma en contra del panteísmo adscrito a Hegel. Bauer menciona, en su carta del 11 de diciembre de 1839, las «elucubraciones lógicas [trabajando hasta altas horas de la noche, una metáfora que describe su estudio intensivo, M. H.]» de Marx (MEGA, III/1: 336). Como los teístas especulativos se adherían a la lógica hegeliana, pero defendían una teología propia sin rastros de filosofía, cualquier crítica contra ellos debía basarse en una excelente comprensión de la *Lógica*.

En la carta de Bauer del 30 de marzo de 1840 se habla asimismo de dos de los proyectos de Marx. Por un lado, está «la recensión de la Fil. de la Rel.» (MEGA, III/1: 343), alusión a una reseña sobre la segunda edición de las *Lecciones de la filosofía de la religión* de Hegel, una edición en la que Bauer había invertido muchas horas de trabajo. Por otro lado, Bauer, que creía que Marx sería docente de filosofía en Bonn tras la lectura de su tesis doctoral, escribe: «Si este invierno no te apetece leer sobre el *hermesianismo* lo haré yo. No te lo tengo que repetir porque se sobreentiende: deberías leer sobre ello, porque ya hace tiempo dijiste algunas palabras al respecto: causarás sensación» (MEGA; III/1: 344). *Georg Hermes* (1775-1831), teólogo católico de la Universidad de Bonn, había intentado conciliar la Ilustración y la dogmática católica. El Gobierno de Prusia dio su apoyo al hermesianismo, aunque el papa Gregorio IX había incluido los escritos de Hermes en el índice de libros prohibidos por la Iglesia en 1835. Antes incluso de la polémica sobre los matrimonios mixtos, el arzobispo de Colonia Droste zu Vischering había prohibido a los estudiantes de teología católicos asistir a clases de hermesianismo. El hecho de que un estudio de Marx sobre este asunto fuera a provocar «gran sensación» sólo puede significar que pensaba criticar a fondo esta teoría vista con simpatía en la Prusia protestante.

Marx pensaba publicar un libro sobre el hermesianismo y había pedido a Bruno Bauer que negociara el contrato con un editor de Bonn. El 25 de julio de 1840, Bauer le contestó que no podía usar la carta que Karl le había enviado para el editor porque el tono no era el correcto: «¡Así puedes escribirle a tu lavandera, pero no a un editor a quien te quieres ganar!» (MEGA, III/1: 349). Bauer encontró a otro editor interesado en el libro con la ayuda de un docente amigo, pero no sabemos si al final se llegó a firmar un contrato de edición. Marx debió trabajar en este proyecto por lo menos hasta 1841. El 23 de febrero de 1841 Eduard Meyen menciona, en una carta a Ruge, que Marx quería «escribir un artículo sobre Hermes» y por eso no podía colaborar con *Hallische Jahrbücher* por el momento (Hundt, 2010a: 693). A principios de 1841 Marx pensó asimismo en escribir una crítica a Feuerbach (carta de Bauer del 12 de abril de 1841, MEGA, III/1: 358), pero la única obra de ese autor que podía ser objeto de crítica aquel año era el artículo publicado en 1839 bajo el título «Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten

Vorwurf der Unchristlichkeit» [«Sobre filosofía y cristianismo en relación con el reproche, vertido contra la filosofía hegeliana, de ser no cristiana»].

En 1842, Marx anunció en diversas cartas a Arnold Ruge que estaba trabajando en un estudio sobre «arte y religión» con el que pensaba contribuir a la continuación de la *Trompeta* de Bauer (carta de Marx a Ruge del 5 de marzo de 1842, MEGA, III/1: 22; MEW, 27: 397). Añade que, como era muy largo, había decidido publicarlo aparte. Constata que las páginas se van apilando y comunica a Ruge en una carta del 20 de marzo de 1842: «En el tratado no tengo más remedio que hablar de la naturaleza de la religión, un tema en el que choco con Feuerbach, aunque la colisión no afecta al Principio sino a su versión de él. En cualquier caso, la religión no sale ganando» (MEGA; III/1: 25; MEW, 27: 401).

De manera que, entre principios de 1840 y la primavera de 1842, Marx pensaba publicar al menos cinco trabajos relacionados con asuntos filosófico-religiosos. No publicó ninguno de los cinco y desconocemos cuánto avanzó en su tarea porque no tenemos los manuscritos originales. El único análisis filosófico-religioso que llegó a publicar fue un breve artículo que apareció en la revista *Deutsche Jahrbücher* en noviembre de 1842. En él, Marx defendía la obra de Bruno Bauer sobre los Evangelios sinópticos de los ataques del filólogo *Otto Friedrich Gruppe* (1804-1876), un antiguo colaborador de *Hallische Jahrbücher* que se había vuelto reaccionario. Seguramente también habló por encima de cuestiones religioso-filosóficas en un artículo sobre la Disputa de la Iglesia de Colonia publicado en el periódico *Rheinische Zeitung* que la censura dejó irreconocible. Marx comentó a Arnold Ruge en una carta del 9 de julio de 1842: «He demostrado en el artículo que los defensores del Estado adoptan el punto de vista de la Iglesia, y los de la Iglesia, el del Estado» (MEGA, III/1: 28; MEW, 27: 405).

El hecho de que no se publicaran los estudios filosófico-religiosos de Marx no significa que no tuvieran repercusión. En sus obras completas, incluido *El capital*, hay muchas referencias a la Biblia y a cuestiones teológicas<sup>[68]</sup>. La familiaridad de Marx con estos temas no era sólo fruto de una cultura general que, en el siglo XIX, era mucho más religiosa que hoy. Sus conocimientos probablemente se debieran a los estudios sobre cuestiones filosófico-religiosas que realizó entre 1838 y 1842.

## *La amistad entre Marx y Bauer*

Entre 1837 y 1842 Bruno Bauer fue el amigo más íntimo de Marx, y viceversa. Probablemente Marx fuera una de las personas más importantes en su vida junto a su hermano Edgar. Las cartas de Bauer nos permiten vislumbrar el lado emotivo de la relación. Ya he citado una que envió a Marx en abril de 1841, en la que constataba que en Bonn nunca se había reído tanto «como en Berlín, cuando iba contigo por la calle» (MEGA, III/1: 356). La carta previa, enviada el 31 de marzo de 1841, empezaba con la frase de Bauer: «Si fuera por mí, ya hace tiempo que habría escrito a tu novia» (*ibid.*: 354). Por lo visto Marx le había pedido que escribiera a Jenny y le reprochaba que aún no lo hubiera hecho. Parece que Karl quería poner en contacto a las dos personas más importantes de su vida en aquellos años. A otros conocidos también les había llamado la atención la íntima amistad existente entre Bauer y Marx. Eduard Meyen describió a Marx como «el amigo íntimo de Bauer» (carta a Ruge del 14 de enero de 1841, Hundt, 2010: 654).

En 1841 Bauer y Marx tenían planes para publicar juntos e incluso para editar una revista entre los dos (cfr. *infra*). Además, Marx pensaba volver a Bonn en cuanto leyera la tesis doctoral y habilitarse allí para poder dedicarse a la docencia con Bauer y hacer frente juntos a los reaccionarios en política y teología. En la primera carta de Bauer a Marx que conservamos (carta del 11 de diciembre de 1839), se afirma: «Haz lo necesario para poder empezar la docencia en verano» (MEGA, III/1: 335), es decir, Bauer esperaba que Marx pudiera dar clases en Bonn en el semestre de verano de 1840, pero a Marx le quedaba mucho trabajo por delante para terminar su tesis doctoral. En una carta del 1 de marzo de 1840, leemos: «Deja las vacilaciones, abandona tu indolencia en la confección de ese sinsentido y cumple con la farsa del examen. Si estuvieras aquí y pudiéramos comentar más cosas de las que caben en este papel...» (*ibid.*: 341). Las cartas siguientes son del mismo tenor.

En el fondo, esta urgencia por parte de Bauer se debía a que creía que el choque entre la ciencia y la Iglesia provocaría una crisis social y política de dimensiones históricas. El 1 de marzo escribió: «Los tiempos son cada vez más terribles y hermosos. [...] Por todas partes surge una oposición decidida, y el sistema policial chino que intenta maquillarla en vano lo

único que hace es reforzarla. La filosofía, que se ha emancipado de esa opresión china[69] , dirigirá la lucha mientras el Estado, cegado, pierde el control» (*ibid.*: 341). El 5 de abril de 1840 Bauer comunicó a Marx: «La catástrofe será terrible, muy honda, y me atrevería a decir que mayor y más tremenda que aquella que introdujo el cristianismo en el mundo. [...] Lo que se nos viene encima es tan cierto que no debemos olvidarlo ni por un momento. [...] Los enemigos se han acercado tanto, que cada golpe puede ser decisivo» (*ibid.*: 346).

Sería interesante poder comprobar cómo reaccionó Marx ante las esperanzas de su amigo. No parece haberle llevado la contraria, porque Bauer no intenta convencer a un Marx dubitativo en sus cartas[70] . En la lucha que se avecina quiere tener a su lado a Karl, su más fiel compañero. «Cuando vengas a Bonn», escribe Bauer el 31 de marzo de 1841, «este pequeño nido se convertirá rápidamente en objeto de la atención general y podremos provocar una crisis en los momentos más relevantes» (*ibid.*: 354).

¿Qué es lo que gustaba tanto a Marx y a Bauer del otro, hasta el punto de que llegaron a entablar una estrecha amistad? Ambos gozaban de un agudo entendimiento, tenían una enorme capacidad de lectura y a los dos les interesaba enormemente la evolución política y espiritual de su tiempo. Pero eso no era todo. Bauer era muy coherente con sus propias ideas. No le asustaban las consecuencias teóricas o políticas de sus actos, como demuestra su crítica a Hengstenberg. Al joven Marx, cuyos «firmes principios» menciona su padre (*ibid.* : 300), esto probablemente le impresionara mucho. Es posible que madurara algunos aspectos de su forma de entender la crítica durante sus años de amistad con Bruno Bauer; en cualquier caso, Marx se siguió ateniendo a ellos incluso cuando rompieron su amistad a finales de 1842. En 1844 Marx escribió, en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, que defendía «una crítica sin miramientos a todo lo existente. Una crítica que no debe temer a los resultados que arroja ni a los conflictos con los poderes existentes» (MEGA, I/2: 487; MEW, 1: 344). Más de treinta años después, cuando Engels le propuso fundar una revista científica socialista con ayuda de personas en las que no confiaba, Marx afirmó: «La implacabilidad, primera condición de toda crítica, sería imposible en esa compañía» (carta a Friedrich Engels, 18 de julio de 1877, MEW, 34: 48).

El joven Marx también tenía algo que ofrecer. Como hemos señalado, es probable que adoptara posturas ateístas bastante pronto, lo que podría explicar por qué lo aceptaron tan rápidamente en el club de doctores, cuyos miembros (por lo que sabemos) eran bastante mayores que él y tenían más conocimientos filosóficos. Seguramente les impresionó su rápido entendimiento y su capacidad de lectura, pero, como se desprende de la carta enviada por Köppen a Marx el 3 de junio de 1841 que citábamos al inicio del presente capítulo, quizá se integró enseguida como alguien de quien también podían aprender gracias a la soltura con la que defendía posturas ateas. El resto de los miembros del club procedían de familias protestantes y no sólo Bauer, también Köppen y Rutenberg habían empezado estudiando teología. Al contrario que Marx, todos tenían fuertes raíces en el mundo de la fe cristiano-protestante y, a quien experimenta un vínculo tan fuerte, perder la fe no le plantea sólo un problema intelectual sino, asimismo, emocional. El joven Marx probablemente no tuvo problemas emocionales al abandonar la fe, y sus poemas nos hacen sospechar que en los debates del club debió ser bastante irrespetuoso con la teología y la religión.

Cuando Marx dio con el club de doctores en el verano de 1837, hacía exactamente un año y medio que Bruno Bauer había defendido hasta la concepción inmaculada de Jesús y seguía editando una revista de teología conservadora. Es poco probable que Bauer ya fuera ateo por entonces, de manera que no puede haber sido él quien llevara a Marx al ateísmo, como señala, por ejemplo, McLellan (1987: 9). Podría haber sido al revés, quizá fue Marx quien volvió ateo a su amigo Bauer en los años 1838 y 1839. Tal vez se limitó a reforzar sus convicciones ateas, lo que encajaría bien con la conclusión de que Bauer ya había perdido la fe antes de acometer su crítica a los Evangelios.

En 1840-1841 Bauer y Marx planearon incluso editar una revista juntos. Hallamos la primera mención a esa revista en una carta de Bauer a Marx del 28 de marzo de 1841. Debían haber hablado del asunto, quizá durante la visita de Bauer a Berlín en el otoño de 1840. En su carta, Bauer habla de la revista como si ya fuera un proyecto: «Este verano tenemos que sacar la revista [...]. No se puede esperar más. Las bobadas de Berlín [se refiere a los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, M. H.] y la languidez de *Hallische Jahrbücher* [...] están a la orden del día. [...] El terrorismo de la

auténtica teoría debe limpiar el campo» (MEGA, III/1: 353). Muy pocos podían gestar esa «auténtica teoría» y Bauer lo sabía: «sólo podemos dar entrada a unos pocos colaboradores», afirma (*ibid.*) [71] .

En las cartas de Bauer no se habla del título de la revista, pero Ruge lo menciona en una carta del 8 de septiembre de 1841 dirigida a Adolf Stahr: «Va a ser la revista del ateísmo (explícitamente)» (Hundt, 2010a: 826). Un reportaje publicado en el periódico *Mannheimer Abendzeitung* el 28 de febrero de 1843 confirma que no se trataba de una mera descripción de Ruge, sino que era el título que pensaban ponerle a la revista. Según el reportaje: «El Dr. Marx [...] es amigo de Bruno Bauer y quiso editar con él una revista de filosofía y teología en Bonn, cuyo nombre iba a ser *Archiv des Atheismus* y estaba en la línea de la crítica de Bauer a los Evangelios» (citado en MEGA, III/1: 751). Esta revista no se fundó nunca. *Georg Jung* (1814-1886), cofundador de la *Rheinische Zeitung*, describió lo que se esperaba de ella en una carta enviada a Arnold Ruge del 18 de octubre de 1841: «El Dr. Marx, el Dr. Bauer y L. Feuerbach se han asociado para editar una revista de cuestiones filosóficas y religiosas. ¡Que todos los ángeles del viejo Dios se reúnan en torno a Él y que tenga piedad de sí mismo, pues estos tres seguro que lo sacan del cielo y hasta lo someten a juicio! Marx considera a la religión cristiana una de las más inmorales y es una de las mejores cabezas que conozco, aunque sea un revolucionario radical» (Hundt, 2010a: 852).

## 6. Los proyectos asociados a la tesis doctoral de Marx

Una tesis doctoral en medicina o ciencias suele ser hoy un trabajo relativamente breve en el que se analiza un problema específico muy delimitado. Pero, en el caso de las ciencias humanas y sociales, las cosas son muy distintas. Las tesis suelen ser bastante voluminosas y bien puede suceder que no pierdan interés en diez o veinte años, ya que, en ocasiones, constituyen una aportación valiosa a los debates que se libran en los distintos campos de investigación. No siempre ha sido así. Sólo desde finales de la década de 1950 suelen los alumnos de doctorado contar con un título universitario cuya obtención les ha requerido trabajos escritos, por lo que el número y la calidad de las tesis aumentaron considerablemente a



partir de entonces. Hasta la década de 1950, pues, uno podía doctorarse en ciencias humanas o sociales con un trabajo no muy largo vinculado a un problema concreto. Las tesis doctorales de muchos de los eruditos más famosos del siglo XIX suelen ser lo menos interesante de su obra. De manera que se entiende perfectamente el consejo que Bauer dio a Marx: acabar de una vez con esa «farsa». En la primera mitad del siglo XIX sobre todo, tras tres o cuatro años de estudio se apañaba una tesis doctoral en un par de meses. La labor científica, autónoma, no empezaba con la tesis sino después.

Si tenemos en cuenta estas circunstancias, no parece en absoluto justificado que Marx, tras tres años y medio de estudio, necesitara tanto tiempo para elaborar una tesis sobre «la diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro». Los primeros extractos suyos que conservamos sobre este tema son de principios de 1839, pero Marx no leyó la tesis hasta dos años después: en abril de 1841. Puede que se debiera el hecho de que en aquellos años no se ocupó sólo de la tesis. Como mencioné en el epígrafe anterior, siempre estaba liado escribiendo sobre temas filosófico-religiosos, porque quería publicar artículos e incluso un libro (sobre el hermesianismo). También es posible que Marx trabajara en su tesis más de lo habitual en su época. Aunque no se posicionó en todos los puntos que le interesaban, su tesis de 1841 ofrece una amplia panorámica de las posturas filosóficas que había ido adoptando en los cuatro años transcurridos desde su giro hacia la filosofía hegeliana en 1837[72].

### *¿Por qué Epicuro?*

Gracias a una carta de la madre de Marx (MEGA, III/1: 334), sabemos que en octubre de 1838 le mandó dinero para pagar las tasas que le permitirían leer su tesis doctoral. Probablemente usara ese dinero para mantenerse, pero en aquella época Marx ya debía tener planes concretos para su tesis. Los primeros extractos que escribió en sus «Cuadernos sobre filosofía epicúrea» datan de 1839, y en la primavera de 1840 había rellenado siete de esos cuadernos. Probablemente se decidiera por Epicuro como tema de tesis a finales de 1838. No sabemos cuándo ocurrió exactamente ni tampoco por qué eligió Marx la filosofía epicúrea como

tema, no conservamos ninguna afirmación suya al respecto. Sin embargo, como veremos enseguida, la elección del tema no resulta demasiado sorprendente.

Las ideas de Marx sobre la historia de la filosofía denotan la influencia de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* que Hegel había publicado entre 1833 y 1836. En la introducción a su tesis hace referencia Marx al hecho de que, en su opinión, había sido el «admirable y atrevido gran plan de Hegel» el que había permitido «datar la historia de la filosofía» (MEGA, I/1: 14; MEW, 40: 261). Hegel no concebía la historia de la filosofía como una sucesión de teorías más o menos arbitraria. Había intentado desvelar su relación interna, y explicaba: «La sucesión histórica de sistemas filosóficos coincide con la sucesión lógica de las concreciones conceptuales de la Idea. Afirmo que, si eliminamos todo aquello de lo que se revisten los conceptos básicos de los sistemas surgidos en la historia de la filosofía –su forma externa, su aplicación a lo concreto, etcétera–, hallaremos las diversas etapas de concreción de la Idea en la evolución de los conceptos lógicos que la definen» (HW, 18: 49)[\[73\]](#). Sin embargo, esto, que en principio parece apuntar a un paralelismo entre la evolución histórico-filosófica y la lógico-conceptual, se matiza inmediatamente, pues «hay que saber reconocer los conceptos puros en su forma histórica. Además, conviene distinguir en un aspecto entre la secuencia temporal de la historia y el orden de los conceptos, aunque demostrar más detalladamente cuál es este aspecto nos alejaría demasiado de nuestra meta» (*ibid.*) [\[74\]](#). Lo que Hegel quería era concebir los sistemas filosóficos en un plano categorial común y general. Para él, las filosofías postaristotélicas de estoicos, escépticos y epicúreos eran filosofías de la «autoconciencia» que «pretenden hacer realidad la libertad de esa autoconciencia por medio del pensamiento» (HW, 19: 401).

Las tres corrientes filosóficas mencionadas habían surgido en tiempos de la decadencia de la polis griega. En el gigantesco imperio conquistado por *Alejandro Magno* (356-323 a.C.) y en los también enormes reinos en los que se fragmentó, el estrecho mundo de la polis ya no era el ombligo del pensamiento griego. La idea de que los ciudadanos (varones) libres pudieran decidir el destino político de su comunidad era cosa del pasado. Los filósofos se interesaban cada vez más por cómo lidiaba el individuo con su vida, y en ese ámbito estoicos, epicúreos y escépticos eran de utilidad. Estamos ante un buen ejemplo de lo que quería decir Hegel en la

introducción de la *Filosofía del derecho* cuando afirmaba: «La filosofía [es] su época captada en ideas» (HW, 7: 26).

La afirmación de Hegel de que estas escuelas habían desarrollado «filosofías de la autoconciencia» era toda una revalorización frente a lo que opinaban de ellas los historiadores de la filosofía de la época, que sólo detectaban en estos sistemas de pensamiento eclecticismo y decadencia. Debió llamar la atención de los Jóvenes Hegelianos, pues el concepto de autoconciencia desempeñaba un papel fundamental en los debates sobre la filosofía de la religión de Hegel. Para Bruno Bauer, con quien Marx intercambiaba abundante información, este concepto adquirió gran relevancia en 1840-1841. En su libro sobre Federico el Grande, dedicado a Marx, Friedrich Köppen también hablaba del estoicismo, el escepticismo y el epicureísmo como fuentes de las concepciones filosóficas del emperador. Köppen trazó un paralelismo entre los ilustrados del siglo XVIII y los epicúreos: «los ilustrados de la Antigüedad» (Köppen, 1840: 157). Marx menciona en la introducción a su tesis doctoral el estudio de estas filosofías en «la obra de mi amigo Köppen» (MEGA, I/1: 14; MEW, 40: 262).

Epicuro debió atraer la atención de Marx por su actitud extremadamente crítica con la religión. No disputaba la existencia de los dioses, pero suponía que vivían en su mundo y no sentían interés alguno por el universo de los humanos. Creía que la adoración divina, el culto, etcétera, no eran más que supersticiones. Esta actitud crítica hacia la religión, unida a una vida voluptuosa (aunque no desenfrenada, como se suele pensar), suscitó el odio de las personas religiosas y conservadoras hacia Epicuro ya en la Antigüedad<sup>[75]</sup>.

### *Primer proyecto de tesis doctoral (1839-1840)*

Parece bastante dudoso que Marx pensara desde el principio en una comparación entre la filosofía natural de *Epicuro* (ca . 341-ca . 274 a.C.) y la de *Demócrito* (460-370 a.C.) como tema de tesis. Si analizamos sus cuadernos sobre filosofía epicúrea, vemos que no empieza con Demócrito hasta el quinto cuaderno. En el séptimo, escribe Marx: «Los rasgos básicos de la filosofía natural de Epicuro son democriteanos» (MEGA, IV/1: 135; MEW, 40: 244). No habla de una «diferencia» básica en parte alguna.

Según estos cuadernos, parece que Marx quería hacer una reconstrucción sistemática de la filosofía de Epicuro. La observación que hiciera a Ferdinand Lassalle en una carta fechada el 31 de mayo de 1858 va en esa dirección. Lassalle había enviado a Marx su libro sobre *Heráclito* (ca. 520-ca. 460 a.C.) pidiéndole su opinión. En su respuesta, Marx menciona que en una ocasión había realizado un estudio similar sobre Epicuro en el que había intentado «representar el sistema total a partir de los fragmentos» (MEGA, III/9: 155; MEW, 29: 561).

Todo lo que se conocía de las obras de Epicuro en tiempos de Marx se resumía en citas de otros autores, tres cartas y una colección de tesis recogidas por *Diógenes Laercio* (ca. siglo III d.C.) en su célebre obra sobre la vida y opiniones de filósofos ilustres. Hoy el panorama no es mucho mejor en lo que a las fuentes respecta. En los papiros de Herculano, una ciudad destruida por la erupción del volcán Vesubio en el año 79 d.C., se hallaron nuevos fragmentos de obras de Epicuro (el primero de ellos fue utilizado por Marx) y, en 1888, se descubrió en la biblioteca del Vaticano otra colección de teoremas de este filósofo en un manuscrito medieval, pero ninguno de estos hallazgos proporcionó nuevos conocimientos. En tiempos de Marx aún no había recopilaciones de las fuentes antiguas sobre Epicuro, de manera que tuvo que buscarlas él [\[76\]](#). Marx utilizó las fuentes antiguas que ya había utilizado Hegel –además de Diógenes Laercio, sobre todo *Sexto Empírico* (siglo II d.C.) y *Plutarco* (ca. 45-125 d.C.)–, pero, además, se basó en el poema *De rerum natura* (*De la naturaleza de las cosas*) de *Lucrecio* (ca. 96-55 a.C.), un entusiasta discípulo de Epicuro cuya obra Hegel no había mencionado y Marx también subestimó en un principio. «Se entiende que Lucrecio sea de poca utilidad», fue la primera frase que anotó en su extracto sobre Lucrecio (MEGA, IV/1: 74; MEW, 40: 144). Pero pronto cambió de opinión y reconoció: «Lucrecio capta las ideas filosóficas de Epicuro mucho mejor que Plutarco» (*ibid.*: 79; 154) [\[77\]](#). Marx aprendió de Lucrecio la enorme importancia que revestía la «declinación» del movimiento de los átomos (la medida en la que se desvían de una línea recta, volveré sobre ello más tarde): «una de las consecuencias más profundas de la filosofía epicúrea y que refleja sus procesos más íntimos» (*ibid.*: 84; 164). Este punto sería sumamente importante en el entramado de su tesis doctoral. Los extractos de estas fuentes ocupan los primeros cinco cuadernos sobre filosofía epicúrea. Los cuadernos seis y siete contienen

extractos complementarios de las obras de autores que sólo mencionan a Epicuro de pasada, como *Cicerón* (106-43 a.C.), *Séneca* (ca. 4 a.C-65 d.C.) y *Estobeo* (siglo V d.C.). Estos extractos están entreverados con notas, a veces largas, en las que Marx procura aclarar la relación existente entre la filosofía epicúrea y la evolución general de la filosofía griega, y atender a los argumentos de los detractores de Epicuro (sobre todo de Plutarco).

Cuando Marx confeccionaba los últimos cuadernos sobre la filosofía epicúrea o inmediatamente después, probablemente en el primer semestre de 1840, elaboró un extracto de la obra de Aristóteles *Acerca del alma* que incluía extensas traducciones. Los compiladores de MEGA no creen que tuviera ningún motivo especial para hacerlo y lo achacan al interés general de Marx por Aristóteles (MEGA, IV/1: 733). Pero parece poco probable que empleara su tiempo en confeccionar un extracto tan extenso sin un motivo concreto, dado que ya llevaba más de un año trabajando en una tesis doctoral que quería terminar lo antes posible, incluso por motivos financieros.

El filólogo clásico Ernst Günther Schmidt, de Jena, formuló una interesante hipótesis, basándose en las notas y referencias de los cuadernos sobre filosofía epicúrea, que explicaría la existencia de este extracto e incluso va más allá. Señaló que Marx ya conocía otras obras de Aristóteles, como la *Física*, la *Metafísica* y *Acerca de la generación y la corrupción* (Schmidt, 1980: 264-266). De manera que, en su opinión, los extractos de *Acerca del alma* no serían algo aislado, sino que complementarían un estudio en profundidad de las obras más importantes de Aristóteles. En este punto Schmidt establece una relación directa con el proyecto de tesis doctoral de Marx: cree que, al principio, Marx quería hacer una comparación entre la filosofía de Epicuro y la de Aristóteles (*ibid.*: 266), una teoría bastante plausible. Lo cierto es que ya se había señalado que Marx, aparte de comparar la filosofía de Epicuro con la de Demócrito, también buscaba la relación entre la filosofía epicúrea y la aristotélica (Cornu, 1954: 167 ss.; Sannwald, 1957: 49 ss.). Schmidt va un paso más allá al afirmar que esta comparación no era un proyecto que desarrollara en segundo plano, sino su proyecto de tesis original.

En opinión de Schmidt, una observación bastante larga que hace Marx en su quinto cuaderno, justo después del extracto de Lucrecio, constituye en realidad un primer esquema de la introducción de su tesis (MEGA, IV/1:

99-102; MEW, 40: 214-218)[78] . Como había traducido Marx al latín un párrafo de estas observaciones a modo de prueba, Schmidt concluye que pensaba doctorarse en Berlín, donde siempre se exigía una disertación en latín (Schmidt, 1980: 280-283).

El texto al que se refiere Schmidt es extraordinariamente prolijo, versa sobre la concepción que tenía Marx de su tesis y en él anuncia sus intenciones: «En la historia de la filosofía hay puntos nodales, en los que la filosofía se eleva a sí misma a la concreción, se funden los principios abstractos en una totalidad y se interrumpe la progresión en línea recta. Pero también hay momentos en los que la filosofía dirige sus ojos hacia el mundo exterior y ya no comprende, sino que, en su calidad de persona práctica, teje intrigas con el mundo saliendo del reino translúcido del Amenthes [el reino de los muertos en la mitología egipcia antigua, M. H.] y arrojándose en brazos de la sirena mundana. Es el carnaval de la filosofía, vaya esta disfrazada de perro, como los cínicos, de sacerdote, como los alejandrinos[79] , o lleve un perfumado vestido de primavera, como los epicúreos. Lo fundamental es que adopta la máscara de un personaje[80] . [...] Pero al igual que Prometeo –quien robó el fuego a los cielos– construyó casas y quiso establecerse en la tierra, la filosofía, que se ha expandido hasta abarcar el mundo entero, se ha alzado contra el mundo que aparece [*die erscheinende Welt*]. Es lo que ha hecho la filosofía hegeliana» (MEGA, IV/1: 99; MEW, 40: 214).

Marx conecta con Hegel al hablar de «puntos nodales» en los que la filosofía se eleva a la concreción. Hegel también habla de estos «puntos nodales que surgen en la recta de la evolución del desarrollo filosófico para que lo verdadero [*das Wahre*] se concrete» (HW, 19: 23). En opinión de Hegel, la filosofía de Platón (427-347 a.C.) fue uno de esos «nodos» de concreción. Marx sostenía que también había «momentos» en los que cambiaba el *modus*, la forma de proceder de la filosofía, que se volcaba hacia el mundo exterior no ya para «entender», sino en calidad de «persona práctica». La filosofía se disfrazaba de «persona práctica», era su fiesta de «carnaval»[81] . Sin embargo, este vuelco hacia el mundo exterior no es afirmativo, la filosofía se alza «contra» el mundo como hacen los hegelianos. Este ejemplo permitió a Marx enlazar con las disputas de su tiempo, en las que Feuerbach, Ruge y Bauer atacaban a la filosofía hegeliana, cada uno a su manera, pero también adoptaban una actitud crítica

ante el mundo, sobre todo en relación con la situación política y religiosa en Prusia.

Al final de este texto Marx afirma que, para el «historiador de la filosofía», es importante saber que «este giro de la filosofía, su transubstanciación en carne y sangre, es distinto cada vez, dependiendo de la determinación que una filosofía total y concreta en sí» despliegue. De manera que «de la forma concreta del giro se pueden deducir la certeza de lo inmanente y el carácter de historia encarnada en el mundo del que se reviste la evolución de la filosofía». Esta reflexión lleva a Marx a un punto histórico-filosófico decisivo en el que empieza a hablar en primera persona: «Puesto que considero que la filosofía epicúrea es una de esas formas de la filosofía griega [es decir, el resultado de uno de esos giros que acabamos de describir, M. H.], espero que se entienda que, en vez de considerar a la filosofía griega anterior como “momentos” previos necesarios para la gestación del epicureísmo, vuelva atrás desde Epicuro mismo para permitir que hable por sí sola la peculiar postura que le es propia» (MEGA, IV/1: 101-102; MEW, 40: 218).

Marx nunca abordó este proyecto de empezar por la filosofía epicúrea para retroceder y determinar el carácter concreto de la filosofía griega: algo evidentemente distinto a lo que había hecho Hegel. En los cuadernos seis y siete prosigue con sus notas de Epicuro y, a finales del séptimo cuaderno, Marx constata con cierta sorpresa: «Resulta realmente reseñable que los tres sistemas filosóficos griegos que constituyen el ciclo final de la filosofía griega pura, estoicismo, epicureísmo y escepticismo, dijeran haber hallado en el pasado los principales puntos de referencia de sus sistemas. [...] Aun así, esos sistemas son originales y plenos» (MEGA, IV/1: 135; MEW, 40: 243-244).

En los meses siguientes Marx debió dedicarse al estoicismo y al escepticismo intensivamente, como demuestra la introducción a su tesis doctoral, en la que describe este trabajo como «precursor de una obra mucho mayor en la que me propongo representar en detalle el ciclo de la filosofía epicúrea, estoica y escéptica en relación con la especulación griega en su conjunto. [...] Estos sistemas son la clave de la verdadera historia de la filosofía griega» (MEGA, I/1: 13-14; MEW, 40: 261-262). En el manuscrito titulado «San Max» (1845-1846), que forma parte de *La ideología alemana*, Marx y Engels criticaron a Max Stirner explícitamente

por su análisis de estos tres sistemas (MEGA, I/5 189-193; MEW, 3: 122-126). Parece bastante improbable que fuera Engels quien poseyera los conocimientos de estoicismo y escepticismo necesarios para hacerlo, pues en el año que había pasado en Berlín se había dedicado sobre todo a Schelling, Hegel y la crítica al Nuevo Testamento (cfr. volumen 2). Parece más plausible que no se perdieran sólo los extractos de Aristóteles redactados por Marx, sino también sus cuadernos correspondientes al estoicismo y el escepticismo.

De la época en la que Marx preparaba su tesis doctoral hemos conservado extractos de diversas obras de Leibniz, del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza y de un libro de Rosenkranz sobre Kant, que probablemente sean todos de principios de 1841 (MEGA, IV/1: 183-288). Se los denomina «cuadernos berlineses» e incluyen el extracto de Aristóteles. Marx sacó del extracto de Hume una cita que aparece en la introducción a la tesis y en dos lugares del texto se menciona brevemente a Leibniz, pero por lo demás no parecen guardar mucha relación con su tesis. No hay en ellos observaciones de Marx, se trata de una mera recopilación de material. Puede que le sirviera para preparar la prueba oral que requería la obtención de un doctorado en Berlín. Bauer le escribió el 30 de marzo de 1840 que, según había oído, en el examen oral de Berlín siempre preguntaban «Aristóteles, Spinoza, Leibniz –y nada más» (MEGA, III/1: 342).

Es posible que sea de 1840 un extracto de Plutarco (MEGA, IV/1: 151-152; MEW, 40: 306-308) considerado erróneamente un fragmento del Anexo perdido de la tesis tanto en la primera MEGA como en MEW. Marx no lo escribió, como tampoco escribió en persona el manuscrito de la tesis que conservamos (ni parte del extracto de Spinoza). Pero quien escribiera ese fragmento no fue la misma persona que copió el manuscrito de la tesis y el extracto de Spinoza (MEGA, IV/1: 726), lo que significa que en 1840 trabajaban para Marx al menos dos escribientes cuya identidad desconocemos.

Tampoco está claro cuándo se decidió Marx por la «diferencia» entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro como tema de tesis. En los cuadernos no se hace hincapié en este asunto. Taubert y Labuske (1977: 705) sospechan que, tras la confección de los cuadernos y antes de redactar



el manuscrito de su tesis, Marx estudió otras fuentes cuyos extractos hemos perdido.

En total sabemos de tres proyectos de Marx relacionados con su tesis doctoral: 1) una comparación entre la filosofía de Epicuro y la de Aristóteles que realizaba con ayuda de una serie de cuadernos de extractos de los que sólo conservamos algunos; 2) una investigación sobre las diferencias entre la filosofía natural de Epicuro y la de Demócrito que Marx efectivamente integró en su tesis, y 3) el estudio de la relación de estoicismo, epicureísmo y escepticismo con el conjunto de la filosofía griega, que, según la introducción a la tesis, era un proyecto de futuro. Nunca se hizo realidad y tampoco conservamos sus notas preparatorias.

### *El manuscrito de la tesis de 1841*

El 6 de abril de 1841, Marx envió su tesis doctoral, titulada «La diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro», a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena (MEGA, III/1: 19; MEW, 40: 374). En el último epígrafe aclararé por qué se doctoró en Jena y no en Berlín. Parece ser que pensaba publicar la tesis, pero nunca lo hizo. Mehring publicó partes del trabajo en 1902, en una edición del legado literario de Marx, Engels y Lassalle. David Riazánov publicó el manuscrito que conservamos (que sólo comprende parte de la tesis) en la primera MEGA de 1927. Este texto se ha reeditado en MEW y se ha traducido a múltiples idiomas. Cuando se publicó la segunda MEGA en 1976, se eliminaron algunos errores de desciframiento y el fragmento de Plutarco incluido erróneamente como parte del texto (la historia de la edición, en Blank, 2017).

La publicación de la tesis de Marx ha resultado muy difícil porque no la conservamos entera. La costumbre de publicar las tesis doctorales, algo corriente en la Alemania actual, se fue imponiendo poco a poco a lo largo del siglo XIX. El ejemplar que Marx envió a Jena en 1841 ha desaparecido. Después de la Segunda Guerra Mundial se hallaron en esta ciudad las actas que confirmaban el doctorado de Marx, pero ningún ejemplar del manuscrito. Sólo tenemos una copia (incompleta) de un escribiente anónimo. Ni siquiera nos consta que esta copia publicada sea idéntica al ejemplar depositado en Jena. No parece probable que enviara a la

universidad en la que había solicitado doctorarse la portada que tenemos, donde bajo el nombre del autor aparece «doctor en filosofía», ni que incluyera una introducción, que lleva fecha de marzo de 1841, en la que no sólo reconoce claramente su ateísmo (cfr. *supra* el epígrafe sobre la evolución religiosa de Marx), sino que menciona asimismo que ya ha leído la tesis. No tenemos forma de comprobar si introdujo modificaciones en el texto, pero es bastante probable. Marx envió una tesis a una universidad con la que nunca había tenido nada que ver para obtener el título de doctor. Evidentemente, no pretendía generar un enfrentamiento político del que no sacaría nada<sup>[82]</sup>. Sin embargo, puede que sí hubiera querido provocar una reacción pública al editar el texto.

Según el índice la tesis constaba de dos partes, «La diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro en general» y «La diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y de Epicuro en concreto», así como de un Anexo titulado «Crítica a la polémica desatada por Plutarco contra la teología de Epicuro» (MEGA, I/2: 19-20; MEW, 40: 264-265). De la primera parte faltan los dos últimos epígrafes, aunque disponemos de las notas sobre los puntos que faltan. La segunda parte está completa, y el texto del Anexo se ha perdido en su totalidad, aunque también en este caso conservamos las notas a la primera parte en los epígrafes correspondientes del aparato de notas.

Respecto de las secciones que faltan se plantea la pregunta de si el escribiente las copió y se perdieron, o si no las copió porque Marx quería repararlas, algo bastante probable en el caso de los pasajes perdidos de la primera parte. El copista numeró las páginas de la primera parte, pero no las de la segunda. Si hubiera empezado a copiar la segunda parte antes de acabar con la primera, la cosa tendría una explicación sencilla: decidió no paginar la segunda parte hasta estar seguro de cuántas páginas abarcaría la primera.

Las notas de las partes perdidas que conservamos ostentan una peculiaridad. En general Marx cita a los autores antiguos en alemán en el cuerpo del texto, bien literalmente, bien por medio de un breve resumen de elaboración propia, pero en las notas no se limitaba a señalar la fuente, sino que reproducía la cita en el latín o griego original. Sólo en el caso de las partes que faltan nos encontramos con algunas notas que no siguen este criterio. Por ejemplo, hay unas cuantas, relacionadas con los debates del

momento en torno a la filosofía de Hegel, Schelling y las demostraciones de la existencia de Dios, que ocupan un par de páginas respectivamente (MEGA, I/1: 67-70, 89-91; MEW, 40: 326-330, 368-372). Es posible que el texto que complementan estas notas fuera más allá de la discusión de la filosofía griega, y que Marx quisiera reelaborarlo para su publicación, lo que explicaría que no hubiera entregado esa parte al copista.

### *Átomos y autoconciencia*

«Al parecer, a la filosofía griega le ocurre lo que no debe sucederle a una buena tragedia: tiene un final flojo. Con Aristóteles, el Alejandro macedonio de la filosofía griega, parece agotarse la historia objetiva de la filosofía en Grecia [...]. Epicúreos, estoicos y escépticos son considerados un apéndice inoportuno que no guarda relación alguna con sus impresionantes premisas» (MEGA, I/1: 21; MEW, 40: 266). Este es el principio de la primera parte de la tesis doctoral de Marx. Al igual que en los cuadernos y en la introducción, Marx critica a quienes subestiman la filosofía postaristotélica. Presenta su tesis como un primer ejemplo con el que apuntalar su teoría y constata que no es nada fácil aplicarla a la filosofía natural, «pues existe el arraigado prejuicio de identificar la física de Demócrito con la de Epicuro y a considerar meras ocurrencias arbitrarias las novedades introducidas por este último» (*ibid.*: 23, 268).

Tanto Demócrito como Epicuro eran «atomistas» –afirmaban que el mundo se había creado a partir de las partículas más pequeñas posibles, los «átomos» (en su traducción literal, «lo que no se puede dividir»)– y en tiempos de Marx se consideraba a Epicuro un mero epígono de Demócrito. No es del todo correcto lo que asevera Marx al principio de la introducción, no había «solucionado» un problema no resuelto hasta el momento (*ibid.*: 13, 261) porque entonces la cuestión no se consideraba un problema, ni resuelto ni por resolver. De manera que Marx se introduce con su trabajo en territorio inexplorado por la historia de la filosofía.

Cuando hoy hablamos de átomos pensamos inmediatamente en bombas atómicas y en centrales nucleares. En ambos casos se liberan cantidades ingentes de energía fisionando los núcleos de los átomos. Hoy todo el mundo sabe que los átomos tienen una estructura: constan de un núcleo con

carga positiva y una capa que lo recubre cuya carga es negativa. Quienes sienten cierta curiosidad por la física, también saben que las «partículas elementales» de las que consta un átomo se pueden dividir, de hecho se transforman las unas en las otras. A lo que hoy llamamos «átomo» le falta la característica que su propio nombre expresa: la indivisibilidad. El atomismo griego no se diferencia de la física moderna sólo en el contenido, sino asimismo en el método de análisis. La concepción antigua, que supone que el mundo consta de átomos que se desplazan por un espacio vacío, no fue el resultado de estudios experimentales sino sólo de una de las dos respuestas posibles a la pregunta de si la materia siempre es divisible o, por el contrario, consta de cuerpos diminutos que ya no cabe fraccionar más. La teoría de los atomistas fue criticada, entre otros, por Aristóteles. En tiempos de Marx aún no existía la física atómica en sentido moderno, pero, desde principios del siglo XIX, la química ya partía de la premisa de que los elementos químicos constaban de átomos de estructura similar. Sólo a finales del siglo XIX la ciencia experimental dejó claro que no se trataba de átomos compactos, sino que disponían de una estructura interna.

En la tesis de Marx cabe distinguir dos planos de argumentación. Hay argumentos propios de la historia de la filosofía en los que compara las ideas de Epicuro y Demócrito a partir de una serie de fuentes. Pero, a continuación, interpreta ciertas ideas de Epicuro con ayuda de las categorías de Hegel, me refiero sobre todo a Ser, fenómeno y autoconciencia [*Wesen, Erscheinung und Selbstbewußtsein*]. No se limita a aplicar estas categorías; de hecho, hace un uso bastante libre de ellas para poder tender un puente entre la teoría atómica y el debate sobre el lugar del ser humano en la sociedad. Esto explica a qué se refería Marx cuando escribió a Lassalle, el 21 de diciembre de 1857, que había estudiado a Epicuro «más por motivos [políticos] que por interés filosófico[83] » (MEGA, III/8: 223; MEW, 29: 547).

En la primera parte de la tesis se habla de la diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y de Epicuro «en general». Aquí Marx demuestra que Demócrito y Epicuro no parten de la misma hipótesis sobre la existencia de los átomos y su movimiento en el espacio vacío, sino que tienen ideas totalmente diferentes al respecto. Según Marx, existe una contradicción en Demócrito en relación con la pregunta por la *verdad y certeza* del saber humano, pues por un lado reconoce que los fenómenos son verdaderos,

pero, por otro, afirma igualmente que la verdad sólo existe en lo oculto, de manera que no habría verdad en los fenómenos porque están a la vista. Epicuro, en cambio, opta por la percepción sensorial como criterio irrefutable de la verdad. Esta diferencia en sus juicios teóricos conduce a diferencias en su noción de *praxis científica*. A Demócrito no le satisfacía la reflexión filosófica. Siempre andaba buscando nuevos campos del saber y realizó incontables viajes para adquirir nuevos conocimientos. Epicuro, en cambio, estaba satisfecho con la filosofía y despreciaba las «ciencias positivas». Según Marx, la diferencia decisiva entre ambos era su postura ante el determinismo. Demócrito consideraba que el mundo estaba regido por la *necesidad* y que la casualidad era una ficción creada por los humanos, pero Epicuro negaba la necesidad del devenir y señalaba que había cosas que dependían de la *casualidad* y otras que dependían de nuestra *voluntad*. Marx sacó las consecuencias de esta postura para los individuos aduciendo una afirmación de Epicuro citada por Séneca: «Es una desgracia vivir en la necesidad, pero nada determina que debamos vivir en ella: los caminos hacia la libertad siempre están abiertos...» (MEGA, I/1: 29; MEW, 40: 275).

De ahí que, al explicar ciertos fenómenos, Epicuro no planteara una solución concreta, porque consideraba buena cualquier solución que no contradijera a la percepción sensorial. Para él, la meta del saber era la *ataraxia* (tranquilidad de espíritu), lo que suscita la crítica de Marx, porque «la teoría de Epicuro busca la *ataraxia de la autoconciencia* y no el *conocimiento de la naturaleza en sí* » (MEGA, I/1: 31; MEW, 40: 277), lo que supone una diferencia fundamental como se verá enseguida.

En la segunda parte de su tesis, Marx se vuelca en la «declinación» del movimiento atómico. Demócrito hablaba de dos formas de movimiento de los átomos: la línea recta y la repulsión, es decir, el rechazo entre átomos. Epicuro introdujo una tercera forma de movimiento, la declinación, una pequeña desviación, sin causa, de la caída en línea recta.

En la interpretación de Marx, Epicuro, al hablar de la caída en línea recta, había representado el movimiento de un cuerpo dependiente, que expresaba la «materialidad» de los átomos. La declinación, en cambio, era el movimiento de un cuerpo independiente, al que no movía la necesidad, y que expresaba la «determinación formal» de los átomos (*ibid.*: 36; 281).

Marx proseguía afirmando que Lucrecio había sido el único de los autores antiguos que había entendido el significado de la declinación al afirmar, con toda razón, «que la declinación rompía las *fati foedera* [cadenas del destino, M. H.]...» (*ibid.*: 36; 281). Epicuro aludía a la declinación del movimiento de los átomos para criticar el determinismo de Demócrito<sup>[84]</sup>, pero para Marx era un punto esencial porque creía que la libertad únicamente era posible si se eliminaba el determinismo. De ahí que afirme que la declinación del movimiento del átomo «no es una determinación especial, casual de la física epicúrea»; es, más bien, «un elemento esencial de toda la filosofía de Epicuro» (*ibid.*: 37, 282).

En el siguiente párrafo se explica cómo tiene lugar este «esquivar» (*Ausbeugen*; así traduce Marx el término «declinación»). La filosofía epicúrea esquivada o declina «la existencia limitadora cuando debe representar con su existencia la individualidad abstracta, la autonomía y la negación de cualquier tipo de relación con lo otro. De manera que el objeto de todo hacer es abstraer, esquivar el dolor y la confusión para alcanzar la *ataraxia*. Lo bueno es huir de lo malo, el gozo supone esquivar el dolor, y allí donde la unidad abstracta aparece imbuida de la máxima libertad, autonomía y plenitud, la existencia que se esquivada es *toda existencia*; por eso *los dioses esquivan el mundo*, no se ocupan de él y viven fuera de él» (*ibid.*: 37; 282-283).

Marx aprecia una diferencia similar a la de la declinación entre Demócrito y Epicuro en el caso de las características de los átomos. Utilizó las fuentes para demostrar que Demócrito no adscribía al átomo cualidad alguna, pues consideraba que las características del mundo de los fenómenos eran el resultado de diversas combinaciones de átomos (*ibid.*: 42; 287). Epicuro critica esta postura señalando que, aunque los átomos invariables no pueden ostentar característica alguna, puesto que las características son variables por definición, parece necesario adscribir a los átomos características diferenciadas, pues los muchos átomos que se repelen deben ser diferentes entre sí. Marx liga esta contradicción a las categorías de la «lógica» hegeliana: «Sus cualidades otorgan al átomo una existencia que contradice su propio concepto, porque lo convierten en una esencia *externalizada, separada de su ser* » (*ibid.* : 40; 285).

Según Marx, esta contradicción entre ser y existencia, entre forma y materia, es una contradicción inevitable y necesaria en el caso de los

átomos epicúreos: «La cualidad enajena al átomo de su concepto, pero a la vez permite su plena construcción. De la repulsión, y de las constelaciones de átomos con cualidades que esta genera, surge el mundo de los fenómenos. Es en este paso del mundo del ser al mundo de los fenómenos donde la contradicción inscrita en el concepto del átomo alcanza su penetrante realidad. Pues el átomo es, por definición, la forma absoluta y esencial de la naturaleza, pero *esa forma absoluta se degrada hasta convertirse en materia absoluta, en el sustrato amorfo del mundo de los fenómenos* » (*ibid.*: 47; 293)[85] .

En su *Ciencia de la lógica* Hegel no se había limitado a contraponer ser y fenómeno [*Wesen und Erscheinung*] . El epígrafe titulado «El fenómeno» empieza con una frase programática: «El ser debe aparecer» (HW, 6: 124). La «realidad» es «la unidad de esencia y existencia» en la que hallan su verdad «el ser sin forma y el fenómeno inconstante» (HW, 6: 186). Sin embargo, Hegel reflexionaba sobre la relación entre ser, esencia, fenómeno y realidad en un mismo plano categorial básico. La argumentación marxiana, en cambio, se mueve en otro plano. Marx utiliza la red conceptual diseñada por Hegel para analizar las ideas de Epicuro sobre los átomos y su lógica interna. Como se desprende del intercambio epistolar que mantuvo en los años 1840 y 1841, se ocupó extensamente de la lógica hegeliana. Ya en la primera carta de Bauer a Marx se mencionan unas «elucubraciones lógicas», que debían referirse a ciertos puntos débiles de la doctrina de la esencia de Hegel: «... si pudieras trabajar en la cuestión de la esencia desde nuevas premisas», escribe Bauer (carta del 11 de diciembre de 1839, MEGA, III/1: 336). El hecho de que en cartas posteriores tanto Bauer como Köppen partieran de la idea de que Marx quería escribir un tratado contra Trendelenburg (cartas del 31 de marzo y del 3 de junio de 1841, *ibid.*: 354, 361) también parece indicar que Marx se estaba dedicando a la lógica. *Friedrich Adolf Trendelenburg* (1802-1872) fue profesor agregado de Filosofía desde 1833 y catedrático numerario en la Universidad de Berlín a partir de 1837. En 1840 había publicado su obra *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas], en la que, entre otras cosas, criticaba las ideas sobre ciencia y lógica de Hegel.

De manera que, cuando Marx utilizó las categorías hegelianas, ya llevaba un tiempo estudiando la *Lógica* de Hegel. En realidad, lo que hallamos en su tesis no es una teoría propia sobre la relación entre esencia y apariencia,

sino la reconstrucción de la lógica interna de una teoría ajena con ayuda de las categorías hegelianas[86] .

Muchos años después, en los manuscritos de su crítica a la economía política, Marx retomó el discurso de una esencia que contraponía a los fenómenos, lo que se ha interpretado a menudo como una referencia a un mundo en segundo plano. Sus críticos lo consideraron una recaída en la metafísica acientífica; sus partidarios, una forma más elevada de conocimiento. Pero la tesis de Marx deja claro que sus reflexiones sobre la relación entre esencia y apariencia eran bastante más complejas en esta primera época de lo que dan a entender ideas simplificadoras como las mencionadas.

Más allá de la *Lógica* hegeliana, Marx trae a colación en su tesis la idea de «autoconciencia». Considera, con Epicuro, que la repulsión es una consecuencia de la declinación. Como es la única forma en la que los átomos individuales y abstractos pueden relacionarse entre sí, Marx saca la siguiente conclusión: «*La repulsión es la primera forma de la autoconciencia*». Cuando el átomo, replegado sobre sí mismo, se relaciona (mediante la repulsión) con otros átomos, la repulsión adopta la forma de la autoconciencia, «equivale a la autoconciencia que se percibe como lo directamente existente, como lo individual abstracto» (MEGA, I/1: 39; MEW, 40: 284). Marx interpreta el hecho de que Epicuro hable de «contrato» en el ámbito de la política y de «amistad» en el campo de lo social como una forma de describir «formas más concretas de repulsión» (*ibid.*: 40; 285).

Más adelante se especifica que el átomo es «la forma natural de la autoconciencia individual abstracta» (*ibid.*: 51; 297). Al parecer, Marx recurre en este punto a la relación de los átomos epicúreos como metáfora de las relaciones sociales, que dependen de la forma de relación de los individuos aislados. Podemos entender otra de sus afirmaciones sobre el átomo desde esta perspectiva. Puesto que en el átomo se da «por sentada su calidad de individual abstracto y acabado» y no puede actuar «como una potencia idealizante y capaz de abarcar diversos aspectos», Marx concluye: «La individualidad abstracta es la liberación de la existencia, no la libertad en la existencia» (*ibid.*: 47; 294). ¿Qué quiere decir? La existencia humana es relación, interacción entre personas. Si las personas existen como



«individuos aislados», sin relación alguna con otros seres humanos, se ven «libres» de la existencia humana.

En el último epígrafe de la segunda parte, Marx procura aclarar una anomalía aparente en la filosofía natural de Epicuro insertando la «autoconciencia» en su esquema interpretativo. Me refiero a su análisis de los «meteoros», un concepto con el que Epicuro hacía referencia a la totalidad de los fenómenos celestes. Epicuro negaba lo que aceptaba el conjunto de la filosofía griega: que los cuerpos celestes y sus movimientos eran eternos e invariables. Ya Aristóteles había señalado que los seres humanos tienden a vincular lo inmortal con lo eterno, de ahí que creyeran que los dioses inmortales vivían en un cielo eterno. Sin embargo, según Epicuro, una creencia de este tipo creaba una enorme confusión espiritual. «Si Aristóteles reprochó a los antiguos que creyeran que Atlas sujetaba la bóveda celeste [\[87\]](#) [...], Epicuro afea a aquellos que creen que los humanos necesitan el cielo y considera a Atlas producto de la idiotez de los hombres y de la superstición humana» (*ibid.*: 53; 299-300). De manera que Epicuro no fundamentaba su crítica a la acepción dominante de los cuerpos celestes en conocimientos empíricos, sino en los efectos generados por esa acepción que arrojaba a los hombres en brazos del mito y la superstición (la astrología). Marx añade: «Puesto que la eternidad de los cuerpos celestes obstaculizaría la *ataraxia* de la autoconciencia, hay que concluir de forma necesaria y estricta que no son eternos» (*ibid.*: 54-55; 301).

Según Marx, la argumentación de Epicuro no apunta sólo a la primacía de la *ataraxia* de la autoconciencia. Este filósofo definía a los átomos como los sillares invariables y autónomos del mundo. Los cuerpos celestes, que no se mueven en línea recta como los cuerpos dependientes sino a lo largo de curvas como los cuerpos independientes, son «los átomos hechos realidad» (*ibid.*: 55; 305). Pero en vez de celebrar este resultado, Epicuro «siente» que «sus categorías anteriores se derrumban y el método de su teoría muta» (*ibid.*: 56; 303). ¿Qué ha pasado?

En opinión de Marx, toda la filosofía natural de Epicuro se basa en la contradicción entre esencia y existencia, entre forma y materia. En el caso de los cuerpos celestes esta contradicción no existe, porque en ellos se reconcilian los momentos antagónicos de manera que la materia deja de ser «la afirmación de la autoconciencia abstracta» (*ibid.*). Gracias a esta reconciliación de forma y materia, la materia de los cuerpos celestes deja de

ser una «individualidad abstracta» y se convierte en «universalidad». Marx concluye: «Los meteoros resplandecen ante la autoconciencia abstracta e individual convertidos en una refutación que se ha vuelto objetiva: existencia y naturaleza se han fusionado en un todo universal. Epicuro le atribuye [a la autoconciencia individual-abstracta, M. H.] todo el miedo y la confusión de los seres humanos; puesto que el miedo y la disolución de lo individual-abstracto es justamente lo universal» (*ibid.*).

Los meteoros no son un obstáculo para la *ataraxia* de la autoconciencia en general, sino sólo para la *ataraxia* de la autoconciencia individual-abstracta. Epicuro se centró en ella, lo que supone una gran desventaja, puesto que «cuando no impera la individualidad en la naturaleza de las cosas queda anulada toda ciencia real y verdadera», pero también se suprime «todo aquello que la conciencia humana percibe de modo trascendente y forma parte del entendimiento imaginativo» (como religiones y supersticiones). La «autoconciencia general abstracta», que se considera parte de una universalidad divina, está sometida a esas potencias trascendentes. Marx llega así a la conclusión de que Epicuro fue «el mayor de los ilustrados griegos» (*ibid.*: 57; 304-305)[\[88\]](#) .

La consecuencia política más interesante de la tesis de Marx probablemente fuera la propuesta de considerar a Epicuro un ilustrado, en contra de la opinión de las corrientes filosóficas de la época (incluida la hegeliana), para rehabilitar así su crítica a la religión. También aporta algo a la historia de la filosofía la comparación que establece entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro. Lo resume casi en el último párrafo: «En Epicuro el atomismo es, pese a todas sus contradicciones, la ciencia natural de la autoconciencia, erigida en principio absoluto, que adopta la forma de individualidad abstracta y se desarrolla hasta su última consecuencia: la disolución y contraposición consciente a lo general. En cambio, en Demócrito, el átomo sólo es una expresión general y objetiva de la investigación empírica de la naturaleza » (MEGA, I/1: 58; MEW, 40: 305).

*Dios y la inmortalidad*

Según el índice, el Anexo a la tesis de Marx titulado «Crítica a la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro» debía tener dos partes: I. «La relación del ser humano con Dios» y II. «La inmortalidad individual» (MEGA, I/1: 20; MEW, 40: 265). Si analizamos el aparato de notas veremos que sólo en el caso de la primera parte se citan las fuentes. Al cuaderno en el que Marx escribió estas observaciones aún le quedaban páginas en blanco, lo que nos hace sospechar que no es que se perdieran las notas de la segunda parte, sino que el copista nunca las recibió. Puede que cuando pasaba las notas ni siquiera existiera esa segunda parte del Anexo. Sabemos que Marx trabajó en él mientras copiaban el manuscrito entero o poco después, porque la última nota de la primera parte del Anexo no fue escrita por el copista sino por Marx en persona. Puede que no lo incluyera en la tesis porque no estaba terminado, lo que no hubiera supuesto mayor problema ya que no aportaba nada a la cuestión histórico-filosófica del trabajo: la pregunta por las diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro.

En el prólogo, que probablemente tampoco envió a Jena, Marx afirma que la polémica de Plutarco es «un buen ejemplo de *espèce* [de su género, M. H.] que describe muy adecuadamente la relación existente entre el entendimiento teológico y la filosofía» (MEGA, I/1: 14; MEW, 40: 262). Esto demuestra que Marx estableció paralelismos con las críticas que los teólogos habían vertido contra la filosofía de Hegel en la década de 1830. Marx deja muy clara su postura en este debate. Ya no considera posible una relación entre la filosofía y la religión como la que defendía Hegel y señala: «La filosofía no lo oculta. La confesión de Prometeo, “en una palabra, odio a todos y cada uno de los dioses”, es la confesión de la filosofía misma, la sentencia que dicta contra los dioses celestes y terrenos» (*ibid.*).

Del tercer cuaderno sobre filosofía epicúrea se desprende el tipo de argumentación que Marx pensaba utilizar en el Anexo, en el que se ocupaba específicamente de la crítica de Plutarco a las ideas teológicas de Epicuro (MEGA IV/1: 55-63; MEW 40: 104-122).

Epicuro consideraba que el temor a Dios es malo y Marx refuerza la idea aludiendo en el Anexo a las citas correspondientes del *Sistema de naturaleza* de Holbach (MEGA, I/1: 88; MEW, 40: 366). Plutarco, en cambio, argumenta que este miedo protege a los seres humanos al impedir que cometan malos actos, y Marx se pregunta en el tercero de sus

cuadernillos: «¿Cuál es el núcleo de la maldad empírica? El individuo que se refugia en su naturaleza empírica cerrándose a su naturaleza eterna. Pero ¿acaso no equivale esto a un rechazo de su naturaleza eterna? Al aferrarse en su individualidad para entender la realidad empírica, ¿no se convierte en un dios empírico que contempla lo que hay fuera de sí? [...] En el seno de esta relación, Dios no es más que la puesta en común de todas las consecuencias que podrían tener las malas acciones empíricas» (MEGA, IV/1: 56; MEW, 40: 104). El pasaje demuestra que esta crítica a la religión de Marx va en la misma dirección que la planteada por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, publicada en la primavera de 1841: la esencia de Dios no es más que la esencia humana emancipada que dirige su mirada hacia el exterior. Esto no significa que Marx anticipara la crítica de Feuerbach. Marx sólo intuye lo que Feuerbach analizó a fondo teniendo en cuenta sus consecuencias. A Marx no le interesaba la mencionada concepción de Dios, sino demostrar que Plutarco no decía nada distinto a lo que afirmaba Epicuro sin necesidad de referirse a Dios: «No actúes de forma injusta para no temer constantemente el castigo» (*ibid.*).

En una larga nota de la primera parte del Anexo (se trata de esa última nota escrita por Marx de su puño y letra que he mencionado), Marx alude a las demostraciones de la existencia de Dios. Al principio cita, con aparente aprobación, una frase sacada de las obras de juventud de Schelling, que con el tiempo se había vuelto cristiano y reaccionario: «La razón *débil* no es aquella que no identifica a un Dios objetivo, sino la que *quiere* identificar a uno». Marx comenta: «Aconsejaría al señor Schelling que relejera sus primeras obras» (*ibid.*: 89; 369).

En cuanto a las demostraciones de la existencia de Dios, Marx pone como ejemplo el argumento ontológico criticado por Kant (1781: 592 ss.), según el cual, si somos capaces de imaginar al ser más pleno podemos deducir de ello su existencia, ya que, si no existiera, no se le podría pensar como ser pleno. En este punto Marx ve dos posibilidades. Por un lado, considera que esta demostración de la existencia de Dios es una «tautología vacua», pues implica que todo lo que me imagino es una representación real para mí y podría demostrar así la existencia de cualquier dios en el que creyera. Esta reflexión no es una mera sutileza: «¿Acaso no ha reinado el viejo Moloch? El oráculo de Apolo de Delfos ¿no fue un poder real en el mundo griego? Aquí, la crítica de Kant carece de sentido» (MEGA I/1: 90; MEW, 40: 370).

¿Por qué? Porque cuando una idea está muy difundida ejerce una gran influencia social. También funciona *sensu contrario*: a quien llevara a un dios ajeno a Grecia le demostrarían que ese dios no existe. Marx concluye: «La tierra de la razón es para Dios lo mismo que una tierra concreta para dioses extranjeros: un lugar en el que cesa su existencia» (*ibid.*). En «la tierra de la razón» no se podría demostrar la existencia de Dios, pero tampoco su inexistencia, en eso Kant había acertado. Sin embargo, si cambiara la actitud social y Dios dejara de ser una idea socialmente compartida, dejaría de existir. Esta reflexión lleva a Marx al umbral de un debate sobre la religión que ya no parte de la teoría del conocimiento sino de la teoría social, y, por primera vez, plantea la idea de un mundo regido por la razón. Sin embargo, no sigue este hilo argumental, sino que pasa a la segunda posibilidad: «Puede que las demostraciones de la existencia de Dios no sean más que demostraciones de la existencia de la esencia de la autoconciencia humana [...]. Tomemos, por ejemplo, el argumento ontológico. ¿Qué ser adquiere inmediatez cuando se lo piensa? La autoconciencia. Desde este punto de vista, todas las demostraciones de la existencia de Dios son en realidad demostraciones de su no existencia» (*ibid.*: 91; 372).

En el tercer cuaderno hallamos asimismo una crítica a la teoría de la inmortalidad de Plutarco que parece haber constituido el núcleo de la segunda parte del Anexo. El argumento principal de Plutarco es que el miedo a la muerte provoca en los hombres el anhelo de una existencia eterna, independientemente de su contenido. Marx señala que Epicuro habla de la misma inmortalidad, pero es lo suficientemente coherente como para llamar a las cosas por su nombre: «Lo animado vuelve a adoptar su forma atómica» (*ibid.*: 62; 118), es decir, el alma se fragmenta en átomos aislados y sólo ellos pueden aspirar a un ser eterno.

No es ya que los argumentos de Plutarco no den la talla de los de Epicuro, es que no sabe ni lo que hace, pues le da la razón constantemente cuando quiere quitársela. De ahí que Marx pueda decir, en resumen: «Vemos cómo en su polémica contra Epicuro, Plutarco se lanza paso a paso en sus brazos. La diferencia es que Epicuro extrae sus consecuencias de forma sencilla, abstracta y cierta, sabiendo lo que dice, mientras que Plutarco siempre dice algo distinto a lo que realmente quiere decir, en el fondo lo que quiere decir

no es lo que dice. En general, esta es la relación de la conciencia ordinaria con la filosófica» (*ibid.*: 63; 122).

### *Posicionamientos político-filosóficos*

Se ha debatido a menudo sobre si Marx seguía defendiendo en su tesis el idealismo filosófico o «ya» había adoptado el materialismo. Lo que subyace a estas preguntas es la concepción de que existe un continente del idealismo perfectamente definido y un continente del materialismo igualmente determinado, de manera que el joven Marx pasaba de uno a otro en ferry y podemos comprobar hasta dónde había llegado. Pero estas preguntas no tienen importancia en el marco de la tesis doctoral de Marx<sup>[89]</sup>. En vez de introducir aquí un concepto de materialismo provisional y, hasta cierto punto, arbitrario, creo que deberíamos esperar hasta el momento en el que Marx mismo empieza a defender explícitamente posturas materialistas. Sólo entonces podremos reconstruir su idea de materialismo para luego volver la mirada atrás y preguntarnos cuándo surgió.

Marx no intentó posicionarse en el espectro idealismo-materialismo en general, pero sí lo hizo, y con decisión, en las disputas de 1839-1840 en torno a la filosofía hegeliana. No tuvo la oportunidad de convertirse en un hegeliano ortodoxo por haber nacido demasiado tarde. Empezó a estudiar a Hegel en 1837, cuando ya se debatía muy críticamente sobre la filosofía de este autor. Veremos enseguida que Marx se esforzó por marcar distancias con las diversas facciones de los detractores de Hegel.

Como expusimos en el epígrafe 4 de este capítulo, los Jóvenes Hegelianos, con Arnold Ruge al frente, criticaban la «acomodación» subjetiva de Hegel a la situación política. Marx habla de este reproche en una larga nota que alude a los párrafos finales de la primera parte de la tesis que no conservamos. Probablemente hablara en esos pasajes perdidos de la diferencia entre la autoconciencia de Epicuro y lo que realmente expresaba su filosofía. Hay observaciones de este tipo en el séptimo cuaderno sobre filosofía epicúrea (MEGA, IV/1: 136; MEW, 40: 246), y en 1858 Marx escribió a Lassalle que estaba convencido de que el «sistema total» de Epicuro «se define *en sí* en los textos de E, pero no se sistematiza conscientemente» (carta del 31 de mayo de 1858, MEGA, III/9: 155; MEW,

29: 561). En ese mismo séptimo cuaderno, Marx también determina por primera vez la relación existente entre la personalidad del filósofo y la historia de la filosofía: «La historia de la filosofía no debe recurrir a la personalidad del filósofo, ni siquiera a su personalidad espiritual, para convertirla en el núcleo y la forma de su sistema [...]; pues debe esforzarse, en la medida de lo posible, por dilucidar en cada sistema las determinaciones, las auténticas cristalizaciones de las demostraciones que lo recorren, las justificaciones aportadas en los debates y las exposiciones de los filósofos [...]. Ese *momento crítico* en la exposición de una historia de la filosofía es absolutamente necesario para transmitir las ideas científicas en su existencia histórica...» (MEGA, IV/1: 137; MEW, 40; 246).

Al parecer, Marx criticaba en la mencionada nota de la tesis la teoría de que Hegel había adaptado su filosofía a la situación política. En su opinión, era una hipótesis insuficiente desde el punto de vista filosófico: «En cuanto a Hegel, es pura ignorancia por parte de sus discípulos proclamar que es *moral* este elemento o aquel de su sistema, por “acomodación” o cualquier cosa similar» (MEGA, I/1: 67; MEW, 40: 326). A Marx no le interesaba este reproche moral: «Cabe imaginar que un filósofo cometa alguna incoherencia aparente a causa de la acomodación y que incluso sea consciente de ello. Pero de lo que no fue consciente Hegel fue de la posibilidad de que estas acomodaciones aparentes hundieran sus raíces tan profundamente en la insuficiencia o en un entendimiento insuficiente de su Principio. Si un filósofo realmente se “acomoda”, sus discípulos deben explicar desde la esencia de su conciencia interna *lo que para él mismo* adoptó la forma de *una conciencia externa*. Así, lo que sólo parece un progreso de la conciencia es, a la vez, un paso adelante en el saber» (*ibid.*).

En cuanto a la metodología de la crítica al método hegeliano, Marx había ido mucho más allá que Ruge, buscando en el sistema mismo la posibilidad de una acomodación y acercándose al nivel alcanzado por Feuerbach a quien, no obstante, nunca copió. Feuerbach (1839b) aún no había formulado las bases metodológicas de su crítica con tanta claridad como hace aquí Marx; en contrapartida, los ataques de Feuerbach al contenido de la teoría hegeliana dieron mejores frutos.

Marx no se detuvo en esta reflexión metodológica. Procuró integrar la evolución de la escuela hegeliana en un esquema cuya estructura ya había

esbozado a grandes rasgos en los cuadernos. En ellos Marx había argumentado (en unos pasajes que, según Ernst Günther Schmidt, utilizó para redactar la introducción de su primer proyecto de tesis) que la filosofía se había convertido en una totalidad cerrada que debía exteriorizarse y volcarse hacia el mundo (MEGA, IV/1: 99 ss.; MEW, 40: 214 ss.). Define este paso como «el paso de la disciplina a la libertad» y hace una generalización muy osada, por no decir temeraria: «Según una ley de la psicología, el espíritu teórico liberado se convierte en energía práctica. Emerge del reino de las sombras del Amenthes en forma de *voluntad* y se vuelca en la realidad del mundo que existe al margen de él» (MEGA, I/1: 67-68; MEW, 40: 326). Pero ¿a qué conduce esta «energía práctica»? «Sólo la *praxis* de la filosofía es *teórica* en sí misma. Es la *crítica* la que pondera la existencia individual aludiendo al Ser y la realidad concreta, contrastándola con la Idea» (*ibid.*: 68; 326).

Muchos intérpretes (por ejemplo, Kondylis, 1987: 19, 80 nota 17) han creído reconocer ecos de Bruno Bauer en este pasaje. Bauer había escrito a Marx: «La teoría es ahora la praxis más potente y no estamos en condiciones de predecir hasta qué punto va a volverse práctica» (MEGA, III/1: 355). Sin embargo, Bauer escribió esta frase en una carta que lleva fecha del 31 de marzo de 1841, algún tiempo después de que Marx escribiera su nota a pie. Es de destacar que Bauer habla de «ahora» mientras que Marx habla en general de *la praxis* de la filosofía y añade: «El problema es que esa *realización inmediata* de la filosofía está llena de contradicciones si tenemos en cuenta su esencia más íntima...» (MEGA, I/1: 68; MEW, 40: 328). De manera que Marx no habla de la propia praxis ni de su forma de relacionarse con la filosofía, como hace Bauer. Se limita a describir la actividad «del espíritu teórico emancipado», y, aquí, se encuentra con la contradicción de que el vuelco hacia el mundo imposibilita la reflexión filosófica. «Cuando el mundo se vuelve filosófico, la filosofía se hace terrena, de manera que se pierde al realizarse, es decir, lo que combate hacia el exterior es su propia carencia interna» (*ibid.*).

Esta contradicción es el lado «objetivo» del asunto, pero también hay un elemento «subjetivo». Para los «portadores espirituales», es decir, «para las conciencias individuales, liberar al mundo de la falta de filosofía supone su propia liberación de la filosofía...» (*ibid.*).



En su presente, Marx ve esta «duplicación de la autoconciencia filosófica» en dos fracciones «extremadamente» enfrentadas entre sí: el «partido liberal» y la «filosofía positiva». «Los primeros achacan el problema a las carencias del mundo que, en su opinión, conviene analizar filosóficamente, y, por lo tanto, se dedican a la crítica, precisamente a ese volcarse-hacia-afuera de la filosofía. Los positivistas filosofan, es decir, asumen el vuelco-hacia-el-interior necesario para filosofar porque parten de las carencias inmanentes de la filosofía misma, mientras que los liberales entienden que las carencias se deben a la falta de filosofía en el mundo» (*ibid.*: 69; 328/330).

Al comparar el partido liberal y la filosofía positiva, Marx entra en la evolución de la filosofía posthegeliana y es bastante extraño que no participe en el debate sobre la existencia de una «izquierda» y una «derecha» hegeliana introducido por Strauß en sus «escritos polémicos» de 1837, ni en la disputa entre Leo y Ruge respecto de los «jóvenes» y los «viejos» hegelianos. En la Alemania de las décadas de 1830 y 1840, «liberal» era todo aquel que se oponía al Estado autoritario exigiendo un parlamento y una constitución. Cuando Marx habla de «partido liberal» no está pensando sólo en los Jóvenes Hegelianos tal y como se da por sentado en gran parte de la literatura especializada. Seguramente también se refiere a ellos, pero los diluye en un espectro más amplio. Posiblemente le resultara sospechosa la división en «jóvenes» y «viejos» hegelianos porque se incluía a personas como Michelet o Rosenkranz en el bando liberal.

Marx considera defensores de la «filosofía positiva» al grupo que Michelet había denominado «pseudohegelianos» en su *Geschichte der letzten Systeme*. Incluía en él a *Franz von Baader* (1765-1841), que había diseñado una filosofía religiosa, y, sobre todo, a «teístas especulativos» como Christian Hermann Weisse, Immanuel Fichte y Karl Philipp Fischer, que partían parcialmente de Hegel, pero pretendían superar su teología. Michelet señalaba que aceptaban la revelación «positiva», pero buscaban un «plus de positividad» respecto de Hegel (Michelet, 1838: 632, 646). Feuerbach había planteado una crítica demoledora a esta corriente en su artículo «Zur Kritik der positiven Philosophie» en el que, por cierto, introduce el término «filosofía positiva» (Feuerbach, 1838)[\[90\]](#). Como ya he señalado en el epígrafe 5 del presente capítulo, el joven Karl había leído

detalladamente al menos a Fischer (cfr. carta de Bauer del 1 de marzo de 1840, MEGA, III/1: 341).

Marx criticaba a los dos grupos mencionados. Creía que existía una especie de relación de espejo entre ellos y que no entendían lo que hacían: «Cada uno de estos grupos hace exactamente lo que le gustaría hacer al otro y él no quiere hacer» (MEGA; I/1: 69, 330). ¿Qué quería decir? El partido liberal, deseoso de volcarse en el mundo, no había dejado la filosofía. Seguía filosofando sobre el «mundo», es decir, sobre la situación política. En cambio, los filósofos positivos, que sí querían filosofar, dejaban de hacerlo y no a causa de la teología sino, como les reprochaba Feuerbach, debido «al fanatismo religioso que se cree en posesión del único Dios verdadero y del único concepto que depara la bienaventuranza» (Feuerbach, 1838: 2337). Marx establece una diferencia cualitativa entre ambos grupos: «El primero es consciente en general del Principio y del motivo de su existencia pese a sus contradicciones internas. En el caso de los segundos prima el absurdo, la locura por así decirlo. En cuanto al contenido, sólo hay un progreso real en el caso del partido liberal que se basa en el concepto...» (MEGA, I/1: 69, 330).

Si definimos a los Jóvenes Hegelianos no como escuela, sino como una corriente que, partiendo de Hegel, se fue radicalizando tanto filosófica como políticamente hasta disolverse en la década de 1840 antes de haber creado un paradigma propio, podemos afirmar que en 1841 Marx y Bauer pertenecían a ese grupo. Pero si nos ceñimos a un concepto menos inclusivo del «joven hegelianismo», tendremos problemas para insertar a Marx en esa corriente. En cualquier caso, resulta significativo que el joven Karl no se considere parte de los Jóvenes Hegelianos cuando analiza los conflictos político-filosóficos. Este distanciamiento queda confirmado por lo que dice Bauer en su intercambio epistolar con él. Habla de Arnold Ruge con cierta simpatía, pero cuando menciona sus planes para editar una revista propia vierte muchas críticas en su contra. La idea de la creación de una nueva revista demuestra que Bauer y Marx ya no estaban tan de acuerdo con *Hallische Jahrbücher* como antes, y, si la nueva revista hubiera tenido éxito, habría sido un duro golpe para Ruge (cfr. sobre todo la carta de Bauer del 31 de marzo de 1841, MEGA, III/1: 354).

En la literatura especializada se debate a menudo sobre si Marx extrajo su concepto de autoconciencia de Bauer o si en este punto ya había diferencias

entre ambos[91] . Me parece más interesante preguntar por qué revestía tanta importancia el concepto de autoconciencia para Bauer y Marx en aquella época. A finales de la década de 1830, muchos Jóvenes Hegelianos afirmaron que la filosofía de Hegel se cerraba a las nuevas dinámicas políticas y tenía un nivel de generalidad en el que lo individual-subjetivo desempeñaba un papel subordinado. Pero, pese a todas las críticas, no se desechó la filosofía de Hegel como hilo conductor. El concepto de autoconciencia, que ya estaba en el candelero debido a los debates en torno a la filosofía de la religión de Hegel, parecía una salida. Desplazaba de su lugar de honor a un espíritu absoluto repleto de ambivalencias teológicas y permitía captar lo individual, no *sólo* en su calidad de individualidad sino asimismo en tanto que *parte de la generalidad*, como explicaba Bauer en el primer volumen de su obra sobre los Evangelios sinópticos (Bauer, 1841a: 221). En 1841 la filosofía de la autoconciencia no era una vuelta a la filosofía del Yo de Fichte sino un primer intento de pasar a una Ilustración posthegeliana. En cuanto a la historia, no se la consideraba un movimiento de la razón abstracta, sino el resultado directo de un impulso humano. La pasión que pone Marx en la introducción a su tesis, sus referencias a Prometeo unidas a la exigencia de reconocer a la autoconciencia como la «divinidad suprema» (MEGA, I/1: 14; MEW, 40: 262), dejan claro lo radical que era este paso en la dirección de la autoconciencia humana. Sin embargo, el ser humano entendido desde el concepto de autoconciencia seguía siendo abstracto: sólo era el primer paso de esa Ilustración posthegeliana. En los siguientes capítulos veremos cómo Feuerbach, Stirner y finalmente también Marx y Engels siguieron trabajando en esta línea y reprochando a los demás que los conceptos los mantuvieran anclados en la filosofía abstracta.

### *¿Por qué Jena?*

Marx estudió en Berlín a partir de 1836, pero leyó su tesis doctoral en la Universidad de Jena, que no había visitado nunca y a donde tampoco se desplazó para doctorarse: se doctoró *in absentia*. Como no sabemos con certeza qué le movió a hacerlo, sólo podemos especular.

Puesto que en la introducción a la tesis aparece la fecha de «marzo de 1841», podemos asumir que Marx terminó su tesis en marzo de 1841 o poco antes. Desconocemos si quiso doctorarse en Berlín. Si lo intentó constataría que, como demuestra su expediente académico, su matrícula había caducado el 3 de diciembre de 1840 (cfr. Kliem, 1988: 60). Marx se había matriculado en la Universidad de Berlín en octubre de 1836 y los «derechos académicos» caducaban a los cuatro años (*ibid.*: 61) a menos que se solicitara una extensión, cosa que no hizo. Puede que no se diera cuenta de que en marzo de 1841 ya llevaba varios meses sin matrícula, aunque eso no implica necesariamente que no pudiera doctorarse en Berlín: hubiera bastado con pagar una tasa de renovación de matrícula de cinco táleros.

Se afirma una y otra vez que Marx no quiso doctorarse en Berlín porque, desde que el nuevo monarca había accedido al trono, el hegelianismo ya no gustaba en Prusia y muchos profesores no hubieran visto con buenos ojos una tesis basada en Hegel (cfr., por ejemplo, Cornu, 1954: 162; Thom, 1986; Kanda, 2010: 156-157). Esta posibilidad no resulta muy convincente. En la primavera de 1841 no había cambiado la composición de la Facultad de Filosofía y Marx hubiera podido pedir apoyo a Gabler, el sucesor de Hegel, como le había recomendado Bauer en marzo de 1840 (MEGA, III/1: 342). Además, aún no era una figura políticamente relevante y la lectura de su tesis no hubiera llamado mucho la atención.

Me parece más plausible que sus motivos no fueran políticos sino más bien prácticos: había razones que hablaban a favor de Jena y en contra de Berlín. En Jena las tasas para doctorarse eran mucho más bajas y Marx tenía poco dinero. Las condiciones de examen en Berlín también pudieron influir en su decisión: Marx hubiera tenido que traducir su tesis al latín, y tomarse un tiempo para preparar el examen oral, porque al menos parte de él hubiera tenido lugar en esa lengua. Puesto que había terminado su tesis más tarde de lo que esperaba, probablemente no quisiera retrasar más la lectura. Su familia y Jenny parecían impacientes, como indica una carta de Bruno Bauer fechada el 31 de marzo de 1841: «¡Ojalá pudiera ir a Tréveris para explicar el asunto a los tuyos!» (MEGA, III/1: 354). De una carta dirigida al profesor de literatura contemporánea de Jena, *Oskar Ludwig Bernhard Wolff* (1799-1851), se desprende que a Marx lo que le interesaba era acabar cuanto antes con el asunto. Pedía a Wolff que intercediera para que le

mandaran su título de doctor en cuanto fuera posible (carta del 7 de abril de 1841, MEGA, III/1: 20)[\[92\]](#) .

En la Facultad de Filosofía de Jena uno podía doctorarse *in absentia* sin realizar exámenes orales. Era algo admitido en algunas universidades alemanas, aunque el título que expedía la Universidad de Jena era de «doctor en Filosofía» y no el que Marx quería al principio, de «doctor en filosofía y *magister* en artes liberales», mucho más apreciado (cfr. el escrito del decano Bachmann del 13 de abril de 1841, Lange *et al.* , 1983: 201-202).

El doctorado *in absentia* estaba pensado para aquellos candidatos que ya eran profesionales en activo o habían presentado antes un trabajo científico y querían obtener un título de doctor. A finales del siglo XVIII, cuando las universidades pequeñas tenían problemas de dinero, los doctorados *in absentia* se fueron convirtiendo en una fuente de ingresos para los profesores. Sólo unas pocas celebridades cobraban buenos sueldos, el resto de los docentes universitarios percibía salarios bajos que complementaban con las tasas que pagaban los estudiantes (pocos en las universidades pequeñas) por asistir a sus clases y por doctorarse. A medida que aumentaba el número de doctorados *in absentia* también crecían los abusos, hasta el punto de que, a lo largo del siglo XIX, se fue incrementando la suspicacia y se acabó eliminando la posibilidad de doctorarse de esta forma (cfr. sobre este tema Rasche, 2007).

Marx no sufrió decepción alguna en lo que a la duración del procedimiento respecta. El 6 de abril envió su tesis con las debidas cartas adjuntas, sus calificaciones y un curriculum vitae al decano de la Facultad de Filosofía, *Carl Friedrich Bachmann* (1784-1865), y el día 15 de ese mismo mes se emitió su título de doctor. El 13 de abril, Bachmann había escrito a sus colegas de la facultad: «Me complace presentar a un candidato muy digno: el señor Carl Heinrich Marx de Tréveris, cuyo trabajo es un ejemplo de inteligencia y perspicacia a la par que de erudición: creo que es un doctorando excelente» (Lange *et al.*, 1983: 200). Parece que sus colegas le dieron su aprobación y firmaron la documentación casi inmediatamente, como demuestra el que Bachmann anotara ese mismo día, en el registro del decanato, *fiat promotio* («que se le doctore») en referencia a Marx (*ibid.*: 210).

Merecen mención aparte algunos de los miembros de la facultad, como el historiador *Heinrich Luden* (1778-1847), cuyos escritos sobre historia había estudiado Marx en 1837, y *Jakob Friedrich Fries* (1773-1843), que veinte años antes había fomentado con ahínco el antisemitismo emergente y era enemigo declarado de la filosofía de Hegel. No parece probable que los miembros de la facultad debatieran sobre la tesis de Marx el 13 de abril, probablemente se fiaron del juicio del decano. Pero también es posible que alguien quisiera analizar en mayor detalle el escrito, se lo llevara a su casa y no lo devolviera nunca, lo que explicaría su ausencia en el registro universitario. Podrían habérsela llevado cualquiera de los dos profesores de filología clásica, *Ferdinand Gotthelf Hand* (1786-1851) y *Heinrich Carl Abraham Eichstädt* (1771-1848), o quizá el filósofo *Ernst Christian Gottlieb Reinhold* (1793-1855).

El único que debió inspeccionar la tesis con más detenimiento fue el decano Bachmann, que unos años antes había criticado con vehemencia a Hegel. Ludwig Feuerbach se lo había reprochado en una larga recensión. Como no se pronunció sobre el contenido, no sabemos si Bachmann se dio cuenta de que los fundamentos de la tesis eran hegelianos. Schmidt (1977: 284) señala que la evaluación de Bachmann, «muy digno» y «excelente», era extraordinariamente positiva. Se dio el visto bueno a otras tesis en el semestre de verano de 1841 con la observación «suficiente» o «digna». Probablemente, a Bachmann lo que le importaba era que no acusaran a la facultad de haber aceptado como tesis doctoral un trabajo que no cumplía los requisitos exigidos. En el caso de la tesis de Marx, un rápido vistazo permitía comprobar que no era el caso, pues realizaba un excelente estudio de las fuentes y aportaba argumentos propios y originales. Aceptar que la tesis se examinó de manera superficial no implica que la calidad del trabajo fuera mala, como deduce Rasche (2007: 322-323). No cabe duda de que un candidato que presenta un mal trabajo puede obtener un doctorado tras un examen meramente superficial, pero no se puede deducir sin más que todo trabajo analizado por encima sea malo.

El diploma de doctor que obtuvo Marx está redactado en latín y es un magnífico ejemplo de presentación tardofeudal y jerárquica. Tras la invocación a Dios aparecen en letra cada vez más pequeña los nombres del emperador Fernando I, que había otorgado en 1557 el privilegio que permitió fundar la universidad, del Gran Duque de Sajonia, Weimar y

Eisenach en funciones, Karl Friedrich, que ostentaba el cargo de *rector magnificentissimus* de la universidad, del *protector magnificus* (es decir el rector *de facto*), Ernst Reinhold, y del decano de la Facultad de Filosofía, Carl Friedrich Bachmann. En el caso de los dos últimos se mencionan algunos de sus títulos académicos y se señala su pertenencia a diversas sociedades de eruditos. Al final, y en un cuerpo de letra aún menor, figura el nombre del nuevo doctor[93].

A Marx seguramente le dio igual el aspecto que tuviera su título: por fin había acabado sus estudios. Un mes después de doctorarse, a finales de mayo de 1841, salió de Berlín con destino a Tréveris[94].

[1] La cita procede de una serie de artículos sobre Alemania aparecidos en el *New York Daily Tribune*, publicados posteriormente en alemán tras la muerte de Engels bajo el título «Revolution und Konterrevolution in Deutschland». Según el *Tribune* el autor era Marx, pero del intercambio epistolar se desprende que fue Engels quien redactó estos artículos porque Marx no tenía tiempo (la cita, en inglés en el original, en MEGA I/11: 14).

[2] Las citas de Anna Krosigk, sacadas de cartas y diarios, no están fechadas pero sí están organizadas por años.

[3] Lenz (1910: 2.1:483) escribe sobre él: «Él mismo confirmaba con creces las expectativas suscitadas por el talante cristiano de su filosofía [...]. Por lo demás, decepcionó a todos aquellos que habían dado la cara por él: de los señores del ministerio a sus colegas de la universidad, sin olvidar a los estudiantes. No era más que un maestro de escuela que se daba el lujo de hablar en latín de la dialéctica de Hegel con unas docenas de estudiantes [...]. Nunca pasó de la apología de lo hegeliano y la dogmática cristiana».

[4] Isaías es un profeta del Antiguo Testamento que anunció la venida del «Mesías», y los cristianos entendían que en referencia a Cristo. Según el índice de clases del semestre de verano de 1839, el título del seminario era «Las profecías de Isaías».

[5] En el índice de clases del semestre de invierno de 1840-1841 se especifica que se habló del *Ion* de Eurípides, una pieza que trata de la historia del mítico padre fundador de los jonios.

[6] Kelley (1978) y Klenner (1984) son importantes excepciones.

[7] En la carta de Niederbronn se refiere a Tréveris como «este lamentable lugar, un viejo nido de curas con una humanidad en miniatura» (MEGA, III/1: 332).

[8] El fragmento de la carta no lleva fecha, pero en MEGA (III/1: 337) se data entre 1839 y 1840. Puesto que Jenny pide a Edgar en una posdata que dé la carta a Marx

(MEGA, III/1: 744), tuvo que escribir la epístola antes de la partida de Edgar, es decir, en la primavera/verano de 1839.

[9] Kliem (1988: 54-55) sospecha que, tras esta fantasía del duelo por Jenny, se oculta un duelo anulado, relacionado con ese otro hombre con quien la habían visto en Tréveris. El hombre en cuestión era al parecer su antiguo prometido Karl von Pannewitz, que hizo una visita a los Westphalen. Werner von Veltheim lo sabía y cometió supuestamente una indiscreción ante Karl para vengarse de la superioridad intelectual de este. Según Kliem, se evitó un duelo entre Werner y Karl por los pelos, pero no cita la fuente de la que deduce la visita de Pannewitz, la indiscreción de Werner von Veltheim o el planteamiento del duelo. Es mera especulación sin fundamento, lo que no impide que Sperber (2013:70) cuente la historia y la dé por buena citando a Kliem.

[10] Esta carta no forma parte de MEW ni de MEGA. Martin Hundt (1994) la publicó por primera vez.

[11] Por ejemplo, Max Ring, que llegó a Berlín en 1838, habla en sus memorias (*Erinnerungen*, 1898: 113-117) de un círculo de «doctores y estudiantes mayores», que se reunía ciertos días de la semana para hablar de su trabajo intelectual, pero también para discutir acaloradamente en torno a la filosofía hegeliana. Menciona a varios de sus miembros (Carrière, Oppenheim, los hermanos Behr, Benary), pero a ninguno de los que sabemos con certeza que formaban parte del círculo de Marx.

[12] Esta carta, y la enviada por Marx a su padre, son las dos únicas fuentes que tenemos en las que se menciona el «club de doctores». Stedman Jones (2017: 85) da por sentado, al igual que Breckman (1999: 260), que Eduard Gans pertenecía al club, aunque no tengamos prueba alguna de ello. Al margen de la falta de datos tampoco me parece muy probable que Gans fuera miembro del club, porque las discusiones sobre filosofía de la religión, que tanto interesaban a Bauer, carecían de atractivo para él hasta el punto de que no participó en los debates de la década de 1830. Además, Gans era algo así como un intelectual estrella que formaba parte de los círculos académicos reconocidos. No es imposible, pero sí bastante improbable, que fuera miembro de un círculo de estudiantes y (con la excepción de Bauer) jóvenes docentes poco conocidos.

[13] Sobre la biografía de Rutenberg, cfr. los datos que aporta su hija Agathe (Nalli-Rutenberg, 1912) y Lambrecht (1993).

[14] Cfr. sobre la biografía de Köppen, Hirsch (1955a) y Pepperle (2003).

[15] En finés, «runa» no significa como en alemán signo escrito, sino cántico o canción (Kunze, 1955: 58, nota 1).

[16] Era una expresión típica de Berlín, porque coloquialmente se denominaba a la institución penitenciaria de la Alexanderplatz «Cabeza de buey» (*Ochsenkopf*). Antes había sido el matadero de la ciudad y uno de los edificios del lugar estuvo, de hecho, decorado con una auténtica cabeza de buey (Miller y Sawadzki, 1955: 218).

[17] Cfr. sobre la biografía de Bruno Bauer, Hertz-Eichenrode (1959), Eberlein (2009) y la documentación en Barnikol (1972).



[18] P. ej. Cornu (1954: 100) o Krosigk (1975: 41). En la película *El joven Karl Marx* de Raoul Peck (Francia/Bélgica/Alemania, 2017, 118 minutos), Marx afirma que coincidió con Engels por primera vez en el salón de Bettina von Arnim, donde debatieron sobre comunismo. Cuando Engels empezó a hacer el servicio militar en Berlín, en octubre de 1841, Marx ya no vivía en la ciudad, aparte de que, por entonces, el comunismo no era un tema que interesara ni a Marx ni a Engels.

[19] Karl Riedel había estudiado teología y fue sacerdote en diversas ciudades de Franconia. En 1839 renunció a su parroquia y se fue a Berlín. Eduard Meyen había estudiado filosofía y filología, se doctoró en Berlín en 1835 y en 1838-1839 era redactor del periódico berlinés *Literarische Zeitung* (más información sobre Meyen en Bunzel *et al.*, 2006: 53-57).

[20] *Ludwig Eichler* (1814-1870) fue un escritor liberal y traductor. *Theodor Mügge* (1802-1861) colaboraba en distintas revistas y escribía sobre todo novelas de aventuras. *Ludwig Buhl* (1814-1882) era escritor y traductor. Se había doctorado en 1837 bajo la dirección del discípulo de Hegel Carl Michelet, y había publicado un libro sobre la teoría del Estado en Hegel. *Wilhelm Cornelius* (1809-?) fue escritor, redactor y librero; en 1832 pronunció un discurso durante el Festival de Hambach. *Eduard Ferrand* era el pseudónimo de Eduard Schulz (1813-1842), un poeta, amigo del también poeta Friedrich von Sallet, quien vivía en Tréveris cuando Marx estudiaba allí el bachillerato (cfr. capítulo I.8). Del historiador del arte y de la filosofía Moriz Carrière ya he hablado en el capítulo II.

[21] A Cornu (1954: 126) parece atraerle esta interpretación cuando escribe que «hubiera sido menos peligroso» para los Jóvenes Hegelianos si hubieran criticado «primero a la religión cristiana y luego al Estado». Neffe (2017: 75), probablemente influido por Cornu, afirma que «con la estricta censura que se había impuesto, en Alemania apenas existía la crítica política». De modo que «había que disimular para poder ejercerla. Para los ateos del club de doctores, que se interpelaban mutuamente como “Vuestra Impiedad”, la forma más eficaz de criticar las relaciones imperantes era cuestionando la religión». Al margen de que sería interesante averiguar cómo sabe el autor la fórmula con que se interpelaban los miembros del club de doctores, afirma que tras la crítica religiosa se «ocultaba» una crítica al Estado que estaba muy viva pero no se expresaba aún. Sin embargo, los ataques posteriores y más radicales al Estado fueron el resultado de un proceso de aprendizaje en el que los debates teológicos desempeñaron un papel significativo. Por lo demás, el ámbito de la crítica a la religión no era inocuo, como bien demuestra la censura de los escritos de la Joven Alemania, que contenían, entre otras cosas, opiniones contrarias a la religión. Strauß, Feuerbach y Bauer pagaron caras sus intervenciones críticas, pues nunca pudieron volver a integrarse en la comunidad universitaria.

[22] No pretendo dar aquí una panorámica representativa de la evolución de los debates teológicos, sólo quiero esbozar las problemáticas de las décadas de 1820 y 1830 relacionadas con la filosofía de la religión de Hegel. Hay descripciones

enciclopédicas de la evolución de la teología protestante y de la influencia mutua entre esta disciplina y la filosofía de los siglos XVIII y XIX en Alemania. Cfr. la obra en diversos volúmenes de Hirsch (1949-1954), y Rohls (1997), obra esta última en la que en buena medida me he basado para elaborar este punto.

[23] Cfr. Klein (2009: 262 ss.). El libro de Dietrich Klein es el estudio más extenso en lengua alemana de la obra teológica de Reimarus.

[24] La referencia a Mendelssohn no era del todo correcta. Como se desprende de su carta a Kugelman del 27 de junio de 1870, Marx creía que Mendelssohn mismo había escrito a Lessing que Spinoza era un perro muerto (cfr. MEW, 32: 686). Pero fue Lessing quien, dirigiéndose a Jacobi, se expresó críticamente en esos términos: «La gente habla de Spinoza como si de un perro muerto se tratara» (Jacobi, 1785: 32-33). Hegel también cita esta observación de Lessing en el prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia* (HW, 8: 22) de 1827 para defenderse de los ataques vertidos contra él por los creyentes conservadores.

[25] Sobre la prehistoria de la «disputa atea» y el lugar que ocupó en la evolución de la filosofía postkantiana, cfr. Jaeschke y Arndt (2012: 131-161).

[26] En 1822 Hegel sometió la teoría de Schleiermacher (sin citarle por su nombre) a una crítica demoledora en el prólogo a un texto religioso-filosófico de su discípulo de Heidelberg y amigo *Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs* (1794-1861). «Si los sentimientos constituyen la base del ser de los humanos, no hay diferencias entre los animales y las personas. [...] Si la base de la religión fuera un único sentimiento humano, efectivamente sólo podría tratarse de un *sentimiento* de *dependencia* y un perro sería entonces el mejor de los cristianos, pues es quien experimenta con más fuerza esa dependencia, vive sintiéndola. El perro también experimenta sentimientos de salvación cuando por fin puede saciar su hambre con un hueso» (HW, 11: 58, en cursiva en el original).

[27] Estas reflexiones se basan en un concepto del arte, nuevo por entonces, que poco tiene que ver con el actual. Para Hegel, la encarnación de lo bello es, a la vez, representación de lo absoluto (dicho en lenguaje religioso: la representación de Dios). Así, Hegel puede poner al arte en el mismo plano que la filosofía y la religión, que, si bien de manera diferente, tienden a lo absoluto.

[28] Un breve resumen de esta interpretación de la doctrina de la Trinidad, en los párrafos 564-571 de la *Enciclopedia* (HW, 10: 572-578), y un esquema algo más extenso, en la tercera parte de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (HW, 17: 185-344).

[29] Hegel respondió a aquellos teólogos que afeaban a la filosofía «su tendencia destructora» que ya no quedaba «nada que fuera susceptible de destrucción» (HW, 16: 44), puesto que, tras los debates del siglo XVIII, ellos mismos habían renunciado, de hecho, a dogmas fundamentales, como la Trinidad.

[30] Cfr. el esquema de carta de mayo de 1821 dirigida a Friedrich Creuzer (Hegel, *Briefe*, vol. 2: 268).

[31] En el siglo XX prosiguieron los debates sobre si la filosofía de la religión de Hegel era una crítica al cristianismo o una forma de salvarlo. Karl Löwith (1964) recalcó su ambivalencia y se acabó decantando por la idea de que había contribuido a su destrucción, mientras que el famoso teólogo evangélico Wolfgang Pannenberg (1976: 184) considera que sigue siendo «el punto álgido de la aclaración conceptual de la Trinidad en lo que a la relación entre uno y trino respecta». Christof Gestrich (1989: 190 ss.), otro teólogo protestante, ve en Hegel el defensor de la religión cristiana que el propio Hegel decía ser. Un breve resumen de esa ambivalencia de la filosofía hegeliana, que la hace susceptible de interpretaciones tan diferentes, en Siep (2015: 22-25).

[32] Sobre las aportaciones de los discípulos de Hegel, cfr. Sass (1963), que lo explica en detalle; el debate en conjunto, en Jaeschke (1986: 361-436).

[33] Cfr. Winiger (2011: 65). Una interpretación extensa y puesta al día de esta obra temprana de Feuerbach, en Grandt (2006: 43-60).

[34] Aunque Hegel negó explícitamente las concepciones panteístas, evitó pronunciarse en sus obras sobre la inmortalidad del alma. Heinrich Heine divulgó una historia que demostraba que Hegel se burlaba de este tipo de ideas: «Una noche estábamos [Heine y Hegel, M. H.] ante la ventana y yo empecé a exaltarme contemplando las estrellas, el lugar donde se encontraban los bienaventurados. Pero el maestro murmuró: “Las estrellas no son más que una lepra que brilla en el cielo”. “¡Por Dios bendito!”, exclamé, “¿acaso allá arriba no hay un lugar feliz donde nuestras virtudes se ven recompensadas tras la muerte?”. Me dirigió una mirada burlona. “¿Acaso quiere usted una propina por haber hecho en la vida lo que debía, por haber cuidado a su madre enferma, por no haber dejado morir de hambre a sus hermanos ni envenenado a sus enemigos?”» (citado en Nicolin, 1970, núm. 363).

[35] A diferencia del «deísmo», el «teísmo» parte de la idea de que Dios no sólo es el creador de todo, sino que además mantiene una relación continua con el mundo y se ha revelado a los seres humanos.

[36] Especulativa, no en el sentido actual de suposición poco o mal fundamentada, sino en el de discernir entendiendo.

[37] Cfr. Sandberger (1972: 152-153), que ha analizado detalladamente la evolución de Strauß entre 1830 y 1837.

[38] Cfr. Courth (1980) sobre el gran efecto causado por Strauß y las reacciones a las que dio lugar también en el bando católico.

[39] Aunque el Mesías veterotestamentario era un futuro rey de los judíos, el «apóstol de los gentiles», Pablo de Tarso, amplió su papel al de salvador de toda la humanidad.

[40] Es curioso que, pese al desprecio que suscitó en su época, Strauß sea hoy una figura destacada de la teología. Theißen y Merz (2011: 23), los autores del manual (protestante) sobre la vida de Jesús probablemente más utilizado en Alemania,

consideran, con Strauß, que, «tras la formulación de la teoría del mito que se oculta tras el mensaje de Jesús, los investigadores difícilmente pueden obviarlo».

[41] El editor demócrata Ernst Keil escribió en la revista *Der Leuchtturm* [El faro] poco después del estallido de la Revolución de 1848: «Esta revista anual ejerció una gran influencia sobre los jóvenes científicos que hicieron la revolución en el ámbito de las ideas y del saber. Sin esa revolución no habiéramos tenido la Revolución de Marzo (Märztage)» (citado en Hundt, 2010b: 2) En su obra *Geschichte des deutschen Zeitungswesens* [Historia del periodismo alemán], Ludwig Salomon describe los *Hallische Jahrbücher* como la «revista más significativa» de Alemania por entonces (Salomon, 1906: 495).

[42] En una carta a Karl Rosenkranz del 2 de octubre de 1839 (reproducida en Hundt, 2010a: 407-411), Ruge habla de lo que había sido su vida hasta entonces. Los cuatro volúmenes que llevan por título *Aus früherer Zeit* [De tiempos pretéritos] también contienen muchos datos autobiográficos. Sobre la vida de Ruge hasta 1837, cfr. Walter (1995: 68-88), así como Reinalter (2010).

[43] Echtermeyer se dedicaba sobre todo a la estética y a la historia de la literatura. Su primera recopilación de poemas alemanes, ordenados por épocas, se publicó en 1836, pero no dejó de ampliarse y reeditarse. Fue una obra estándar en la enseñanza del alemán en las escuelas hasta finales del siglo XX (cfr., sobre la biografía de Echtermeyer, Hundt, 2012).

[44] Cfr. Graf (1978: 391 ss.) La afirmación de Graf de que la revista *Hallische Jahrbücher* se fundó porque Ruge no estaba conforme con la revista *Jahrbuch für wissenschaftliche Kritik* y había perdido toda esperanza de hacer carrera universitaria parece una simplificación. Pero, aunque así fuera, el éxito de *Hallische Jahrbücher* es un buen indicio de que cubría la necesidad, que tenían los intelectuales críticos, de una revista de este tipo.

[45] Sobre la fundación de los *Hallische Jahrbücher* cfr. Pepperle (1978: 32 ss.), Walter (1995: 101 ss.) y Senk (2007: 47 ss.). Información sobre su forma de trabajar, sobre los corresponsales y la influencia ejercida por los *Jahrbücher*, en Hundt (2010b), que utiliza para su análisis el «epistolario de la redacción» editado por él mismo (Hundt, 2010a).

[46] Gans, que murió en mayo de 1839, no pudo realizar ninguna otra aportación adicional a los *Hallische Jahrbücher*. No obstante, dio un impulso significativo a la crítica política de los Jóvenes Hegelianos de la que hablaré más adelante (cfr. Magdanz, 2002; Waszek, 2015).

[47] Pepperle (1978: 238, nota 79) enumera las contribuciones más importantes.

[48] Debido a este título se suele hablar a menudo en la literatura especializada de la disputa «Leo-Hegelian», pero en principio se trató de un debate entre Leo y Ruge. Sin embargo, no era una disputa personal. En el fondo se trataba de la evolución futura de Prusia, lo que explica que este debate generara una auténtica tormenta.

[49] En su escrito sobre Feuerbach, Engels insistía en lo bien que Heinrich Heine había sabido explicar el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana en dicha obra redactada en 1833, *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland*: «Al igual que ocurriera en Francia en el siglo XVIII, también en Alemania la ruptura política estuvo precedida en el siglo XIX por una revolución filosófica. Pero ¡qué diferencia entre ambas! Los franceses iniciaron una lucha abierta contra la ciencia oficial, la Iglesia y a menudo contra el Estado; sus textos se imprimieron en Inglaterra u Holanda y muchos pasaron por la Bastilla. En cambio, en Alemania los profesores nombrados por el Estado para enseñar a la juventud ven cómo sus libros se convierten en manuales y cuentan con un sistema cerrado para guiar la evolución. El hegelianismo, ese sistema en el que culmina toda evolución, ha sido elevado al rango de filosofía de Estado de la monarquía prusiana. ¿Y dicen que la revolución se oculta tras estos profesores, tras sus palabras pedantes y oscuras, en sus periodificaciones aburridas y pesadas? ¿Acaso no fueron quienes por entonces eran considerados representantes de la revolución, los liberales, quienes más se opusieron a esta enrevesada filosofía? Sin embargo, lo que no supieron ver ni el gobierno ni los liberales, ya lo vio en 1833 al menos *un* hombre llamado Heinrich Heine» (MEGA, I/30: 122, 125; MEW, 21: 265).

[50] Lambrecht (2002: 117-118) sospecha que era la tendencia antijudía de Ruge lo que motivaba su rechazo a Heine. Ruge utiliza expresiones antijudías en diversas cartas, sobre todo en referencia a individuos con los que estaba enemistado. Sin embargo, dedicó un volumen de sus obras al médico judío Johann Jacoby, autor de *Vier Fragen*, y durante la Revolución de 1848 criticó en su revista *Reform* las tendencias antijudías del Parlamento que se reunía en la Paulskirche.

[51] A principios de la década de 1850, Marx y Engels señalaron en un texto inédito, *Die grossen Männer des Exils* [Los grandes hombres del exilio], que la argumentación de Ruge se basaba en Heine y fueron bastante despectivos con Ruge. Afirmaron que había obtenido de *Hallische Jahrbücher* «la posibilidad de imprimir las obras de otros y sacar provecho material y contenido literario de ellas para sus propias efusiones espirituales». Interpretan de igual forma la crítica de Ruge al Romanticismo. Ruge, afirman, «luchó [...] valientemente contra el *Romanticismo* porque Hegel lo criticaba en su *Estética* y Heine había rechazado a la escuela romántica en el ámbito literario» (MEGA, I/11: 257, MEW, 8: 273). Estos juicios no parecen hacer justicia a su labor en *Hallische Jahrbücher*; aparte de que no se menciona el contexto político en el que tuvo lugar la crítica al Romanticismo de Ruge. Hay que situar las palabras de Marx y Engels en el entorno de los violentos conflictos suscitados en el seno del círculo de los emigrados, donde Ruge había vertido acusaciones, en parte absurdas, contra Marx y Engels. Como demuestran las citas del principio de este capítulo, en momentos de más calma Marx y Engels hicieron gala de un mayor aprecio hacia Ruge. Aunque no le mencionan por su nombre en estas citas, era una figura central de la crítica filosófica tan alabada por Marx y Engels.

[52] Cfr., por ejemplo, la carta del 20 de mayo de 1840 enviada por Eduard Meyen a Arnold Ruge: «Sinceramente creo que su crítica al Romanticismo va demasiado lejos, parece usted un fanático. Polemice con el Romanticismo, con la corriente equivocada de los románticos si quiere, pero no acabe con el mundo de los sentimientos que defiende ese Romanticismo» (Hundt, 2010a: 549). Bunzel (2003) analiza la crítica al Romanticismo de Ruge y de Echtermeyer por separado.

[53] Ruge no renunció a esta apelación al protestantismo hasta 1842, cuando criticó en dos artículos tanto el *Manifesto* contra el Romanticismo como el artículo de Streckfuß desde este punto de vista (Ruge, 1842a, 1842b). Hizo lo mismo que habían acometido Feuerbach y Bauer en 1840 y 1841 en el ámbito de la crítica a la religión.

[54] En 1962 se publicaron dos recopilaciones de textos: *Die Hegelsche Linke* [La izquierda hegeliana], editada por Karl Löwith, y *Die Hegelsche Rechte* [La derecha hegeliana], editada por Hermann Lübbe. En 1968 Martin Sass reunió, en *Feldzüge der reinen Kritik* [Campañas de la razón pura], una recopilación de artículos de Bruno Bauer. En 1971 se publicó una reedición de los *Hallische y Deutsche Jahrbücher* con una larga introducción de Ingrid Pepperle; y en 1985 Heinz e Ingrid Pepperle publicaron una recopilación de unas mil páginas denominada *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz* [La izquierda hegeliana: documentos políticos y filosóficos del Vormärz alemán].

[55] En el ámbito germanohablante hay que mencionar aquí la serie editada, a partir de 1996, por Lars Lambrecht y Konrad Feilchenfeldt, *Forschungen zum Junghegelianismus* [Investigaciones en torno al Joven-hegelianismo] de la que hasta el momento se han publicado veintidós volúmenes. Goldschmidt ya había analizado críticamente la imagen de Bruno Bauer utilizada por los analistas de Marx (Goldschmidt, 1987). Fuera de Alemania también se avivaron los debates; cfr., por ejemplo, Breckman (1999), Moggach (2003, 2006), Tomba (2005), Leopold (2007). Lauermann (2011) publicó un libro sobre el estado de la cuestión en el caso de los especialistas en Bauer.

[56] Moser (2003: 50 ss.) comenta en detalle las opiniones, en ocasiones muy contradictorias, que aparecen en la literatura especializada, así como las diversas discrepancias en torno a la hipótesis de la escisión. Sin embargo, se limita a modificar levemente la clasificación distinguiendo, tanto en la derecha como en la izquierda, entre «moderados» y «radicales». Considera que sólo estos últimos eran «cismáticos». Los cismáticos de izquierdas acusaban a Hegel de reaccionario, y los cismáticos de derechas le reprochaban que fuera un revolucionario (*ibid.*: 67 ss.).

[57] Los motivos no eran sólo políticos. A finales de la década de 1830 hubo en Prusia un «exceso de oferta académica». Las universidades que crecían deprisa o que habían sido fundadas en el primer tercio del siglo XIX generaban, sobre todo en las Facultades de Filosofía, Teología y Derecho, más titulados de los que necesitaba el Estado (cfr. Briese, 2013).

[58] En los escasos nueve años que van de mediados de 1835 a principios de 1843, Bunzel, Hundt, y Lambrecht (2006: 19 ss.) distinguen hasta cinco fases diferentes en la evolución del movimiento de los Jóvenes Hegelianos, es decir, cada fase duraba menos de dos años de media.

[59] La evolución temprana del pensamiento teológico de Bauer se analiza en detalle por Mehlhausen (1965) y Lämmermann (1979), aunque en este segundo caso el estudio es más breve. Kanda (2003: 100 ss.) hace hincapié en algunos puntos relevantes; cfr. asimismo Lehmkuhler (2010).

[60] Ya Strauß había señalado que «las palabras que Juan pone en boca de Jesús [eran] en buena medida composiciones propias del evangelista» (Strauß, 1835, vol. I: 675).

[61] Kanda (2003: 117-118) da un buen ejemplo de una de estas modificaciones posteriores.

[62] En el intercambio epistolar censurado, en vez de las frases citadas, se lee: «Sólo podré poner punto final cuando haya completado todos los giros necesarios» (Bauer, 1844: 30).

[63] Kinkel desempeñaría un papel destacado durante la Revolución de 1848. En Londres fue uno de los pocos exiliados con los que Marx debatió de forma extremadamente crítica y polémica.

[64] No hay que confundir estas sinopsis con las «armonías entre Evangelios» difundidas en la Antigüedad tardía. En estas últimas se redactaba un nuevo texto a partir de los cuatro Evangelios en el que se tenía en cuenta toda la información disponible sobre Jesús.

[65] Así, por ejemplo, en el proceso de reconocimiento: me confirmo a mí mismo al ser reconocido por otro yo.

[66] Hasta el día de hoy se han analizado poco las ideas religiosas del joven Marx. Walter Sens sospecha, sin mayor fundamento, que «Marx adoptó posturas ateas, más o menos conscientes, en el verano de 1839, cuando iniciaba las labores previas [para su tesis doctoral, M. H.]» (Sens, 1935: 35). Johannes Kadenbach ve en los poemas de Marx una crítica a la religión, crítica que se relativizó cuando adoptó la filosofía hegeliana. Este giro se debió, en su opinión, al deseo de Marx de presentar «una visión monista del espíritu» (no aclara por qué podría haber surgido ese deseo) y a que en el monismo de Hegel «se considera a Dios el Ser total» (Kadenbach, 1970: 45). En su opinión, la filosofía hegeliana había dotado a Marx de una nueva forma de entender la religión a partir de un Dios inmanente (*ibid.*: 46 ss.). Bajo la influencia de Bruno Bauer, Marx había desarrollado su nueva forma hegeliana de entender la religión en una dirección muy similar a la expuesta por Bauer en *La trompeta del Juicio Final* (*ibid.*: 55 ss.). Kadenbach no sólo da por sentado que la interpretación cristiano-religiosa de Hegel (la cual ya se había puesto en entredicho por entonces) era la única posible, sino que entiende asimismo que cuando Marx adoptó la filosofía hegeliana sacó las mismas conclusiones sobre la religión que aquel; pero sin aportar Kadenbach

nada que lo sustente. Ruedi Waser se basa en las cartas del padre y en los poemas del joven Marx para afirmar que Karl se había vuelto «agnóstico», y que fue ese agnosticismo lo que le hizo dudar tanto antes de abrazar la filosofía hegeliana en 1837 (Waser, 1994: 23, 25), pero no explica por qué se hizo agnóstico y no ateo en 1836-1837. Los agnósticos suelen caracterizarse por una actitud más o menos tolerante hacia la religión, porque son conscientes de que no pueden demostrar que las creencias religiosas no contengan un núcleo de verdad. No hay nada de esa tolerancia en los poemas de Marx. Si el agnosticismo (o ateísmo) le hizo dudar de la filosofía hegeliana, no se entiende por qué en su diálogo *Kleanthes* busca apoyatura contra Hegel precisamente en la obra de Schelling (cfr. carta de Marx a su padre del 10 de noviembre de 1837, MEGA; III/1: 16; MEW, 40: 9).

[67] Tampoco tenemos todas las cartas de Bauer. En la segunda que hemos recuperado se afirma: «¡Cuántas cartas no te habré mandado ya y tú callas!» (carta del 1 de marzo de 1840, MEGA III/1: 340).

[68] Sobre las numerosas citas bíblicas, analogías con la Biblia y comparaciones teológicas en las obras de Marx y Engels, cfr. la tesis doctoral de Reinhard Buchbinder (1976).

[69] Cuando Bauer habla de «sistema policial chino», y alude a la situación prusiana como «opresión china», seguramente se refiere a la descripción que hace Hegel de China en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, en la que pone el Estado chino como ejemplo de sistema imperial despótico (HW, 12: 141-174).

[70] En la década de 1850 Marx adoptará una postura parecida, aunque basándose en fundamentos teóricos muy distintos. En su opinión, la nueva crisis económica removería los cimientos del sistema capitalista y desencadenaría una nueva oleada revolucionaria. La crisis de 1857-1858 le haría ver las cosas con mayor claridad.

[71] El proyecto de revista se menciona asimismo brevemente en la carta de Bauer del 12 de abril de 1841 (MEGA, III/1: 358).

[72] La literatura especializada se ha ocupado poco de la tesis de Marx. Sólo muy recientemente se han publicado obras interesantes, aunque se aprecia en ellas cierta tendencia a la sobrevaloración. En opinión de Browning (2000: 132), la explicación posterior de Marx sobre el capital tiene su origen en la tesis. Levine (2012: 119) ya ve en ella el programa de una crítica materialista a lo existente y Eichler (2015: 25) afirma que es la «llave» que da acceso a toda la obra marxiana.

[73] Como ya hemos señalado en el capítulo anterior, Hegel no se refiere a un reino de las Ideas al margen del mundo real. Para él la Idea es la unidad entre el concepto de algo y su objetividad (cfr. HW 6: 464). Los «conceptos lógicos» de la Idea son categorías básicas del conocimiento filosófico de la realidad desarrollados por la «ciencia de la lógica».

[74] Fulda (2007) señala, en su análisis del concepto hegeliano de historia de la filosofía, que Hegel no trata de extraer paralelismos con la «lógica», como se suele asumir. Alega que, en la descripción que hace Hegel de la filosofía de la historia, no es



precisamente paralelismos con la evolución lógico-conceptual en su *Ciencia de la lógica* lo que busca.

[75] Una panorámica de la recepción de la filosofía epicúrea desde la Antigüedad hasta el siglo XX, en Kimmich (1993).

[76] Una de las mejores recopilaciones de textos y comentarios a nuestra disposición es la de Long y Sedley, un volumen publicado en 1987 en inglés que, además de la filosofía epicúrea, también abarca el estoicismo y el escepticismo (Long y Sedley, 2000).

[77] Ciento setenta años después de que Marx entendiera la importancia de Lucrecio, Stephen Greenblatt (2012) ha descrito de forma muy vívida el redescubrimiento del famoso poema de Lucrecio en el año 1417 y su influencia en el Renacimiento, dando a conocer con ello a Lucrecio entre el gran público. Tuvo tanto éxito que Klaus Binder publicó una nueva traducción al alemán de *De rerum natura* con extensos comentarios (Lukrez [Lucrecio], 2014).

[78] En la edición de MEW, los «cuadernos» y sus traducciones ni siquiera llevan el título que les puso Marx (*Cuadernos sobre filosofía epicúrea, estoica y escéptica*), y tampoco los cuadernos cinco y seis aparecen en el orden correcto. De manera que esta edición no permite apreciar que los cuadernos uno a cinco reflejan su primera fase de trabajo, con el extracto de Lucrecio al final. Le siguen las observaciones sobre la concepción del proyecto, que Schmidt considera el esbozo de una introducción.

[79] Los cínicos defendían una filosofía basada en la falta de necesidades, lo que solía equipararse a una «vida de perro». En tiempos de Marx se denominaba «alejandrinos» a todos aquellos que defendían diversas corrientes neoplatónicas, algunos de cuyos representantes realizaban ritos iniciáticos como los sacerdotes.

[80] Marx emplea el concepto de «máscara de un personaje» en el sentido original que tiene en el lenguaje teatral para designar a ciertos «tipos» (el campesino, el comerciante, el sabio, etcétera). En *El capital* Marx usará el concepto dándole otro sentido.

[81] Marx probablemente eligiera la metáfora del carnaval debido a su procedencia de la católica Renania, donde la celebración del carnaval era una antigua tradición. En la protestante Berlín, donde Marx escribía estas frases, ni siquiera hoy se celebra mucho el carnaval.

[82] Bruno Bauer le había desaconsejado citar en la tesis el verso del *Prometeo* de Esquilo: «Odio a todos y cada uno de los dioses» (carta del 12 de abril de 1841, MEGA, III/1: 357).

[83] Hemos perdido partes del texto debido al deterioro sufrido por el papel. La palabra «político» es una alternativa plausible insertada por el editor para completar el texto.

[84] Algunos autores modernos (Long y Sedley, 2000: 60) han relacionado la teoría de los átomos de Epicuro con el principio de incertidumbre de la mecánica cuántica. Sin embargo, la relación que establecen es igual de superficial que cuando se refieren a

la teoría atómica. Epicuro piensa hasta el final, y de forma coherente, la idea de que el mundo material no es determinista. Si consideramos que el efecto de magnitudes no materiales es una superstición, la indeterminación debe ser una propiedad de las partículas más pequeñas que conforman el mundo material. Exactamente eso es lo que expresa Epicuro por medio de esa declinación del movimiento de los átomos que carece de causa.

[85] Marx hace explícito lo que considera una consecuencia de la concepción epicúrea del átomo, pero no formula una filosofía natural propia ni tampoco el «atomismo dialéctico» que le atribuye Schafer (2003: 129 ss.).

[86] Fenves (1986) también menciona la importancia del debate sobre la relación entre esencia y apariencia en la tesis de Marx. A su juicio, la contraposición que hace Marx de las diferencias entre Demócrito y Epicuro enmascara la contraposición de las ideas de Hegel y Kant; Kant representaría a las ciencias empíricas y Hegel se mostraría contrario a ellas –una construcción en general poco convincente–. Más interesante resulta el intento de McIvor (2008), quien, atendiendo al uso que hace Marx de las categorías hegelianas, pretende interpretar la filosofía de Hegel de forma más afín a interpretaciones más novedosas del filósofo suabo, como las de Robert Pippin y Terry Pinkard, que causaron sensación en el mundo anglohablante al refutar la imagen de un Hegel metafísico que no tenía la talla de Kant, una representación que había sido allí dominante durante mucho tiempo. Finelli (2016) se ocupa por extenso de la tesis de Marx. En el segundo volumen analizaré su teoría, que sostiene que cabe interpretar los escritos del joven Marx como un intento –fallido– de matar al padre intelectual, Hegel.

[87] Según la leyenda, Atlas, un hermano de Prometeo, sujetaba la bóveda celeste en su esquina occidental.

[88] Pese a la buena opinión que Marx tenía de Epicuro no se puede afirmar, como hacen Burns (2000: 22) o Baronovitch (1992), que Marx se identificaba con la postura de este filósofo, ya que criticó con dureza que partiera de la autoconciencia individual abstracta. Según Baronovitch, esta identificación denota cierta «hipocresía moral» en Marx. Epicuro siempre hizo un llamamiento a sus discípulos para que cumplieran la ley, que en aquella época admitía la esclavitud, de manera que ese Epicuro tan admirado por Marx toleraba la esclavitud (Baronovitch, 1992: 165 ss.). A menudo se ha intentado atribuir a Marx una responsabilidad espiritual por los horrores del estalinismo, pero acusarle de defender la esclavitud como hacía Epicuro es una auténtica innovación.

[89] Kondylis (1987: 25-26) señala, con razón, que Marx en esa época no entendía el materialismo de Epicuro en el sentido ontológico de prioridad del espíritu o de la materia. Le interesaba como herramienta para criticar la religión.

[90] Breckman (1999: 266 ss.) cree que Marx ya estaba bajo la fuerte influencia de Feuerbach cuando redactó su tesis. Es muy probable que conociera su artículo sobre la «filosofía positiva»; sin embargo, en mi opinión, el resto de las concordancias que Breckman establece entre ambos autores es mera especulación. Mucho antes que

Breckman, Breuer (1954: 67 ss.) ya había afirmado que Feuerbach había influido significativamente en la tesis de Marx gracias a su obra *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (aunque no podamos estar seguros de que Marx tuviera ocasión de leerla). En la misma línea, cfr. Bockmühl (1961: 120 ss.).

[91] McLellan (1974: 84 ss.) y Rosen (1977: 148 ss.) son dos destacados defensores de la idea de que Bauer influyó enormemente en Marx durante la redacción de su tesis. Stedman Jones (2017: 188) también acepta la teoría de que el concepto de autoconciencia utilizado por Marx en la tesis era de Bauer. En contra, Cornu (1954: 163-164) y Thom (1986: 114), quienes defienden la autonomía de Marx frente a la postura «individualista» de Bauer. Sin embargo, tanto Cornu como Thom tienden a considerar a Bauer desde la perspectiva formulada por Marx en *La Sagrada Familia*: que Bauer devuelve a Hegel a un «punto de vista fichteano» (MEW, 2: 147). No está claro que pueda aplicarse esta solución en 1844, pero es evidente que no es de recibo en los años 1840-1841. Waser (1994) niega la influencia de Bauer sobre Marx y afirma que se han interpretado de forma arbitraria los escritos de Bauer. En mi obra *Wissenschaft vom Wert* [La ciencia del valor], publicada en 1991, yo también partía de la idea de que Marx había adoptado el concepto de autoconciencia de Bauer (Heinrich, 2017: 90-91), una postura que hoy me parece más que dudosa. No hay que dejarse arrastrar por el tono triunfalista de la introducción de Marx, que hace en su tesis un uso mucho más cuidadoso del concepto de autoconciencia de lo que cabría esperar tras leer sus pasajes introductorios. Hablaré de las diferencias entre Marx y Bauer en el segundo volumen, al hilo de la discusión en torno a la *Trompeta* de Bauer.

[92] Como la carta es muy formal, parece que Marx y Wolff no se conocían mucho. No sabemos quién les puso en contacto. Más información sobre Wolff y la situación de la Universidad de Jena en aquella época, en Bauer y Pester (2012).

[93] El título de doctor y su traducción al alemán, en Lange *et al.* (1983: 204-205).

[94] De una carta enviada por Köppen a Marx el 3 de junio de 1841 se desprende que este había partido hacía más de una semana (MEGA, III/1: 360).



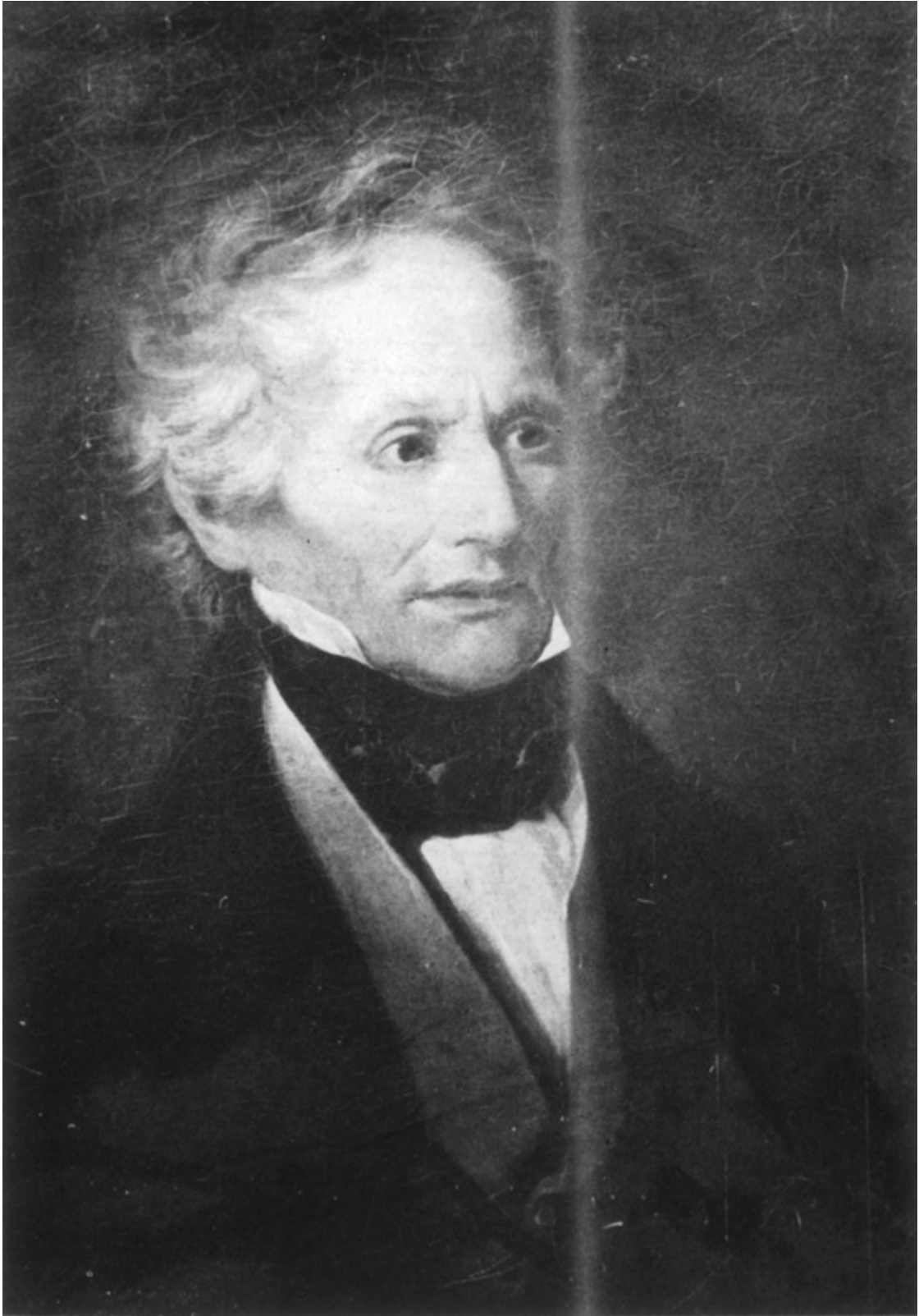
Karl Marx, en Bonn 1835/1836. Dibujo de Heinrich Rosbach expuesto por primera vez en 2017 en el Museo municipal Colegiata de San Simeón de Tréveris.



Karl Marx, dibujo de Hellmut Bach (1953) basado en la imagen de grupo de los estudiantes de Tréveris.



Reunión de taberna de los estudiantes oriundos de Tréveris en la Universidad de Bonn.

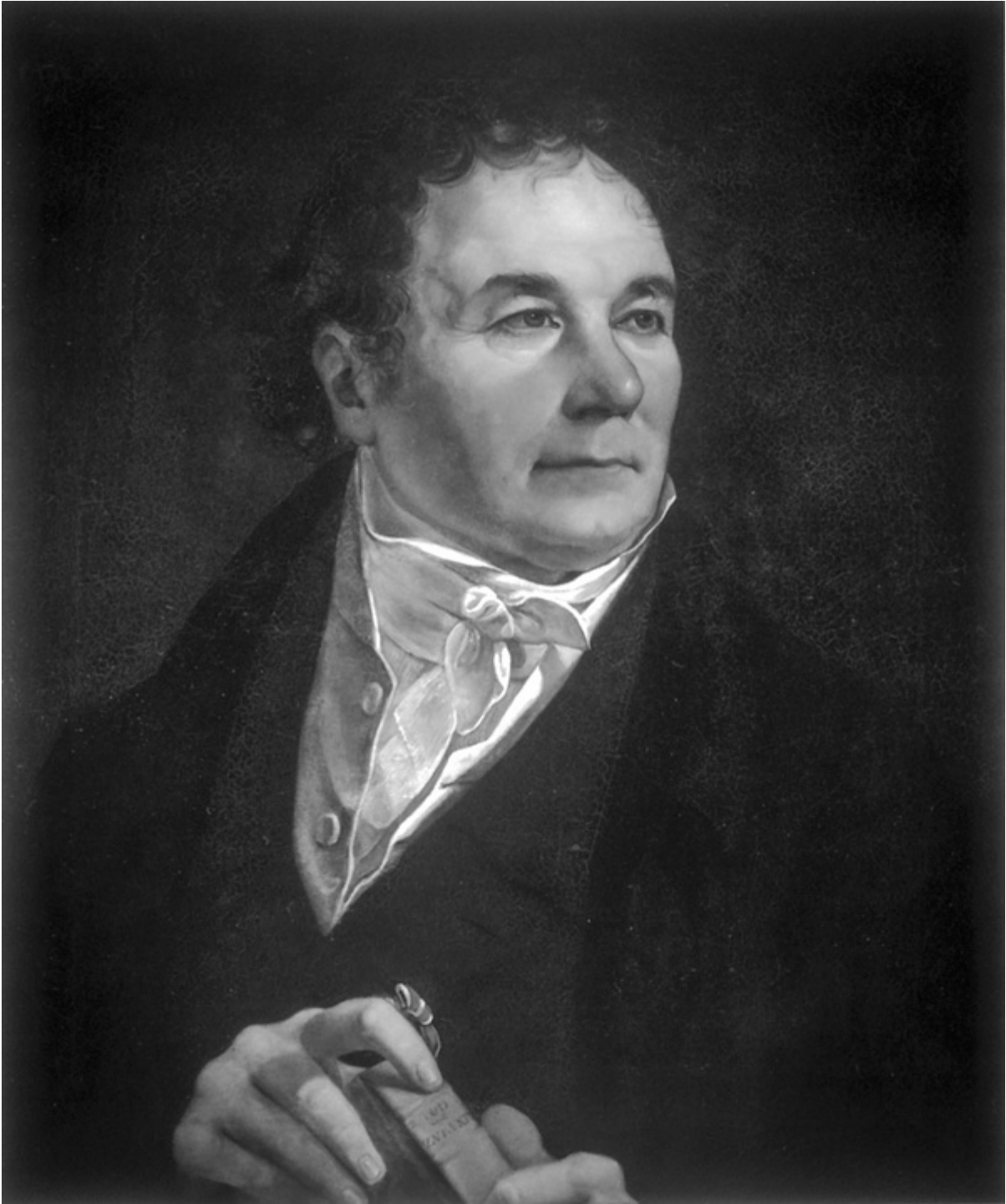


Johann Ludwig von Westphalen.



Jenny von Westphalen con la cinta del monóculo.





Hugo Wyttenbach, retrato realizado por Johann Anton Ramboux, 1829, Museo municipal Colegiata de San Simeón de Tréveris.



Georg Friedrich Wilhelm Hegel, retrato realizado por Jakob Schlesinger, 1831.



Eduard Gans.



Parochialstrasse, Berlín, cuadro de Eduard Gärtner, 1831.



Bruno Bauer.



Arnold Ruge.

## Anexo

### ¿Cómo escribir una biografía hoy? De la metodología necesaria para la redacción de una biografía de Marx

La vida de una persona no es una biografía, ni siquiera una autobiografía. El relato de una vida sólo puede ofrecer una imagen incompleta porque las fuentes (para redactar una autobiografía también se recurre a ellas) presentan lagunas. Además, la forma de representar las vivencias siempre está relacionada con los intereses del autor, con una forma de ver las cosas que depende tanto de sus ideas personales como de aquellas en boga en su época. Como históricamente ha ido cambiando lo que se espera de una obra de este tipo, lo que se considera una biografía buena o adecuada, creo que conviene explicar cómo hay que escribir una biografía hoy y qué sentido tiene hacerlo.

#### 1. La crítica a la biografía tradicional

En 1930, Siegfried Kracauer definió a la escritura biográfica en auge entonces como «una forma de arte neoburgués», que permitía a la burguesía evadirse de la disolución evidente del individuo (supuestamente autónomo) y de la fractura del sistema social. La difuminación de los contornos del individuo, antes bien definidos, y la pérdida de fe en el significado objetivo de un sistema de coordenadas individual condujo en literatura a la «crisis de la novela». La biografía se convirtió en el último reducto para la articulación de lo individual, ya que, en este caso, al parecer la objetividad de la exposición quedaba garantizada por el significado histórico del biografiado. Según Kracauer, la biografía no cumplía su función como género. En la obra citada hacía hincapié en la autobiografía de Trotski, a quien, al contrario que a la mayoría de los protagonistas de las biografías de moda, no le interesaba soslayar la situación del momento sino desvelarla. Kracauer mismo escribió un par de años después una biografía que iba

mucho más allá de la descripción de la vida de un individuo: *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit* [Jacques Offenbach y el París de su época] (1937), una obra que describió en el prólogo como «una biografía social».

Lo que criticaba Kracauer era la creciente tendencia a dar a la biografía un aire literario, algo bastante corriente hoy en día. Con ciertos conocimientos sobre la vida de una persona, la época en la que existió y un esquema psicológico, se diseña una imagen que, normalmente, dice captar la «esencia» de la persona descrita y los motivos de su éxito o fracaso. Las fuentes se suelen utilizar de forma muy selectiva y la imagen final, sea positiva o negativa, no se pone en cuestión cuando el autor se topa con material que la contradice. El biógrafo complementa a menudo las lagunas de las fuentes con ayuda de su propia empatía, es decir, haciendo gala de su capacidad para ponerse «en el lugar de la otra persona». En ocasiones se describe la vida interior de la persona biografiada con tanta intensidad y detalle como si los biógrafos hubieran pasado horas conversando con ella, aunque gran parte de lo que afirman nunca se podrá comprobar. Como la forma debe ser «sencilla» para el lector, se le «ahorra» la molestia de tener que dedicar su atención a referencias exhaustivas a las fuentes, lo que convierte a la bibliografía en un mero listado. Al final, el lector es incapaz de distinguir entre interpretaciones más o menos plausibles de la documentación y la información obtenida gracias a la «empatía» del biógrafo.

En estas páginas no he pretendido hacer una biografía literaria sino *científica*. Hablamos de un género literario que ya existía en la Antigüedad, pero las biografías científicas, basadas en fuentes, documentadas e interpretadas críticamente surgieron a principios del siglo XIX. En la Antigüedad y en la Edad Media solían ser recopilaciones de las «gestas» del biografiado, y las fuentes no se analizaban desde un punto de vista crítico. Esto cambió en la Ilustración, cuando, aparte de los hechos, se empezó a relatar la evolución interna de una persona porque *la* pregunta era qué cualidades personales habían hecho posible esas gestas. Goethe fue incluso un paso más allá al describir la evolución interna de la persona como un proceso históricamente determinado. En el prólogo a sus escritos autobiográficos, *Memorias de mi vida: poesía y verdad*, afirma: «La tarea principal de la biografía es representar a las personas inmersas en las

relaciones de su época, explicando hasta qué punto estas les favorecen o les perjudican, cómo se forman una idea del mundo y de la humanidad y cómo reflejan todo esto los artistas, poetas y escritores». Goethe concluye que, teniendo en cuenta esta dependencia de los tiempos, «de haber nacido alguien diez años antes o después hubiera sido otra persona en cuanto a su formación e incidencia externa» (Goethe, 1811: 9).

En Alemania se empezaron a escribir biografías científicas cuando cobraron auge las tendencias histórico-científicas a las que hoy, simplificando bastante, se denomina «historicismo», una corriente cuyos defensores afirmaban que los actos humanos venían determinados por ideas dadas o aceptadas que eran las fuerzas impulsoras de la evolución histórica. En este marco desempeñaban un papel fundamental los grandes hombres que, como señalara el historiador *Heinrich von Treitschke* (1834-1896), «hacían la historia»<sup>[1]</sup>. Las biografías de estos hombres (a las que se sumaron las de unas pocas mujeres) tenían un gran valor, pues se utilizaban para «entender» la eficacia de las ideas básicas que estaban detrás de la forma de actuar de los grandes personajes históricos. *Wilhelm Dilthey* (1833-1911) quiso fundamentar metodológicamente las Humanidades con ayuda del historicismo y concedió una enorme importancia a las biografías, pues creía que las vidas en transcurso eran las «células primitivas de la historia» (Dilthey, 1970: 304). Formuló una exigencia hermenéutica a los biógrafos. Debían «ponerse en el lugar» del biografado para «revivir» y así «entender» sus ideas e impulsos. En su opinión, lo que pedía era algo que hacía cualquier individuo. Todos reflexionamos sobre el transcurso de nuestra vida, sobre las metas alcanzadas, sobre un «plan de vida» (*ibid.*: 307). El biógrafo transfiere esta información a la historia de otra vida, de manera que se podría definir la biografía como «la forma literaria de entender la vida ajena» (*ibid.*: 305).

La mayor parte de las biografías del siglo XX denotan una influencia mayor o menor de estas ideas, aunque no todos los autores fueran conscientes de ello. Lo mismo cabe decir de las biografías del movimiento obrero que se empezaron a redactar a principios del siglo XX. En la biografía de Marx escrita por Franz Mehring (1918) y en la de Engels (en dos volúmenes) de Gustav Mayer (1919 y 1932), se enfrentaba a los «grandes» de la historia burguesa con los «grandes» del movimiento obrero



utilizando para este propósito un utillaje metodológico muy similar al de los historiadores burgueses.

La biografía tradicional fue muy criticada en el siglo XX desde diversas perspectivas. En Francia surgió en la década de 1930 la Escuela de *Annales* (así llamada en honor a la revista fundada en 1929 por Lucien Febvre y Marc Bloch), que tendía con fuerza a la historia económica y social, utilizaba métodos cuantitativos y, sobre todo, estudiaba desarrollos a largo plazo. En este escenario las biografías fueron perdiendo peso, y, tras la Segunda Guerra Mundial, hubo una evolución similar en Alemania Occidental. La idea de historia del historicismo se cuestionaba cada vez más desde concepciones estructuralistas y sociohistóricas. Ya no se hacía hincapié en el papel desempeñado por las «grandes personalidades históricas», sino en los factores estructurales. En la Escuela de Bielefeld fundada por Hans-Ulrich Wehler, la ciencia de la historia se entendía como «ciencia social histórica». En vez de aceptar que los individuos dan sentido a sus acciones de forma autónoma, se recalca la dependencia del individuo de su entorno social, lo que puso en tela de juicio la utilidad de las biografías para la investigación. Se seguían publicando, pero no se pretendía que desempeñaran un papel relevante en la investigación histórica. Se podría decir que, a partir de la década de 1970, la crisis de la disciplina histórica en Alemania Occidental se fue convirtiendo progresivamente en una crisis de la biografía (cfr. Oelkers, 1973, Schulze, 1978).

En la República Democrática de Alemania, donde se proclamaba que los protagonistas del proceso histórico no eran los individuos sino las clases sociales, también existía cierta suspicacia ante el género biográfico. En el «marxismo-leninismo» (no sólo en la RDA) era bastante frecuente, de hecho, que se contrapusiera la estructura social al individuo aislado. El «materialismo histórico» ocultaba a menudo un fuerte determinismo estructural que apenas dejaba lugar para la acción individual al margen de los sujetos colectivos de «clase» y del «partido». Además, a los padres fundadores, Marx, Engels y Lenin, se los consideraba auténticas luminarias cuyo genio individual había arrojado luz sobre el condicionamiento social. Pero ni esas luminarias ni sus adversarios políticos habían logrado explicar suficientemente las estructuras sociales determinantes ni el pensamiento y la acción individuales. Jean-Paul Sartre señaló que las condiciones sociales

sólo mediaban retóricamente entre la vida y la obra de los pensadores y artistas del marxismo (Sartre, 1964: 49), y presentó su biografía del joven Flaubert, en cinco tomos (Sartre, 1971-1972), como una alternativa voluminosa y extrema en la que pretendía mostrar la relación entre las condiciones generales y el individuo. La extensa biografía doble de Engels y Marx, obra de Auguste Cornu (un francés que enseñaba en la RDA), fue una gran excepción, pero sólo llegaba hasta el año 1846 y nadie quiso ahondar en ella.

La publicación de las obras de Roland Barthes (1968) y Michel Foucault (1969a) suscitó un debate sobre la «muerte del autor» en el ámbito de la literatura que evolucionó en paralelo a las críticas vertidas contra la biografía en el campo de la historia. Como estructuralistas y postestructuralistas afirmaban que el punto de vista de los autores y autoras no era relevante a la hora de entender sus obras, tampoco cabía esperar que las biografías aportaran conocimientos importantes.

La crítica más básica y provocadora a la posibilidad de escribir biografías fue la formulada por Pierre Bourdieu en su ensayo «L'illusion biographique» (1986), en el que mostraba su insatisfacción por la tendencia a presentar el discurso del «sujeto» —entendido como algo más que un nombre propio— como el «relato de una vida», y concluía: «Querer entender un vida como una serie extraordinaria e independiente de sucesos, cuya única relación entre sí es su vínculo con un “sujeto” cuya continuidad es la de un nombre propio, es tan absurdo como querer explicar un viaje en metro sin tener en cuenta la estructura de la red, es decir, la matriz de las relaciones objetivas entre las estaciones» (Bourdieu, 1986: 82).

Esta crítica de Bourdieu marcó el punto álgido, pero también el fin de la crítica al género biográfico. Evidentemente, la ignorancia que Bourdieu atribuía a la literatura biográfica respecto de la «matriz de relaciones objetivas» era una gran exageración. Goethe ya hablaba de esa matriz en su obra *Poesía y verdad*, cuando situaba a las personas en «las circunstancias de su época». Dilthey había dado una explicación similar, pues en su opinión la «tarea del biógrafo» consistía en «entender las redes de influencias que hacen que un individuo se vea determinado por su entorno y reaccione ante él» (Dilthey, 1970: 304). La pregunta era cómo casaban los individuos con las «relaciones objetivas», las «circunstancias temporales» y las «redes de influencias».

## 2. El debate en torno a la «nueva biografía»

En los debates surgidos en Alemania Occidental volvió a cobrar mayor importancia la biografía a partir de la década de 1980 debido a la creciente insatisfacción con la historia teórico-estructuralista y cuantitativo-estadística. En el fondo no gustaba la reducción de la conducta humana a mero efecto de determinados factores y situaciones sociales, y fueron apareciendo nuevas corrientes de investigación, como la historia material y privada que se volcó, entre otras cosas, en la biografía de «gente sencilla». En conjunto, el género cobró renovada importancia, pero la biografía se abordaba como una empresa sociohistórica y epistemológica que se distanciaba explícitamente de la biografía histórica tradicional. Jacques Le Goff (1989) constató una evolución similar en Francia, y, en la RDA, la publicación del primer volumen de la biografía de Bismarck de Ernst Engelberg (1985) dejó claro el nuevo lugar adscrito al género.

En los debates habidos desde entonces (cfr. al respecto Gestrich, 1988; Engelberg y Schleier, 1990; Klein, 2002; Bödecker, 2003), se han hecho objeciones al género biográfico tradicional en cuatro planos diferentes:

- a) Describe al individuo biografiado como un yo encerrado en sí mismo, como un *homo clausus* que da sentido a sus acciones en un proceso autónomo<sup>[2]</sup>.
- b) El biógrafo entiende ese proceso de dotación de sentido por medio del revivir y la empatía.
- c) La mayoría de las biografías están escritas al estilo de la narración realista del siglo XIX, cuyo desarrollo es muy rígido y tiende a buscar la coherencia e incluso en ocasiones la teleología de la vida del protagonista por medios narrativos. No son ese fiel reflejo de la vida de alguien que dicen ser.
- d) El biógrafo adopta la postura de un narrador omnisciente, capaz de reconocer la verdad y de describirla, porque carece de una perspectiva o un interés propios que pudieran influir en el resultado.

Los críticos de la biografía tradicional afirman que se debe partir de premisas totalmente distintas. Suponen que los biógrafos han de hacer uso de las ciencias sociales y la teoría de la comunicación, y por lo tanto:

- a) No debe entenderse a los individuos como sujetos cerrados y autónomos: conviene reconducirlos al orden social para analizar sus referentes sociales.
- b) La dotación de sentido no es un acto autónomo del individuo sino el resultado de un proceso de comunicación. Ni la empatía ni el revivir pueden ayudarnos a entender el sentido; eso sólo se logra analizando en detalle las condiciones de este proceso comunicativo.
- c) La forma narrativa no debe limitarse a reproducir la coherencia o la teleología de una vida. Hay que diseñar diversos espacios para la acción que puedan utilizarse de forma distinta y, sobre todo, es conveniente prestar especial atención a los quiebros que hay en toda vida.
- d) El biógrafo o biógrafa siempre escribe desde una perspectiva concreta, que elige conscientemente y determina parte de la construcción de lo representado.

Antes de retomar estas críticas y analizar su importancia en el caso de una biografía de Marx, me gustaría volver a las reacciones de los defensores de la biografía tradicional. Su contracrítica se formuló en diversas contribuciones a las que quisiera referirme. El extenso estudio de Olaf Hähner (1999) sobre la evolución histórica de la biografía puede leerse como una defensa implícita de, al menos, parte del género biográfico del historicismo[3].

En el caso de la biografía histórica, Hähner distingue entre «biografías sintagmáticas», que destacan la influencia de una persona (casi siempre famosa) sobre su entorno histórico, y «biografías paradigmáticas», en las que se pone a una persona (normalmente poco conocida) como ejemplo de sus tiempos. Esta diferenciación alude a la intención de los biógrafos, pero podríamos preguntarnos hasta qué punto se puede defender una clasificación así teniendo en cuenta que las personas famosas también reflejan la situación de su época.

Hähner divide el historicismo alemán en tres fases que habrían dado lugar a tres tipos de biografías diferentes. Para la primera mitad del siglo XIX habla de un «historicismo idealista» que estaba muy influido por la filosofía de la historia propia del idealismo y que entendía el devenir histórico como el efecto de fuerzas impulsoras espirituales (*ibid.*: 108). *Johann Gustav Droysen* (1808-1884), quien había estudiado con Hegel, llegó a la

conclusión de que el llegar-a-ser de la persona biografiada no se debe desvelar, en parte porque el historiador carece de la competencia necesaria para hacerlo, y, en parte, porque no es su intención. Lo importante para el historiador, dice, no es cómo se desarrollan en el individuo ciertas ideas, sino cómo entra en acción a partir de ellas para influir en la historia (*ibid.*: 112 ss.). También *Leopold von Ranke* (1795-1886) consideraba al individuo el ejecutor de las grandes ideas históricas, pero como hacía más hincapié que Droysen en la fuerza individual y en los logros originales del individuo, le interesaba la historia de su formación. En su opinión, lo personal era importante no en sí, sino como momento de la historia. Hähner reconstruyó a partir de afirmaciones aisladas de Ranke la «estructura» de una biografía histórica «integradora»: «Conviene partir de dos historias previas; la de la evolución del individuo, de aquí en adelante denominada *historia biográfica previa*, y la de la evolución de las relaciones sociales en general (*historia monográfica previa*). Ambas convergen en aquel punto “donde chocan la fuerza individual y las circunstancias del mundo” y el individuo realiza por primera vez una acción históricamente significativa (*punto de integración*). Las dos magnitudes independientes se funden, por así decirlo, y la biografía se convierte en historia (*historia bio-monográfica de la acción*). Al narrar las acciones destacadas del individuo desde el punto de vista histórico, se relatan la historia individual y la general a la vez» (*ibid.* : 125).

La segunda fase de Hähner, la del «historicismo político», transcurre entre la Revolución de 1848-1849 y la fundación del Reich alemán en 1871. Buena parte de la ciencia histórica alemana se politiza y suscribe «el llamamiento alemán a Prusia», es decir, la unificación de Alemania bajo el liderazgo de los prusianos. Treitschke y nuevamente Droysen representan a esta corriente que dota a las biografías de un tinte directamente político: han de presentar al biografiado como un ejemplo moral y político que hubiera hecho lo correcto en momentos críticos. Esta nueva orientación, volcada en el carácter de las personas, aumentó el interés por el progreso individual.

Como tras la fundación del Reich se habían cumplido las metas históricas del historicismo político, este dio paso, en opinión de Hähner, a un «historicismo científico» en cuyo seno se ventilaban cuestiones básicas sobre la forma de entender la ciencia. Por ejemplo, la ciencia histórica atribuyó un papel central a la «comprensión», que se contraponía a la

«explicación causal» propia de las ciencias naturales. En esta fase la biografía volvió a convertirse en un puntal para la historia, pero, según Hähner, era una biografía histórica integradora, que tenía en cuenta la evolución histórica general y, a menudo, incluía inserciones monográficas extensas, sin olvidar, no obstante, la relevancia de lo individual captado por medio de la empatía. Este es el punto en el que Wilhelm Dilthey expuso sus reflexiones, ya mencionadas, sobre la biografía. De la exposición de Hähner se desprende que considera a la biografía histórica integradora plenamente desarrollada una forma ideal de este género que sigue siendo válida hoy.

Hans-Christof Kraus (2007) ha defendido explícitamente la idea de biografía de Dilthey, muy criticada en los debates más recientes. Admite que Dilthey y el género biográfico tradicional partían de un *homo clausus* que era una caricatura, pero, según Kraus, más allá de estas exageraciones, la «nueva biografía» estaba llena de novedades. Dilthey y la biografía tradicional también habían analizado las interacciones entre la persona descrita y su entorno social. Lo criticable había sido su tendencia a encubrir las rupturas en la historia vital, quizá debido a que Dilthey hace hincapié en el concepto «plan de vida». Kraus señala asimismo la necesidad de superar las tendencias hagiográficas y plantea cuatro exigencias a una biografía política moderna (*ibid.*: 328 ss.): 1) Debe situar las circunstancias personales en el marco de las relaciones que influyen sobre los individuos. Hay que tener en cuenta las «relaciones públicas» del individuo, así como las «repercusiones» de su forma de actuar; 2) debe reconstruir y analizar el «plan de vida» que refleja la actuación del individuo; 3) debe analizar no sólo las conexiones, sino asimismo las rupturas y quiebros que se dan en toda vida y desvelar las estilizaciones y las leyendas históricas; 4) en las biografías políticas conviene realizar un análisis detallado de los «campos de juego» histórico-políticos del momento, es decir, hay que encuadrar los motivos e intereses principales en las redes de influencia que genera todo proceso histórico.

Con la aportación de Kraus parece ponerse fin a la fase de los «grandes» desencuentros. Desde entonces, lo que prima en los debates son síntesis que tienen en cuenta toda una serie de aspectos relevantes. En esta dirección sintetizadora cabe incluir las aportaciones de Ullrich (2007) y Lässig (2009), que intentan resumir en unos pocos puntos lo que conduce a una buena biografía. Kraus concedía la máxima importancia a la objetividad en

la descripción del biografiado, pero Ullrich y Lässig van más allá. Ambos recalcan que conviene tener en cuenta la historia de la transmisión y de la recepción de las obras del biografiado, al igual que las posturas y la perspectiva defendidas por el biógrafo. Reconocen, así, que el acceso a la persona descrita depende de la historia de la transmisión de su obra o actos y, por supuesto, de los intereses y la perspectiva del autor<sup>[4]</sup> .

### 3. Consecuencias en el caso de una biografía de Marx

Partiendo de los debates aquí mencionados podemos incidir en los cuatro planos relevantes para cualquier biografía y aplicarlos al caso de Marx.

#### *El individuo y la sociedad*

Dilthey había recalcado que la vida es una «conexión dinámica»: los individuos «reciben la influencia del mundo histórico» e influyen en él a su vez (Dilthey, 1970: 306). En su opinión, la tarea del biógrafo era llegar a entender esa «conexión dinámica» (*ibid.*: 304). Aunque los críticos se hayan excedido convirtiendo al *homo clausus* de Dilthey en una caricatura, cabe plantear dos críticas básicas a la idea de biografía de este autor.

*Primero:* Según Dilthey, la influencia ejercida sobre el individuo y su repercusión en la sociedad (cuando los individuos influyen, a su vez, en ella) transcurre por diversos canales. Algunos son espirituales como la «religión, el arte o el estado», sin olvidar la «ciencia» (*ibid.*: 304, 306). Sin embargo, una persona empieza a formarse en la infancia y no sólo por medios cognitivos. Las relaciones familiares, las experiencias escolares (más allá de la mera transmisión de conocimientos) y sociales desempeñan asimismo un destacado papel en la vida de los individuos. Eso significa que, por ejemplo, en el caso de una biografía de Marx no basta con presentar la situación política y económica a modo de contexto para luego considerar la influencia intelectual ejercida por la filosofía, la economía y la teoría política y explicar cómo la encajó el biografiado en su propio pensamiento teórico y acción práctica. Hay que tener en cuenta las condiciones de vida del biografiado en sentido amplio (que pueden ser para

él una oportunidad o una limitación) para intentar averiguar cómo se asimilaban las experiencias cognitivas y sociales, qué estaba socialmente acuñado, y, en definitiva, cómo y en qué medida se podía formar y se formaba la voluntad individual.

No hay que confundir la formación de la persona a la que hacemos referencia aquí con un estudio en profundidad de su carácter. Al margen de los problemas internos que plantea la teoría psicoanalítica, su aplicación transhistórica no es obvia. Ha habido unos pocos experimentos interesantes, como, por ejemplo, el de Erik Erikson (1958), que intenta explicar la crisis de identidad del joven Martín Lutero (sobre los fundamentos teóricos cfr. Erikson, 1966). En el caso de Karl Marx quizá cupiera entender su crisis personal del año 1837 como una crisis de identidad. Sin embargo, no conocemos detalles suficientes de sus condiciones de vida y evolución temprana como para poder convertir esa sospecha en una certeza. Otto Rühle (1928) intentó integrar en su biografía de Marx un análisis psicológico profundo en la línea de la psicología individual de Alfred Adler. Su trabajo demostró que una empresa de este tipo está abocada a la especulación, sencillamente porque no conocemos detalles suficientes de la vida de Marx. La «psicografía» de Karl Marx realizada por Künzli (1966) es un ejemplo aterrador de interpretación psicológica que contiene teorías muy duras sobre su psique. En vez de intentar fundamentar sus argumentos, Künzli plantea una y otra vez preguntas pensadas para sugestionar, como: ¿Acaso sería posible que este suceso no influyera en absoluto? Lo que se plantea en forma de pregunta, como sospecha, aparece en el capítulo siguiente como dato que, a su vez, sirve para pasar a otra sospecha que pronto también se convierte en un dato. Pilgrim (1990) acumuló osadas especulaciones de forma parecida. Seigel (1978) es más cauto con los argumentos que utiliza en su búsqueda del «destino de Marx». En cambio, considero que el intento de Andreas Wildt (2002) de definir la personalidad de Marx por medio de un análisis del lenguaje metafórico de la carta enviada a su padre en 1837 y de sus primeros poemas, dice más de la capacidad de asociación del biógrafo que de Marx.

*Segundo:* Dilthey habla, sin ahondar en el tema, de un «mundo histórico» y de un individuo que se influyen y «retroinfluyen» mutuamente. Sin embargo, en este tipo de relaciones existe un proceso de constitución mutua. El «mundo histórico» influye notablemente en la formación de los



individuos aislados, que sólo pueden aprender actuando, comunicándose y estableciendo relaciones en él, pero, al hacerlo, dan forma a su vez a ese «mundo histórico». Es decir, en la mayoría de los casos la influencia y la retro-influencia son simultáneas, aunque las consecuencias sean distintas e incluso se aprecien en puntos temporales diferentes. Sin embargo, en muchas biografías se distingue temporalmente entre la influencia ejercida sobre el individuo y la que este ejerce sobre la sociedad. Una persona se forma merced a influencias externas y luego ese ser humano ya formado ejerce su influencia hacia el exterior, experimentando éxitos y fracasos. Hähner considera que este quiebro temporal constituye el principio estructural de la biografía. Tras la «prehistoria biográfica» se busca el «punto de integración», es decir, el momento en el que el individuo comienza a influir en el proceso histórico. La pregunta es cómo se especifica ese punto de integración. Según Hähner, lo determina la percepción pública del biografiado, aunque no se refiere necesariamente a que tomen nota de su existencia sus contemporáneos, sino a una percepción posterior, producto de las consecuencias desatadas por el individuo. En la biografía de Marx de Sperber, el punto de integración es el año 1848. En su opinión, Marx no se «constituye» como persona hasta 1847 y la «lucha» comienza en 1848, pero el autor no intenta justificar en modo alguno estas fechas. Si echamos un vistazo por encima a la vida de Marx, veremos que es muy difícil encontrar en ella uno de estos puntos de integración. En su caso nos encontramos ante un incremento continuo de su influencia y la percepción pública de su persona: de su colaboración con el periódico *Rheinische Zeitung*, pasando por su época en la *Neue Rheinische Zeitung* hasta llegar a la dirección *de facto* de la Primera Internacional. Sin embargo, estos periodos de visibilidad pública se ven interrumpidos por épocas de invisibilidad. Sus obras más famosas hoy, el *Manifiesto comunista* (1848) y el primer volumen de *El capital* (1867), suscitaron pocas reacciones cuando se publicaron; su recepción (y fama) fue posterior. En Europa, Marx llegó a ser realmente conocido en 1871 gracias a *La guerra civil en Francia*, un análisis de la Comuna de París.

En el caso de Marx, la dificultad para encontrar su punto de integración en el proceso histórico no es el único problema que se plantea. Tampoco es fácil decidir cuándo acabó de «constituirse» como persona. ¿Tras finalizar sus estudios en Berlín? ¿El año en el que se cerró el periódico *Rheinische*

*Zeitung* y Marx intentó entender el fracaso de sus primeros conceptos políticos en el manuscrito *Kreuznacher*? ¿Tras el exilio en París y Bruselas, cuando Marx quiso y logró desempeñar un papel importante en el seno de la Liga Comunista? ¿O debemos entender que su constitución como persona no fue plena hasta principios de la década de 1850, cuando analizó el fracaso de la Revolución de 1848-1849, se distanció de la camarilla de los exiliados y fue consciente de la enorme labor de investigación que requeriría la «crítica a la economía política» que quería escribir? Las condiciones de vida de Marx y su capacidad para influir en la ciencia y la política variaron radicalmente a lo largo de su vida. Reaccionaba ante estas circunstancias variables con una enorme disposición al estudio y una gran capacidad para poner en tela de juicio las concepciones que había ido haciendo suyas. En su caso no cabe separar temporalmente, ni limitar a periodos concretos, su formación como persona y su influencia sobre el proceso histórico.

Lo que entendemos por «persona» normalmente no es ni una unidad claramente delimitada ni una mera ilusión, sino el producto incesante de una red de influencias. Estas influencias varían con el tiempo y, además, al menos parte de ellas son consecuencia de las acciones de la persona analizada. El efecto de las influencias que moldean a las personas puede perderse con el tiempo generando la impresión de que el individuo estudiado ya había concluido su formación en determinado punto temporal. Por eso los biógrafos no deberían mencionar sin más una edad determinada, sino investigar si el proceso constitutivo de una persona acaba alguna vez y en qué medida. Quizá descubramos que la «persona Marx» es un proceso constitutivo permanente y abierto.

### *Vida y obra: significados y ámbitos de actuación*

Marx ha sido una de las figuras políticamente más influyentes a nivel mundial de los últimos ciento cincuenta años. Esa influencia no se debe a su papel en la lucha en las barricadas ni a sus apasionados discursos. Nunca fue miembro de parlamento alguno ni formó parte de ningún gobierno. Su fama (en vida y tras su muerte) se debe a sus escritos, pues desarrolló su desempeño, sobre todo, como autor. De ahí que aquellas biografías en las

que apenas se habla de su obra resulten sospechosas. El contenido de sus escritos tuvo un significado decisivo en la vida de Marx: era bastante frecuente que se distanciara de viejos amigos y buscara nuevas alianzas cuando adoptaba nuevas ideas. Sin analizar la evolución de su obra sencillamente no se entienden muchos aspectos de su vida, y, viceversa, los frecuentes hiatos y nuevas redacciones que se aprecian en sus obras no se entienden bien sin tener presente los giros que Marx dio a su vida.

Cuando se analizan tanto la acción (política) como los resultados de una labor teórica, se llega a la conclusión de que su «sentido» no lo determina sólo quien actúa o escribe: es el resultado de un proceso comunicativo y de acción social común. De manera que no se puede dar cuenta de la obra de Marx enumerando los resultados obtenidos o describiendo sus contenidos. Hay que fijar el *proceso de producción* (interrumpido y fragmentario) y rastrear tanto la *influencia* que pretendía ejercer como la que realmente ejerció. Conviene distinguir entre los efectos producidos en su época y los que han impactado en la nuestra. Algunas de las obras más famosas de Marx hoy (por ejemplo, los *Escritos de juventud* o los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*) se publicaron años después de su muerte, y, al revés, muchos de sus escritos periodísticos que llegaron a levantar ampollas apenas se conocen hoy. Ciertas obras suyas publicadas en vida, como el *Manifiesto comunista* o *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*, no gozaron de popularidad durante mucho tiempo.

Si analizamos la influencia de los textos marxianos, veremos que una distinción aportada por el historiador británico Quentin Skinner es de gran utilidad. Skinner, en contra de la opinión tradicional, no considera que las obras clásicas de la filosofía política constituyan un discurso atemporal sobre las ideas políticas fundamentales. Afirma que surgieron tras intervenciones en conflictos y debates políticos específicos que hay que reconstruir en primer lugar. De ahí que Skinner haya distinguido entre el *significado semántico* de un texto, que engloba su contenido junto a las afirmaciones más importantes que contiene, y la consideración del texto como un *acto de habla*, es decir, como una maniobra que se despliega en una situación concreta (Skinner, 2009: 8 ss.) Skinner recalca que no es importante sólo lo que se dice, sino asimismo la acción que se realiza al decir exactamente lo que se dice.

Las obras de Marx constituyen intervenciones en determinados conflictos y situaciones problemáticas, y deben analizarse en su calidad de tal. Sin embargo, habría que ir más allá de la orientación de Skinner, que sólo pregunta por la intención del autor. Aunque él mismo reconoce que un texto político o de teoría social complejo suele tener más planos de significado que los pretendidos por el autor, cuando describe su calidad de acto de habla se aferra a la intención del autor como magnitud decisiva (*ibid.*: 15-16, 82 ss.). El problema en la biografía reside precisamente en que la intención del biografiado –si es que se puede determinar, lo que no hay que dar por sentado– es una magnitud importante, pero tampoco hay que olvidar lo que *no* pretendía tanto en el plano de la semántica como en el de los actos de habla.

Otra de las críticas que cabe hacerle a Skinner es que no atribuye a las obras consideradas ningún significado que vaya más allá de las intervenciones concretas: «Las afirmaciones encarnan determinada intención en relación con un motivo y están al servicio de la solución de un problema específico, de ahí que sea ingenuo pretender generalizar más allá de la situación concreta. Es decir, los textos clásicos no resuelven nuestras preguntas sino las suyas propias» (Skinner, 2009: 62). No cabe duda de que la crítica de Skinner a una concepción atemporal de la filosofía política está justificada. Pero, aunque un texto se redacte en una situación concreta y no pretenda ser eterno, puede trascender la situación que motivó su surgimiento. Esto es especialmente así cuando, como en el caso de Marx, las condiciones básicas en las que surgieron sus textos no eran tan distintas a las actuales. Aunque todos los textos marxianos forman parte de los debates de su época directamente (en calidad de intervención polémica) o indirectamente, conviene investigar si, y en qué medida, van más allá de ese contexto.

Además, siempre que sea constatable, debemos analizar la intencionalidad que recalca Skinner en mayor detalle y de forma algo más crítica. En su obra *La arqueología del saber*, Michel Foucault (1969) afirma que los objetos de la ciencia no vienen dados, sino que se crean discursivamente. La intención de decir esto o aquello se inscribe en una formación discursiva ya existente que afecta no sólo a los objetos, sino asimismo a los conceptos, a la forma en la que se expresan y a las estrategias para la elección de accesos teóricos. Estas formaciones, que vienen dadas, no son en modo

alguno invariables. Foucault analizó en estudios posteriores la relación existente entre saber, verdad y poder: la «política de la verdad» (cfr. Foucault, 1972: 134 ss.; 1978: 51). No se refería a la verdad de afirmaciones sueltas, sino a cambios en el orden fijo, discursivo y no discursivo de aquellas instituciones y prácticas que «producen» la verdad. Desvelando estos cambios se obtiene el marco, no siempre evidente, en cuyo seno transcurre la intencionalidad.

Para analizar los actos y obras de Marx en su calidad de intervenciones, hay que investigar las condiciones políticas y sociales, las posibilidades de articulación y su regulación, los horizontes de sentido de los actores y los espacios de actividad. No hay que dar por sentado el significado de las palabras, porque varía con el tiempo. ¿Qué era por entonces un «periódico» o un «partido»? Además, hay que entender la intervención en su conjunto. Un texto no consta sólo de contenido, tiene un estilo, despliega una retórica, y habría que averiguar cuál fue la contribución específica de Marx y qué aportaron los tiempos concretos en los que le tocó vivir.

Los significados, horizontes hermenéuticos y ámbitos de actuación que hoy creemos apreciar en situaciones anteriores son el resultado de perspectivas *actuales*, que pueden tener poco que ver con puntos de vista más antiguos. Marx entendía la filosofía hegeliana en 1840 y la economía política en 1845 desde una perspectiva muy distinta a la nuestra, porque nosotros sabemos cómo se desarrolló posteriormente el pensamiento económico y filosófico, hemos recopilado más documentos, tenemos más datos y conocemos más detalles sobre la evolución de la filosofía o la teoría económica de entonces de los que pudo haber conocido Marx. Además, nuestros propios puntos de vista acusan la influencia del conocimiento de la evolución posterior de Marx y de sus problemas con la filosofía y la economía. Debemos tener en cuenta que lo que sabemos *hoy* de Hegel o Ricardo no es *lo que Marx* sabía o podía haber sabido. La perspectiva marxiana no es algo que venga dado: lo primero que debemos dilucidar es la semántica aplicada por Marx a la filosofía, la economía, el comunismo, etcétera.

*La descripción del biografiado: quiebros y contingencias de una historia vital*

Cuando se elabora una descripción basada en la cronología, siempre se corre el riesgo de que se lea como una novela que relata el desarrollo espiritual e intelectual de un personaje en la que se insertan una serie de análisis sobre las condiciones sociales y discursivas. Pero una biografía de este tipo cae rápidamente en tentaciones teleológicas: la evolución fáctica de los hechos parece más o menos inevitable; lo que ocurrió, pasó porque tenía que pasar. La historia es un proceso abierto, tanto cuando es Historia con mayúsculas como cuando hablamos de vidas individuales. De manera que, en vez de narrar una historia lineal de la evolución hacia la madurez que acerca al personaje a las metas que se había propuesto (por ejemplo, una versión en la que Marx siempre tuviera razón en los debates), hay que determinar las fracturas y contingencias provocadas por las condiciones externas y las diversas opciones de actuación a su alcance.

Una variante especial de la descripción teleológica es aquella que busca razones tempranas para evoluciones tardías, insinuando que el biografiado sólo podía evolucionar en una dirección. Así Neffe (2017: 52), por ejemplo, señala que Marx ya «sabía a qué quería dedicarse» en Tréveris, pero cuando estudiaba en Berlín se topó con la filosofía hegeliana que dio un vuelco a su vida (*ibid.*: 58). Neffe prosigue: «Sin Hegel no habría habido Marx» (*ibid.*: 73). Sin embargo, Marx no se limitó a adoptar la filosofía hegeliana cuando estudiaba en Berlín, también la criticó profusamente en la década de 1840 y la retomó de manera diferente (por lo menos una vez) a finales de la década de 1850. El primer encuentro de Marx con la filosofía hegeliana no determinó ni su relación con ella ni su propia evolución.

El peligro de caer en una interpretación teleológica se extiende a los personajes secundarios que aparecen en la biografía: los amigos y enemigos de Marx. En el caso de antiguos amigos que se fueron convirtiendo en enemigos, la historia suele contarse empezando por el final. Se dedica poco espacio a la amistad, porque se pone el acento en las rupturas y sus motivos, analizadas normalmente desde el punto de vista de Marx. Pero eso da prioridad a los puntos de vista del Marx maduro, cuya sombra se proyecta inevitablemente sobre el personaje en su conjunto. Una metodología de este tipo no puede explicar por qué Bruno Bauer fue íntimo amigo de Marx durante muchos años ni por qué Marx tuvo a Proudhon en tan alta estima durante un tiempo.

Es importante, además, tener en cuenta no sólo aquello que sabemos sino asimismo lo que ignoramos. Hay puntos en los que carecemos de conocimientos exactos sobre lo que impulsaba a Marx o sobre lo que temía; ni siquiera tenemos claro en todo momento qué hizo ni cuándo. Aunque no intentemos colmar las lagunas de nuestra ignorancia con las ficciones biográficas de las que hablaba en la introducción o nos limitemos a obviarlas, lo único que conseguiremos es que la descripción parezca más coherente y cerrada de lo que realmente es o puede llegar a ser. De ahí la importancia de indicar no sólo lo que sabemos, sino también lo que no sabemos.

### *La precisión histórica y el perspectivismo inherente a toda biografía*

Ya mencioné en la introducción la importancia de realizar una labor adecuada con las fuentes. Habría que diferenciar claramente entre lo que nos dicen las fuentes y lo que sospecha el biógrafo o biógrafa. Se puede debatir sobre lo que realmente se afirma en una fuente, y en ese caso hay que señalar que existe una divergencia de opiniones. Cuando hablo de diferencia de opiniones no me refiero a si se menciona determinado nombre en una carta ni tampoco a si el biógrafo (es el único que) sospecha que en una afirmación se está aludiendo a una persona concreta. Este tipo de cuestiones han de quedar claras en la descripción misma.

Por muy cuidadosamente que se manejen las fuentes, y aunque no se inserte ficción en las biografías, nunca se da una descripción inequívoca u «objetiva» de la persona. Para escribir una biografía hay que empezar seleccionando las fuentes y, a continuación, sopesar y ordenar el material elegido. Se hace hincapié en algunos contextos y otros quedan en segundo plano. Toda biografía se construye desde el punto de vista del biógrafo, y no me refiero únicamente a una perspectiva política adoptada conscientemente. Cuando la perspectiva es evidente porque da lugar a una infravaloración o una sobrevaloración del biografado (algo bastante frecuente en las biografías de Marx), el lector lo aprecia fácilmente. Quien decida leer, por ejemplo, la biografía de Marx del historiador británico Edward Hallett Carr que lleva por título *Karl Marx. A Study in Fanaticism* [Karl Marx: un estudio sobre el fanatismo] (1934), tendrá una idea bastante aproximada de

lo que le espera<sup>[5]</sup>. Resulta más difícil, en cambio, cuando las preferencias del autor no están tan claras, cuando se incluye lo positivo y lo negativo, cuando hay loas y críticas. En estos casos, los lectores pueden pensar erróneamente que se trata de un texto equilibrado y objetivo. Tenderán a aceptar el juicio del biógrafo más rápidamente porque ni siquiera son conscientes de que se trata de una opinión que habría que someter a debate.

A esta perspectiva consciente del biógrafo o biógrafa hay que añadir la perspectiva *histórico-situacional* (que no tiene por qué llevar a autores que escriben en la misma situación a sacar idénticas conclusiones). Toda biografía se escribe en una época determinada en la que se adquieren ciertas experiencias históricas, como, por ejemplo, el auge y caída de la Unión Soviética. Los sucesos destacados de una época dan lugar a diversos estudios. Así, por ejemplo, se han dado respuestas muy diversas a la pregunta de si la Unión Soviética tenía razón o no al apelar a Marx. Pero, debido a la historia de la Unión Soviética (y a muchos otros sucesos y desarrollos), 2018 constituye un ámbito de experiencia muy distinto a 1918, año en el que Franz Mehring publicó su biografía de Marx. A la perspectiva conscientemente adoptada por el biógrafo se superpone otra que surge de un procesamiento (diferente para cada sujeto) de la situación histórica del que los autores no suelen ser tan conscientes, pero abre posibilidades, da relevancia a nuevas preguntas y permite establecer relaciones diferentes.

La dependencia perspectivista no afecta sólo al biografado. Por ejemplo, cuando nos preguntamos por la relación del joven Marx con la filosofía hegeliana o con la poesía romántica, hay que tener en cuenta que ni la filosofía de Hegel ni el Romanticismo son magnitudes dadas. La historia de su recepción ya tiene doscientos años, y en ese lapso se han interpretado no ya de formas distintas sino incluso opuestas. En cualquier debate sobre la relación entre Marx y la filosofía hegeliana o el Romanticismo resulta fundamental saber si el Romanticismo era una tendencia más bien conservadora y antiilustrada o si, al menos en parte, era una corriente progresista. Por supuesto es importante dilucidar si Hegel era un filósofo conservador que cantaba sus alabanzas a Prusia o si defendía valores liberales y su filosofía era potencialmente subversiva para el Estado prusiano. Pero, por lo general, los biógrafos dan por sentadas sus propias valoraciones sin aclarar que son el resultado de una forma determinada de elaborar la historia de la transmisión y recepción. De ahí que en algunas



secciones haya procurado hacer un breve esbozo de la historia de la recepción de obras o corrientes relevantes.

Lo que decimos aquí al hilo de las biografías, a saber, que no son el relato «objetivo» de un suceso sino una descripción perspectivista, se aplica en general a todos los estudios históricos y fue tema de debate entre los historiadores, sobre todo en tiempos del auge del historicismo, muchos de cuyos defensores, no obstante, aceptaban la posibilidad de que se pudiera relatar un suceso con «objetividad». La postura más radical ha sido la defendida por Hayden White (1973), que entiende la labor del historiador como un acto poético. Señala que lo que el historiador presenta a modo de explicación viene determinado por su estrategia narrativa, que White desglosa con la ayuda de categorías poéticas como romance, tragedia, comedia y sátira. Nadie niega que las estrategias narrativas desempeñen un papel, aunque en distinta medida dependiendo de los autores, pero criticaré las concepciones de White en relación con Hegel y Marx en los lugares correspondientes. Creo que afirmar que, en último término, las explicaciones históricas se reducen a este tipo de estructuras narrativas fuerza en exceso el argumento.

Para entender el inevitable perspectivismo implícito en la representación histórica me parecen más adecuadas las reflexiones sobre la historia de la transmisión de la tradición que constituye el núcleo de la teoría hermenéutica que Hans-Georg Gadamer formula en su obra *Verdad y método* (1960). Gadamer entiende, al contrario que Dilthey y Schleiermacher, que nunca comprendemos directamente un texto porque todo comprender forma parte de un proceso de transmisión de la tradición. El intérprete siempre tiene una idea previa del objeto (Gadamer habla de «prejuicios» pero sin conceder al término valor peyorativo) basada en la tradición misma. Sin embargo, en sus debates con Jürgen Habermas, Gadamer afirmó que entender su concepto de tradición como algo puramente cultural era subestimarlos, porque sería «absurdo afirmar, desde el punto de vista de la problemática planteada por la hermenéutica, que factores reales como el trabajo o la dominación están fuera de su alcance. ¿Qué son entonces los prejuicios sobre los que reflexionan los hermeneutas? ¿De dónde salen?» (Gadamer, 1967: 242).

Según Gadamer, entender no es captar un sentido preexistente, sino la configuración (inevitable) de ese sentido. No hay que confundir esta

configuración con la arbitrariedad o la indiferencia. «La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto subjetivo, ya que se determina a partir de la comunalidad que nos vincula a la tradición». Pero ni esa «comunalidad» ni la «tradición» son algo estático o dado: mutan incesantemente dependiendo de cómo nos relacionemos con ellas. «No son meras premisas, sino condiciones que planteamos nosotros mismos en cuanto entendemos que formamos parte del proceso de transmisión de la tradición, y que, por lo tanto, participamos en su reconfiguración» (Gadamer, 1960: 298-299). No podemos sustraernos a la tradición, pero sí modificarla, creando así nuevas condiciones para la comprensión futura<sup>[6]</sup>.

Al margen de que siempre puede surgir nuevo material relevante para una biografía de Karl Marx, el inevitable perspectivismo y una historia de la transmisión y recepción siempre abierta impiden que pueda pensarse en algo así como *la* biografía definitiva de Marx. Cada generación vivirá circunstancias históricas diferentes y verá la vida y obra de Marx desde una perspectiva distinta, lo que sin duda dará lugar a nuevas biografías de esta gran figura.

[1] «Los hombres hacen la historia» (Treitschke, 1879: 28). Unos cuarenta años antes, el historiador británico *Thomas Carlyle* (1795-1881) había formulado la idea de forma más radical: «The History of the world is but the biography of great men» (Carlyle, 1841: 47).

[2] La denominación *homo clausus* utilizada por los críticos se remonta a Norbert Elias, quien la utilizaba en un contexto ligeramente distinto (Elias, 1969: il).

[3] El estudio de Scheuer (1979) sobre la historia de la biografía no es muy relevante en la discusión sobre un nuevo género biográfico. Surge del debate de la década de 1980, y, más que hablar de las posibilidades y límites de la biografía histórica, trata la relación entre arte y ciencia con ayuda de la biografía.

[4] Dos publicaciones del año 2009 demuestran que los debates han adoptado un carácter sobre todo compilatorio. Me refiero a *Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien* de Christian Klein (2009) y al volumen de Bernhard Fetz (2009), *Die Biographie. Zur Grundlegung ihrer Theorie* [La biografía: fundamento de su teoría], que, en contra de lo que sugiere el título, no ofrece una teoría sino una recopilación de los problemas y ventajas que brinda el género biográfico.

[5] Posteriormente, el propio Carr se mostró muy crítico con esta biografía: «It was a foolish enterprise and produced a foolish book. I have refused all offers to reprint it as a paperback» (Carr, 1980: xviii). Sin embargo, ejerció una gran influencia en algunas biografías posteriores de Marx, como la de Isaiah Berlin (Berlin, 1939).

[6] En la tercera parte de *Verdad y método*, Gadamer da un giro hacia la ontología del lenguaje. Formula su frase más famosa: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje» (Gadamer, 1960: 478), aludiendo a que toda comprensión (no sólo la de los textos escritos) está ligada al lenguaje, y el lenguaje no reproduce sin más lo que está ahí, sino que da voz a una totalidad de sentido. Las ideas que he mencionado, contenidas en la segunda parte de *Verdad y método*, no tienen nada que ver con esa ontología.

# Bibliografía

*Adelslexikon*, 18 volúmenes (1972-2012), Limburg, Starke.

Adler, Georg (1887), *Zur Orientierung über Marx' Leben und Entwicklungsgang*, Anexo en *id.*, *Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft*, pp. 226-290, Tubinga (reed. Hildesheim, Olms, 1968).

*Allgemeines deutsches Conversations-Lexicon für die Gebildeten eines jeden Standes in 10 Bänden und 2 Supplements*, Vereine Gelehrter (ed.) (1839-1844), Leipzig, Gebrüder Reichenbach.

Ascher, Saul (1815), *Die Germanomanie. Skizze zu einem Zeitgemälde*, Berlín, Achenwall.

Bachmann, Karl Friedrich (1833), *Ueber Hegel's System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Leipzig, Vogel.

— (1835), *Anti-Hegel. Antwort an Herrn Professor Rosenkranz in Königsberg auf dessen Sendschreiben*, Jena, Cröker.

Baertschi, Annette M.; King, Colin G. (eds.) (2009), *Die modernen Väter der Antike. Die Entwicklung der Altertumswissenschaften an Akademie und Universität im Berlin des 19. Jahrhunderts*, Berlín, Walter de Gruyter.

Barnikol, Ernst (1972), *Bruno Bauer. Studien und Materialien*. Recopilado de entre los documentos de su legado por Peter Reimer y Hans-Martin Sass, Assen, Van Gorcum.

Baronovitch, Laurence (1992), «Karl Marx and Greek Philosophy: Some Explorations into the Themes of Intellectual Accomodation and Moral Hypocrisy», en George E. McCarthy (ed.), *Marx and Aristotle. Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Rowman & Littlefield, pp. 155-171.

Barth, Hans (1945), *Wahrheit und Ideologie*, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1974.

Barthes, Roland (1968), «Tod des Autors», en: Fotis Jannidis *et al.* (eds.), *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart, Reclam, 2000, pp. 185-193.

- Bauer, Bruno (1829), *Über die Prinzipien des Schönen. Eine Preisschrift*, Douglas Moggach y W. Schultze (eds.), Berlín, Akademie Verlag, 1996.
- (1834), [recensión de] «August Heydenreich: Die eigenthümlichen Lehren des Christenthums rein biblisch dargestellt». Vol. 1, *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1834/II, pp. 196-200.
- (1835-1836), [recensión de] «David Friedrich Strauß, Das Leben Jesu», *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1835/II, 879-894, 897-912, 1836/I, 681-694, 697-704.
- (1838a), *Kritik der Geschichte der Offenbarung. Erster Theil: Die Religion des Alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Principien*, 2 vols., Berlín, Dümmler.
- (1838b), [recensión de] «David Friedrich Strauß, Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie», *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1838/I, 817-838.
- (1839), *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium*, Berlín, Dümmler.
- (1840a), *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft*, Leipzig, Otto Wigand.
- (1840b), *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen, Schünemann.
- (1841), *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, vol. 1, Leipzig, Wigand.
- (1844a), *Briefwechsel zwischen Bruno Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839-1842 zwischen Bonn und Berlin*, Charlottenburg, Verlag von Egbert Bauer.
- (1844b), «Erkenntnis des Oberzensurgerichts in Betreff der zwei ersten Bogen des Briefwechsels zwischen Bruno und Edgar Bauer», *Allgemeine Literaturzeitung*. Revista mensual editada por Bruno Bauer, núm. 6, mayo de 1844, pp. 38-41.
- Bauer, Joachim y Pester, Thomas (2012), «Promotion von Karl Marx an der Universität Jena 1841. Hintergründe und Folgen», en Ingrid Bodsch (ed.), *Dr. Karl Marx. Vom Studium zur Promotion – Bonn, Berlin, Jena. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung des StadtMuseum Bonn*. Bonn, Verlag Stadtmuseum, pp. 47-82.

- Bayly, Christopher (2006), *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914*, Fráncfort/M., Campus [*El nacimiento del mundo moderno (1780-1914). Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010].
- Behler, Ernst (1978), «Nietzsche, Marx und die deutsche Frühromantik», en Reinhold Grimm y Jost Hermand (eds.), *Karl Marx und Friedrich Nietzsche. Acht Beiträge*, Königstein/Ts., Athenäum.
- (1992), *Frühromantik*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge. Sonderband 1: David Borisovic Rjazanov und die erste MEGA* (1997), Hamburgo, Argument.
- Bentzel-Sternau, Karl Christian Ernst Graf von (1818), «Anti-Israel. Eine Vorlesung in der geheimen Akademie zum grünen Esel als Eintrittsrede gehalten», en Johann Anselm Steiger (ed.), *Karl Christian Ernst von Bentzel-Sternau, Anti-Israel. Eine projüdische Satire aus dem Jahre 1818. Nebst den antijüdischen Traktaten Friedrich Rühs' und Jakob Friedrich Fries' (1816)*, Heidelberg, Manutius, 2004.
- Berlin, Isaiah (1939), *Karl Marx. Sein Leben und sein Werk* (3. reed. inglesa de 1963), Fráncfort/M., Berlín, Ullstein, 1968 [*Karl Marx*, Madrid, Alianza, 2012].
- Bethmann-Hollweg, Moritz August von (1850), *Ueber die Germanen vor der Völkerwanderung. Festgabe dem Fürsten Deutscher Rechtslehrer Friedrich Carl von Savigny zur Jubelfeier des 31. Oktober 1850*, Bonn, Adolph Marcus.
- Blank, Hans-Joachim (2017), «Zur Dissertation von Karl Marx. Über ihre Überlieferungs-, Editions- und Entstehungsgeschich», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge* 2016/2017, pp. 225-254.
- Blänkner, Reinhard; Göhler, Gerhard y Waszek, Norbert (eds.) (2002), *Eduard Gans (1797-1839). Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag.
- Blumenberg, Werner (1962), *Karl Marx. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Rowohlt [*Marx*, Barcelona, Salvat, 1995].
- Bockmühl, Klaus (1980), *Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx*, 2.<sup>a</sup> ed., Gießen, Brunnen.

- Bödeker, Hans Erich (2003), «Biographie. Annäherungen an den gegenwärtigen Forschungs- und Diskussionsstand», en *id.* (ed.), *Biographie schreiben*, Gotinga, Wallstein, pp. 9-63.
- Bodsch, Ingrid (2012), «Marx und Bonn 1835/36 und 1841/42», en *id.* (ed.), *Dr. Karl Marx. Vom Studium zur Promotion – Bonn, Berlin, Jena. Begleitbuch zur gleichnamigen Ausstellung des StadtMuseum Bonn*, Bonn, Verlag Stadtmuseum, pp. 9-27.
- Böning, Jürgen (2017), *Karl Marx in Hamburg. Der Produktionsprozess des «Kapital»*, Hamburgo, VSA.
- Börne, Ludwig (1832-34), «Briefe aus Paris», en *id.*, *Werke in zwei Bänden*, vol. 2, pp. 5-275, Berlin, Aufbau Verlag, 1981.
- Böse, Heinz-Günther (1951), *Ludwig Simon von Trier (1819-1872). Leben und Anschauungen eines rheinischen Achtundvierzigers*, tesis doctoral, Maguncia.
- Bourdieu, Pierre (1998), «Die biographische Illusion», en *id.*, *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Fráncfort/M., Suhrkamp, pp. 75-83 [Razones prácticas: sobre la teoría de la acción, Barcelona, Anagrama, 1997].
- Braun, Johann (1997), *Judentum, Jurisprudenz und Philosophie. Bilder aus dem Leben des Juristen Eduard Gans (1797-1839)*, Baden-Baden, Nomos.
- (2005), «Einführung des Herausgebers», en *Eduard Gans, Naturrecht und Universalgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*. Editado e introducido por Johann Braun, Tubinga, Mohr Siebeck, pp. xix-lvii.
- (2011), «Einleitung», en *Eduard Gans, Briefe und Dokumente*, Johann Braun (ed.), Tubinga, Mohr Siebeck.
- Breckman, Warren (1999), *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge, University Press.
- Breuer, Karl Hugo (1954), «Der junge Marx. Sein Weg zum Kommunismus», discurso de apertura de curso pronunciado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Colonia, Colonia, Luthe-Druck.
- Breuer, Mordechai (1996), «Frühe Neuzeit und Beginn der Moderne», en Michael A. Meyer (ed.), *DeutschJüdische Geschichte in der Neuzeit. Band I: Tradition und Aufklärung 1600-1780*, Múnich, Beck, pp. 85-247.
- Briese, Olaf (2013), «Akademikerschwemme, Junghegelianismus als Jugendbewegung», en Lars Lambrecht (ed.), *Umstürzende Gedanken*.

- Radikale Theorie im Vorfeld der 1848er Revolution*, Fráncfort/M., Peter Lang, pp. 123-142.
- Brilling, Bernhard (1958), «Beiträge zur Geschichte der Juden in Trier», *Trierisches Jahrbuch* (1958), pp. 46-50, Tréveris, Lintz.
- Brophy, James M. (2007), *Popular Culture and the Public Sphere in the Rhineland 1800-1850*, Cambridge, University Press.
- Browning, Gary K. (2000), Marx's Doctoral Dissertation: the Development of a Hegelian Thesis, en Tony Burns e Ian Fraser (eds.), *The Hegel-Marx Connection*, Houndmills: Macmillan, pp. 131-145.
- Buchbinder, Reinhard (1976), *Bibelzitate, Bibelanspielungen, Bibelparodien, theologische Vergleiche und Analogien bei Marx und Engels*, Berlín, Erich Schmidt Verlag.
- Büchner, Georg (1988), *Werke und Briefe. Münchner Ausgabe*, Múnich, Hanser [*Obras completas*, Madrid, Trotta, 1992].
- Bunzel, Wolfgang (2003), «Der Geschichte in die Hände arbeiten» Zur Romantikkonzeption der Junghegelianer», en Wolfgang Bunzel, Peter Stein y Florian Vaßen (eds.), *Romantik und Vormärz* (Forum Vormärz Forschung, Vormärz Studien X), pp. 313-338, Bielefeld, Aisthesis.
- Bunzel, Wolfgang; Hundt, Martin y Lambrecht, Lars (2006), *Zentrum und Peripherie. Arnold Ruges Korrespondenz mit Junghegelianern in Berlin*, Fráncfort/M., Peter Lang.
- Burns, Tony (2000), «Materialism in Ancient Greek Philosophy and in the Writings of the Young Marx», *Historical Materialism* , núm. 7, pp. 3-39.
- Carlyle, Thomas (1841), *On Heroes, HeroWorship and the Heroic in History* , Londres, Fraser [*Sobre los héroes: el culto al héroe y lo heroico en la historia* , Sevilla, Athenaica, 2017].
- Carr, Edward Hallett (1934), *Karl Marx. A Study in Fanaticism* , Londres, Dent.
- (1980), «An Autobiographie» en E. H. Carr: *A Critical Appraisal* , Michael Cox (ed.) Palgrave, 2000, pp. XIII-XXII.
- Carrière, Moriz (1914), «(1817-1847)», en Wilhelm Diehl (ed.), *Archiv für Hessische Geschichte und Altertumskunde*, N. F. vol. X, H. 2, Darmstadt.
- Cieszkowski, August von (1838), *Prolegomena zur Historiosophie* , Berlín, Veit.
- Clark, Christopher (2007), *Preußen. Aufstieg und Niedergang 1600-1947* , Múnich, DVA.



- Clemens, Gabriele B. (2004), «Trier unter dem Hammer – die Nationalgüterverkäufe», en Elisabeth Dühr y Christl Lehnert-Leven (eds.), *Unter der Trikolore. Trier in Frankreich, Napoleon in Trier 1794-1814*, Tréveris, Städtisches Museum Simeonsstift, pp. 383-395.
- Cornu, Auguste (1934), *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre. De l'hegelianisme au materialisme historique (1818-1845)*, París, Felix Alcan.
- (1954), *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk . Band. 1, 1818-1844*, Berlín, Aufbau Verlag.
- (1962), *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Band 2: 1844-1845*, Berlín, Aufbau Verlag.
- (1968), *Karl Marx und Friedrich Engels. Leben und Werk. Band 3: 1845-1846*, Berlín, Aufbau Verlag.
- Courth, Franz (1980), «Die Evangelienkritik des D. Fr. Strauß im Echo seiner Zeitgenossen. Zur Breitenwirkung seines Werkes», en Georg Schwaiger (ed.), *Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Craig, Gordon A. (1982), *Über die Deutschen*, Múnich, Beck.
- Czóbel, Ernst (1934), *Karl Marx. Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, Fráncfort/M., Makol, 1971.
- Deckert, Helmut (1966), «Marx und seine Kommilitonen als Hörer Schlegels in Bonn. Zu einem Marx-Autograph der Sächsischen Landesbibliothek», en *Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. phil. Hans Lülfi am 24. November 1966. 83. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen*, Leipzig, Bibliographisches Institut, pp. 33-53.
- Demetz, Peter (1969), *Marx, Engels und die Dichter. Ein Kapitel deutscher Literaturgeschichte*, Fráncfort/M., Ullstein.
- D'Hondt, Jacques (1973), *Hegel in seiner Zeit*, Berlín, Akademie Verlag.
- Dietz, Josef (1968), «Bürger und Studenten», en Dietrich Höroldt (ed.), *Stadt und Universität. Rückblick aus Anlaß der 150 Jahrfeier der Universität Bonn. Bonner Geschichtsblätter*, Band 22, Bonn, pp. 215-266.
- Dilthey, Wilhelm (1970), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Fráncfort/M., Suhrkamp.
- Dlubek, Rolf (1994), «Die Entstehung der zweiten Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) im Spannungsfeld von legitimatorischem Auftrag und editorischer Sorgfalt», *MEGAStudien* 1994/1, pp. 60-106.

- Dohm, Christian Wilhelm (1781), *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlín, Nicolai.
- Dowe, Dieter (1970), *Aktion und Organisation. Arbeiterbewegung, sozialistische und kommunistische Bewegung in der preußischen Rheinprovinz 1820-1852*, Hanover, Verlag für Literatur und Zeitgeschehen.
- Dreyer, Michael y Ries, Klaus (eds.) (2014), *Romantik und Freiheit. Wechselspiele zwischen Ästhetik und Politik*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- Dronke, Ernst (1846), *Berlin*, Berlín, Rütten & Löning, 1987.
- Duden (2007), *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, 4.<sup>a</sup> ed. revisada, Mannheim, Duden.
- Dühr, Elisabeth (ed.) (1998), «*Der schlimmste Punkt der Provinz*» *Demokratische Revolution 1848/49 in Trier und Umgebung*, Tréveris, Städtisches Museum Simeonstift.
- Eberlein, Hermann P. (2009), *Bruno Bauer: Vom MarxFreund zum Antisemiten*, Berlín, Dietz.
- Eichler, Martin (2015), *Von der Vernunft zum Wert. Die Grundlagen der ökonomischen Theorie von Karl Marx*, Bielefeld, transcripción.
- Elias, Norbert (1969), *Über den Prozeß der Zivilisation*, Berna, Francke [*El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988].
- Engelberg, Ernst (1985), *Bismarck. Band I: Urpreuße und Reichsgründer*, Berlín, Siedler, 1998.
- Engelberg, Ernst y Schleier, Hans (1990), «Geschichte und Theorie der historischen Biographie», *Zeitschrift für Geschichtsforschung*, año 38, pp. 195-217.
- Engels, Friedrich: cfr. índice de obras de Karl Marx y Friedrich Engels.
- Erikson, Erik H. (1958), *Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie*, Fráncfort/M., Suhrkamp, 2016.
- (1966), *Identität und Lebenszyklus*, Fráncfort/M., Suhrkamp.
- Essbach, Wolfgang (1988), *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, Múnich, Fink.
- Euringer, Martin (2003), *Epikur. Antike Lebensfreude in der Gegenwart*, Stuttgart, Kohlhammer.

- Ewald, Johann Ludwig (1816), *Ideen, über die nöthige Organisation der Israeliten in Christlichen Staaten*, Johann Anselm Steiger (ed.) y epílogo, Heidelberg, Manutius, 1999.
- Ewald, Johann Ludwig (1817), «Der Geist des Christenthums und des ächten deutschen Volksthums, dargestellt, gegen die Feinde der Israeliten», en *id.* , *Projüdische Schriften aus den Jahren 1817 bis 1821* , Johann Anselm Steiger (ed.), Heidelberg, Manutius 2000, pp. 7-92.
- (1821), «Beantwortung der Fragen: Was sollten die Juden jetzt, und was sollte der Staat für sie thun?», en *id.* , *Projüdische Schriften aus den Jahren 1817 bis 1821* , Johann Anselm Steiger (ed.), Heidelberg, Manutius, 2000, pp. 111-139.
- Fenves, Peter (1986), «Marx's Doctoral Thesis on two Greek Atomists and the Post-Kantian Interpretations», *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, pp. 433-452.
- Fetz, Bernhard (ed.) (2009), *Die Biographie. Zur Grundlegung ihrer Theorie*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Feuerbach, Ludwig (1830), *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* , en *id.*, *Gesammelte Werke*, vol. 1, pp. 177-515 [*Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, Madrid, Alianza, 1993].
- (1835a), «Kritik des Anti-Hegels. Eine Einleitung in das Studium der Philosophie», en *id.* , *Gesammelte Werke*, vol. 8, Berlín, Akademie Verlag, 1989, pp. 62-127.
- (1835b), [recensión de] «Friedrich Julius Stahl, Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht», en *id.*, *Gesammelte Werke*, vol. 8, Berlín, Akademie Verlag, 1989, pp. 24-43.
- (1838), «Zur Kritik der positiven Philosophie», *Hallische Jahrbücher* , núms. 289-293.
- (1839a), *Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, en *id.*, *Gesammelte Werke* vol. 8, pp. 219-292.
- (1839b), «Kritik der Hegelschen Philosophie», *Hallische Jahrbücher* , núms. 208-216.
- (1841), *Das Wesen des Christenthums*, en *id.* , *Gesammelte Werke* , vol. 5; [*La esencia del cristianismo* , Trotta, 2009].
- (1967-2004), *Gesammelte Werke* , 21 vols., Werner Schuffenhauer (ed.), Berlín, Akademie Verlag.

- Finelli, Roberto (2016), *A Failed Parricide. Hegel and the Young Marx*, Leiden, Brill.
- Fischer, Karl Philipp (1839), *Die Idee der Gottheit. Ein Versuch, den Theismus speculativ zu begründen und zu entwickeln*, Stuttgart, Liesching.
- Foucault, Michel (1969), *Archäologie des Wissens*, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1973 [*La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2009].
- (1969a), «Was ist ein Autor?», en *id.*, *Schriften zur Literatur*, Fráncfort/M., Fischer, 1988, pp. 7-31.
- (1972), *Die Ordnung des Diskurses*, Fráncfort/M., Fischer, 1991 [*El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987].
- (1978), *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlín, Merve.
- Frauenstädt, Julius (1839), [recensión de] August v. Cieszkowski, «Prolegomena zur Historiosophie», *Hallische Jahrbücher*, núm. 60-61.
- Friedenthal, Richard (1981), *Karl Marx. Sein Leben und seine Zeit*, Múnich, Piper.
- Fries, Jakob Friedrich (1816), *Ueber die Gefährdung des Wohlstandes und Charakters der Deutschen durch die Juden. Eine aus den Heidelberger Jahrbüchern für Litteratur besonders abgedruckte Recension der Schrift des Professors Rühs in Berlin: «Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Zweyter verbesserter Abdruck etc.»*, Heidelberg, Mohr und Winter, 1816 (reeditado en Bentzel-Sternau, 1818: 125-153).
- Fulda, Hans Friedrich (2007), «Hegels These, dass die Aufeinanderfolge von philosophischen Systemen dieselbe sei wie die von Stufen logischer Gedankenentwicklung», en Dietmar Heidemann y Christian Krijnen (eds.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 4-14.
- Gabriel, Mary (2011), *Love and Capital. Karl and Jenny Marx and the Birth of a Revolution*, Nueva York, Little, Brown and Co. [*Amor y Capital: Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una revolución*, Barcelona, El Viejo Topo, 2014].
- Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tubinga: Mohr Siebeck, 1993 [*Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1987].

- (1967) *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu «Wahrheit und Methode»*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, pp. 232-250.
- Gall, Lothar (2011), *Wilhelm von Humboldt. Ein Preuße von Welt*, Berlín, Propyläen.
- Gans, Eduard (1824), *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, vol. 1, Berlín, Maurer.
- (1825), *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, vol. 2, Berlín, Maurer.
- (1836), *Rückblicke auf Personen und Zustände*; reedición comentada e introducida por Norbert Waszek (ed.), Stuttgart, Frommann-holzboog, 1995.
- (2005), *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte. Vorlesungen nach G. W. F. Hegel*. Introducción de Johann Braun (ed.), Tübinga, Mohr Siebeck.
- Geibel, Emanuel (1909), *Jugendbriefe*, Berlín, Karl Curtius.
- Geisthövel, Alexa (2008), *Restauration und Vormärz 1815-1847*, Paderborn, Schöningh.
- Gemkow, Heinrich (1977), «Karl Marx und Edgar von Westphalen – Studiengefährten in Berlin», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 1, pp. 15-22.
- (1978), «Nachträge zur Biographie der Studenten Karl Marx und Edgar von Westphalen», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 3, pp. 143-146.
- (1999), «Edgar von Westphalen. Der ungewöhnliche Lebensweg des Schwagers von Karl Marx», *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte*, vol. 25, pp. 401-511.
- (2008), «Aus dem Leben einer rheinischen Familie im 19. Jahrhundert. Archivalische Funde zu den Familien Westphalen und Marx», *Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte*, vol. 34, pp. 497-524.
- Gerhardt, Hans (1926), *Hundert Jahre Bonner Corps. Die korporationsgeschichtliche Entwicklung des Bonner S. C. von 1819 bis 1918*, Fráncfort/M., Verlag der Deutschen Corpszeitung.
- Gerhardt, Volker; Mehring, Reinhard y Rindert, Jana (1999), *Berliner Geist. Eine Geschichte der Berliner Universitätsphilosophie bis 1946. Mit einem Ausblick auf die Gegenwart der HumboldtUniversität*, Berlín, Akademie Verlag.

- Gerstenberger, Heide (2017), *Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus*, Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Gestrich, Andreas (1988), «Einleitung: Sozialhistorische Biographieforschung», en A. Gestrich *et al.* (eds.), *Biographie – sozialgeschichtlich . Sieben Beiträge*, Gotinga, Vandenhoeck u. Ruprecht, pp. 5-28.
- Gestrich, Christoph (1989), «Das Erbe Hegels in der Systematischen Theologie an der Berliner Universität im 19. Jahrhundert», en Gerhard Besier y Christoph Gestrich (eds.), *450 Jahre Evangelische Theologie in Berlin*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 183-206.
- Gielkens, Jan (1999), *Karl Marx und seine niederländischen Verwandten. Eine kommentierte Quellenedition*, aus dem Karl-Marx-Haus 50, Tréveris.
- Gockel, Eberhard (1989), *Karl Marx in Bonn. Alte Adressen neu entdeckt*, Bonn, U. Steiner.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1795-1796), *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, en *id.*, *Werke*, vol. 7 [*Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister*, Madrid, Cátedra, 2019].
- (1808), *Faust. Der Tragödie erster Teil*, en *id.*, *Werke* vol. 3, pp. 7-145 [*Fausto*, Barcelona, Planeta, 2002].
- (1811), *Dichtung und Wahrheit*, vol. 1, en *id.*, *Werke* vol. 9 [*Poesía y verdad*, México, Porrúa, 1990].
- (1822), *Campagne in Frankreich 1792*, en *id.*, *Werke* vol. 10, pp. 188-363 [*La campaña de Francia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1952].
- (2000), *Werke in 14 Bänden*, Erich Trunz (ed.) (ed. de Hamburgo), München, Deutscher Taschenbuch Verlag [*Obras completas*, Madrid, Aguilar, 2003].
- Goldschmidt, Werner (1987), «Bauer als Gegenstand der Marx-Forschung», *Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF 12 (I/1987)*, Fráncfort/M., Institut für marxistische Studien, pp. 68-81.
- Görres, Joseph (1838), *Athanasius*, Regensburg, Manz.
- Göschel, Karl Friedrich (1829), *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß. Ein Beytrag zum Verständnisse der Philosophie unser Zeit*, Berlín, Franklin.
- Grab, Walter (1985), *Georg Büchner und die Revolution von 1848. Der Büchner Essay von Wilhelm Schulz aus dem Jahr 1851. Text und Kommentar*, Königstein/Ts., Athenäum.

- (1987), *Dr. Wilhelm Schulz aus Darmstadt. Weggefährte von Georg Büchner und Inspirator von Karl Marx*, Fráncfort/M., Büchergilde Gutenberg.
- Graetz, Michael (1996), «Jüdische Aufklärung», en Michael A. Meyer (ed.), *DeutschJüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. I: *Tradition und Aufklärung 1600-1780*. München, Beck, pp. 251-359.
- Graf, Friedrich Wilhelm (1978), «Friedrich Strauß und die Hallischen Jahrbücher», *Archiv für Kulturgeschichte*, Año 60, pp. 383-430.
- Grandt, Jens (2006), *Ludwig Feuerbach und die Welt des Glaubens*, Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Greenblatt, Stephen (2012), *Die Wende. Wie die Renaissance begann*, München, Siedler [*El giro*, Barcelona, Crítica, 2014].
- Greiling, Werner (1993), *Varnhagen von Ense. Lebensweg eines Liberalen*, Colonia, Böhlau.
- Gross, Guido (1956), *Trierer Geistesleben. Unter dem Einfluß von Aufklärung und Romantik (1750-1850)*, Tréveris, Lintz.
- (1962), «Geschichte des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums», en Jakob Schwall (ed.), *400 Jahre Friedrich Wilhelm Gymnasium Trier. Festschrift*, pp. 7-73, Tréveris, Paulinus Verlag.
- (1994), «Johann Steininger (1794-1874). Erinnerungen an einen Trierer Pädagogen, Geologen und Historiker», *Neues Trierisches Jahrbuch*, vol. 34, pp. 85-104.
- (1998), «Trier und die Trierer im Vormärz», en Elisabeth Dühr (ed.), «*Der schlimmste Punkt der Provinz.*» *Demokratische Revolution 1848/49 in Trier und Umgebung*, Tréveris, Städtisches Museum Simeonstift, pp. 72-91.
- Große, Wilhelm (2011), «Ein deutsches Lesebuch für Gymnasialklassen» Oder: Was hielt Karl Marx im Deutschunterricht in Händen? Zum Deutschunterricht in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts am Gymnasium in Trier», *Kurtrierisches Jahrbuch*, Año 51, pp. 347-356.
- Grünberg, Carl (1925), «Marx als Abiturient», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Año 11, pp. 424-444.
- (1926), «Nachtrag zu: Marx als Abiturient», *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Año 12, pp. 239-240.
- Gutzkow, Karl (1835), *Wally, die Zweiflerin*, Stuttgart, Reclam, 1979.

- Hachtmann, Rüdiger (2016), «Prediger wider alle demokratischen Teufel: Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869)», en Walter Schmidt (ed.), *Akteure eines Umbruchs. Männer und Frauen der Revolution von 1848/49*, vol. 5, Berlín, Fides, pp. 129-180.
- Hähner, Olaf (1999), *Historische Biographie. Die Entwicklung einer geschichtswissenschaftlichen Darstellungsform von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Fráncfort/M., Peter Lang.
- Hansen, Joseph (1906), *Gustav von Mevissen. Ein rheinisches Lebensbild (1815-1899)*, 2 vols., Berlín, Reimer.
- Hausen, Karin (1988), «“... eine Ulme für das schwanke Efeu”. Ehepaare im deutschen Bildungsbürgertum», en Ute Frevert (ed.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 85-117.
- Haym, Rudolf (1857), *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlín, Rudolf Gärtner.
- (1870), *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlín, Gaertner.
- Hecker, Rolf (2000), «Erfolgreiche Kooperation. Das Frankfurter Institut für Sozialforschung und das Moskauer Marx-Engels-Institut (1924-1928)», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Sonderband 2*, Hamburgo, Argument Verlag, pp. 9-118.
- (2001), «Fortsetzung und Ende der ersten MEGA zwischen Nationalsozialismus und Stalinismus (1931-1941)», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge. Sonderband 3*, Hamburgo, Argument Verlag, pp. 181-311.
- Hecker, Rolf y Limmroth, Angelika (eds.) (2014), *Jenny Marx. Die Briefe*, Berlín, Karl Dietz.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1795), *Das Leben Jesu*, en *id.*, *Frühe Studien und Entwürfe 1787-1800*, puesta al día y comentarios de Inge Gellert, pp. 129-214, Berlín, Akademie Verlag.
- (1807), *Phänomenologie des Geistes*, en *id.*, *Werke* vol. 3, Fráncfort/M., Suhrkamp [*La fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2018].
- (1812-1816), *Wissenschaft der Logik*, en *id.*, *Werke* vols. 5-6, Fráncfort/M., Suhrkamp [*Ciencia de la lógica*, Madrid, Abada, 2015].



- (1818), *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin*, en *id.*, *Werke*, vol. 10, Fráncfort/M., Suhrkamp, pp. 399-417.
  - (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *id.*, *Werke* vol. 7, Fráncfort/M., Suhrkamp [*Fundamentos de la filosofía del derecho*, Madrid, Tecnos, 2017].
  - (1821a), *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, edición de Eduard Gans, Hermann Klenner (ed.), Berlín, Akademie Verlag, 1981.
  - (1822), *Vorrede zu Hinrichs' Religionsphilosophie*, en *id.*, *Werke* vol. 11, Fráncfort/M., Suhrkamp, pp. 42-67.
  - (1830), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en *id.*, *Werke* vols. 8-10, Fráncfort/M., Suhrkamp [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Abada, 2017].
  - (1832), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en *id.*, *Werke* vols. 16-17, Fráncfort/M., Suhrkamp [*Filosofía de la religión*, Madrid, Trotta, 2018].
  - (1833-1836), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en *id.*, *Werke* vols. 18-20, Fráncfort/M., Suhrkamp [*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996].
  - (1835-1838), *Vorlesungen über die Ästhetik*, en *id.*, *Werke* vols. 13-15, Fráncfort/M., Suhrkamp [*Lecciones sobre estética*, Madrid, Akal, 1989].
  - (1836), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *id.*, *Werke* vol. 12, Fráncfort/M., Suhrkamp [*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2004].
  - (1952-1977), *Briefe von und an Hegel. 4 Bände*, vol. 1-3, Johannes Hoffmeister (ed.), 1952-1954, vol. 4 (en dos partes) reedición completa de Friedhelm Nicolin, 1977, Hamburgo, Meiner.
  - (1973-1974), *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edición comentada en seis vols. [sólo se han publicado cuatro] de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart, frommann-holzboog, 1977.
- Heil, Johannes (1997), «"Antijudaismus" und "Antisemitismus". Begriffe als Bedeutungsträger», *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 6, Fráncfort/M., Campus, pp. 92-114.
- Heimers, Manfred (1988), «Trier als preußische Bezirkshauptstadt im Vormärz (1814-1848)», en Kurt Düwell y Franz Irsigler (eds.), *2000 Jahre*

- Trier vol. III: Trier in der Neuzeit*. Tréveris, Spee, pp. 399-420.
- Heine, Heinrich (1832), *Französische Zustände*, en *id.*, *Sämtliche Schriften*, vol. 5, pp. 89-279.
- (1835), *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en *id.*, *Sämtliche Werke*, Düsseldorf Ausgabe, vol. 8/1, 9-120, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1979 [*Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza, 2008].
- (1836), *Die romantische Schule*, en *id.*, *Sämtliche Werke*, Düsseldorf Ausgabe, vol. 8/1, pp. 121-249, Hamburgo, Hoffmann und Campe, 1979 [*La escuela romántica*, Madrid, Alianza, 2010].
- (1843), *Atta Troll. Ein Sommernachtstraum*, en *id.*, *Sämtliche Schriften*, vol. 7, pp. 491-570 [*Atta Troll: el sueño de una noche de verano*, Madrid, Hiperión, 2011].
- (1981), *Sämtliche Schriften in 12 Bänden*, Klaus Briegleb (ed.), Fráncfort/M., Ullstein.
- Heinrich, Michael (2017), *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, séptima ed. con un nuevo epílogo, Münster, Westfälisches Dampfboot.
- Henckmann, Wolfhart (1970), *Nachwort* en Solger (1815), 471a-541, Múnich, Fink.
- Henke, Manfred (1973), «Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15, 1-14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Nothwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt – Bemerkungen zum Religionsaufsatz von Karl Marx und seinen evangelischen Mitschülern in der Reifeprüfung», en *Der unbekanntte junge Marx. Neue Studien zur Entwicklung des Marxschen Denkens 1835-1847*, Fráncfort/M., v. Haase & Köhler, pp. 115-145.
- Henne, Thomas y Kretschmann, Carsten (2002), «Carl von Savignys Antijudaismus und die “Nebenpolitik” der Berliner Universität gegen das preußische Emanzipationsedikt von 1812», *Jahrbuch für Universitätsgeschichte* 5, pp. 217-225.
- Herres, Jürgen (1990), «Cholera, Armut und eine “Zwangssteuer” 1830/32. Zur Sozialgeschichte Triers im Vormärz», *Kurtrierisches Jahrbuch*, año 30, pp. 161-203.

- (1993), *Das Karl-Marx-Haus in Trier. 1727 – heute*, Tréveris, Karl-Marx Haus.
- Hertz-Eichenrode, Dieter (1959), *Der Junghegelianer Bruno Bauer im Vormärz*, disertación para la obtención del título de doctor en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín.
- Hess, Moses (1959), *Briefwechsel*. Edmund Silberner (ed.), 's-Gravenhage, Mouton.
- Hillmann, Günther (1966), *Marx und Hegel. Von der Spekulation zur Dialektik*, Fráncfort/M., Europäische Verlagsanstalt.
- (1966a), «Zum Verständnis der Texte», en *Karl Marx, Texte zu Methode und Praxis I: Jugendschriften 1835-1841*, Günther Hillmann (ed.), Reinbek, Rowohlt, pp. 196-236.
- Hirsch, Emanuel (1924), «Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie. Ein Kommentar zu dem Abschnitte über die Moralität», en Hans Friedrich Fulda y Dieter Heinrich (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1973, pp. 245-275.
- (1949-1954) (ed.), *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bände, Gütersloh, Mohn.
- Hirsch, Helmut (1955), *Denker und Kämpfer. Gesammelte Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, Fráncfort/M., Europäische Verlagsanstalt.
- (1955a), «Karl Friedrich Köppen, der intimste Berliner Freund Marxens», en H. Hirsch (1955), pp. 19-81.
- (2002), *Freund von Heine, Marx/Engels und Lincoln. Eine Karl Ludwig Bernays Biographie*, Fráncfort/M., Peter Lang.
- Hodenberg, Christina von (1996), *Die Partei der Unparteiischen. Der Liberalismus der preußischen Richterschaft 1815-1848/49*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Höhn, Gerhard (2004), *Heine Handbuch. Zeit – Person – Werk*, 3.<sup>a</sup> edición, Stuttgart, Metzler.
- Höfele, Karl Heinrich (1939), *Die Stadt Trier und der preußische Staat im Vormärz*, discurso de apertura de curso en la J. W. Goethe Universität de Fráncfort del Meno.

- Hoffmann, E. T. A. (1815-1816), *Die Elixiere des Teufels*, en *id.*, *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, vol. 2.2, pp. 9-352, Fráncfort/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1988 [*Los elixires del diablo*, Madrid, Akal, 2008].
- (1819-1821), *Lebens-Ansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern*, en *id.*, *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, vol. 5, pp. 9-458, Fráncfort/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1992 [*Opiniones del gato Murr*, Madrid, Cátedra, 2008].
- (1822), *Meister Floh. Ein Märchen in sieben Abenteuern zweier Freunde*, en *id.*, *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, vol. 6, pp. 303-467, Fráncfort/M., Deutscher Klassiker Verlag, 2004.
- Holbach, Paul Henri Thierry d' (1770), *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1978 [*Sistema de la naturaleza*, Pamplona, Laetoli, 2008].
- Hook, Sidney (1936), *From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Nueva York, Columbia University Press, 1994 [*La génesis del pensamiento filosófico de Marx. De Hegel a Feuerbach*, Barcelona, Barral Editores, 1974].
- Höroldt, Dietrich (1968a), «Stadt und Universität», en D. Höroldt (ed.), *Stadt und Universität. Rückblick aus Anlaß der 150 JahrFeier der Universität Bonn*. Bonner Geschichtsblätter, vol. 22, pp. 9-132, Bonn.
- (ed.) (1968), *Stadt und Universität. Rückblick aus Anlaß der 150 Jahr-Feier der Universität Bonn. Bonner Geschichtsblätter*, vol. 22, Bonn.
- Horowitz, H. (1928), «Die Familie Lwów», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, año 72, pp. 487-499, Fráncfort/M., J. Kaufmann.
- Houben, Heinrich Hubert (1906), «Heinrich Laube», *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 51, Leipzig, Duncker & Humblot, pp. 752-790.
- Hubmann, Gerald (1997), *Ethische Überzeugung und politisches Handeln. Jakob Fries und die deutsche Tradition der Gesinnungsethik*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.
- Hubmann, Gerald; Münkler, Herfried y Neuhaus, Manfred (2001), «... es kömmt drauf an sie zu verändern». Zur Wiederaufnahme der Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA), *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49, número 2, pp. 299-311.

- Humboldt, Alexander von (2004), *Die KosmosVorträge 1827/28 in der Berliner Singakademie*, Fráncfort/M., Insel.
- Humboldt, Wilhelm von (1792), *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen*, en *id.*, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 97-254, Berlín, Behr, 1903 [*Los límites de la acción del Estado*, Madrid, Tecnos, 2002].
- (1809a), *Über den Entwurf zu einer neuen Constitution für die Juden*, en *id.*, *Gesammelte Schriften*, vol. 10, pp. 97-115, Berlín, Behr, 1903.
- (1809b), *Bericht der Sektion des Kultus und des Unterrichts, Dezember 1809*, en *id.*, *Gesammelte Schriften*, vol. 10, pp. 199-224, Berlín, Behr, 1903.
- Hundt, Martin (1994), «Marx an Adolf Friedrich Rutenberg. Ein unbekannter früher Brief», *MEGAStudien* 1994/1, pp. 148-154.
- (2000), «Was war der Junghegelianismus?» *Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät*, vol. 40, número 5, pp. 5-32, Berlín.
- (2010a), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und DeutschFranzösischen Jahrbücher (1837-1844)*, Berlín, Akademie Verlag.
- (2010b), «Junghegelianismus im Spiegel der Briefe», en *id.* (ed.), *Der Redaktionsbriefwechsel der Hallischen, Deutschen und Deutsch-Französischen Jahrbücher (1837-1844)*, Apparatus, pp. 1-78.
- (2012), *Theodor Echtermeyer (1805-1844). Biographie und Quellenteil mit unveröffentlichten Texten*, Fráncfort/M., Peter Lang.
- (2015), «Stichwort: Linkshegelianismus», en *Historischkritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 8.2, Hamburgo, Argument.
- Hunt, Tristram (2012), *Friedrich Engels. Der Mann, der den Marxismus erfand*, Berlín, Propyläen [*El gentleman comunista. La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, Barcelona, Anagrama, 2011].
- Ilting, Karl-Heinz (1973), «Einleitung: Die «Rechtsphilosophie» von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie», en *Hegel (1973/74)*, vol. 1, Stuttgart, frommann-holzboog, pp. 23-126.
- (1974), Introducción del editor en *Hegel (1973/74)*, vol. 3, Stuttgart, frommann-holzboog, pp. 37-86.
- (1974), «Einleitung des Herausgebers: Der exoterische und der esoterische Hegel (1824-1831)», en *Hegel (1973/74)*, vol. 4, Stuttgart, frommann-holzboog, pp. 45-66.

- Jachmann, Reinhold Bernhard (1812), «Ideen zur Nations-Bildungslehre», en *Archiv deutscher Nationsbildung*, vol. 1, Berlín, Maurer, pp. 1-45.
- Jacobi, Friedrich Heinrich (1785), *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Hamburgo, Meiner, 2000.
- Jacoby, Johann (1841), *Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreußen*, Mannheim, Hoff.
- Jaeschke, Walter (1986), *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart, frommann-holzboog.
- (2000), «Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht», en Andreas Arndt y Walter Jaeschke (eds.), *Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848*. Hamburgo, Meiner, pp. 219-234.
- (2003), *Hegel Handbuch*, Stuttgart, Metzler.
- Jaeschke, Walter y Arndt, Andreas (2012), *Die Klassische Deutsche Philosophie nach Kant. Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, Múnich, Beck.
- Jeismann, Karl-Ernst (1996), *Das preußische Gymnasium in Staat und Gesellschaft*, 2 vols., Stuttgart, Klett-Cotta.
- Jersch-Wenzel, Stef (1996), «Rechtslage und Emanzipation», en Michael A. Meyer (ed.), *DeutschJüdische Geschichte in der Neuzeit*, vol. II: *Emanzipation und Akkulturation 1780-1871*, Múnich, Beck, pp. 15-56.
- Kadenbach, Johannes (1970), *Das Religionsverständnis von Karl Marx*, Múnich, Schöningh.
- Kanda, Junji (2003), *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Studien zum radikalen Hegelianismus im Vormärz*, Fráncfort/M., Peter Lang.
- (2010), «Bauer und die Promotion von Karl Marx», en Klaus-M. Kodalle y Tilman Reitz (eds.), *Bruno Bauer (1809-1882). Ein «Partisan des Weltgeistes»?* Würzburgo, Königshausen & Neumann, pp. 151-164.
- Kant, Immanuel (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, en *id.*, *Werkausgabe*, Wilhelm Weischedel (ed.), vol. III/IV, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1968 [*Crítica de la razón pura*, Madrid, Taurus, 2013].
- (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, en *id.*, *Werkausgabe*, Wilhelm Weischedel (ed.), vol. VII, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1968

- [*Fundamentación para una metafísica de las costumbres* , Madrid, Alianza, 2018].
- (1788), *Kritik der praktischen Vernunft* , en *id.*, *Werkausgabe*, Wilhelm Weischedel (ed.), vol. VII, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1968 [*Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2018].
- (1797), *Die Metaphysik der Sitten*, en *id.*, *Werkausgabe*, Wilhelm Weischedel (ed.), vol. VIII, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1968.
- Kasper-Holtkotte, Cilli (1996), *Juden im Aufbruch. Zur Sozialgeschichte einer Minderheit im Saar-Mosel-Raum um 1800*, Hannover, Hahnsche Buchhandlung.
- Kaupp, Peter (1995), «Marx als Waffenstudent. Burschenschafter an seinem Lebensweg», *Darstellungen und Quellen zur Geschichte der deutschen Einheitsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert*, vol. 15., Heidelberg, invierno, pp. 141-168.
- Kelley, D. R. (1978), «The Metaphysics of Law. An Essay on the Very Young Marx», *American Historical Review*, vol. 83, núm. 1, pp. 350-367.
- Kempski, Jürgen von (1982), «Samuel Reimarus als Ethologe», en *Reimarus (1760)*, pp. 21-56.
- Kentenich, Gottfried (1915), *Geschichte der Stadt Trier von ihrer Gründung bis zur Gegenwart . Denkschrift zum Hundertjährigen Jubiläum der Zugehörigkeit der Stadt zum Preussischen Staat* , Tréveris, Lintz.
- Kiehnbaum, Erhard (2013), «Der unbekannte Freund oder: Wer war Kleinerz alias Richartz? Versuch einer biographischen Skizze», en Lars Lambrecht (ed.), *Umstürzende Gedanken. Radikale Theorie im Vorfeld der 1848er Revolution*, Fráncfort/M., Peter Lang, pp. 191-210.
- Kimmich, Dorothee (1993), *Epikureische Aufklärungen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kisch, Egon Erwin (1983), *Karl Marx in Karlsbad, Berlin und Weimar*, Aufbau Verlag.
- Klein, Christian (ed.) (2002), *Grundlagen der Biographik. Theorie und Praxis des biographischen Schreibens* , Stuttgart, Metzler.
- (2009), *Handbuch Biographie: Methoden, Traditionen, Theorien* , Stuttgart, Metzler.
- Klein, Dietrich (2009), *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Das theologische Werk* , Tubinga, Mohr Siebeck.

- Klenner, Hermann (1981), «Hegels Rechtsphilosophie in der Zeit», en *G. W. F. Hegel Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, nach der Ausgabe von Eduard Gans*, Hermann Klenner (ed.), Berlín. Akademie Verlag, pp. 565-609.
- (1984), «Der Jurist Marx auf dem Wege zum Marxismus», en *id.*, *Vom Recht der Natur zur Natur des Rechts*, Berlín, Akademie Verlag, pp. 68-78.
- (1991), *Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert. Essays*, Berlín, Akademie Verlag.
- Klenner, Hermann y Oberkofler, Gerhard (1991), «Savigny-Voten über Eduard Gans nebst Chronologie und Bibliographie», *Topos*, cuaderno 1, pp. 123-148.
- Kliem, Manfred (1970), *Karl Marx. Dokumente seines Lebens*, Leipzig, Reclam.
- (1988), *Karl Marx und die Berliner Universität 1836 bis 1841*, Berlín, Humboldt Universität.
- Klupsch, Tina (2012), *Johann Hugo Wyttenbach. Eine historische Biographie*, Tréveris, Kliomedia.
- (2013), «Wyttenbach, der Pädagoge», *Kurtrierisches Jahrbuch*, año 53, pp. 161-173.
- Klutentreter, Wilhelm (1966), *Die Rheinische Zeitung von 1842/43*, Dortmund, Ruhfuss.
- Kober, Adolf (1932), «Marx' Vater und das napoleonische Ausnahmegesetz gegen die Juden 1808», *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins*, Año 14, pp. 111-125.
- Kondylis, Panajotis (1987), *Marx und die griechische Antike. Zwei Studien*, Heidelberg, Manutius.
- Köpke, Rudolf (1860), *Die Gründung der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, Berlín, Schade.
- Köppen, Karl Friedrich (1837), *Literarische Einleitung in die nordische Mythologie*, Berlín, Bechtold und Hartje.
- (1839), «Über Schubarths Unvereinbarkeit der Hegelschen Lehre mit dem Preußischen Staate», en Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 1, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1975, pp. 276-284.
- (1840), *Friedrich der Große und seine Widersacher. Eine Jubelschrift*, en Köppen (2003), vol. 1, pp. 135-227.



- (2003), *Ausgewählte Schriften in zwei Bänden*, Heinz Pepperle (ed.), Berlin, Akademie Verlag.
- Koselleck, Reinhart (1967), *Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791-1848*, Stuttgart, Klett, 2.<sup>a</sup> ed., 1975.
- Kossack, Heinz (1978), «Dokumente über die Studienzeit von Karl Marx an der Berliner Universität», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung* 2, pp. 105-108.
- Kowalewski, Maxim (1909), «Erinnerungen an Karl Marx», en *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels*, Berlin, Dietz, 1983, pp. 343-364.
- Kracauer, Siegfried (1930), «Biographie als Neubürgerliche Kunstform», en *id.*, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970.
- (1937), *Jacques Offenbach und das Paris seiner Zeit*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1976.
- Kraul, Margret (1984), *Das deutsche Gymnasium 1780-1980*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Kraus, Hans Christof (2007), «Geschichte als Lebensgeschichte. Gegenwart und Zukunft der politischen Biographie», en *Historische Zeitschrift*, anexo 44, pp. 311-332.
- Krosigk, Anna von (s.f.), *Werner von Veltheim. Eine Lebensgeschichte zum Leben. Aus Tagebüchern und Briefen*, Bernburg.
- Krosigk, Konrad von (1973), «Ludwig von Westphalen und seine Kinder. Bruchstücke familiärer Überlieferungen», en *Zur Persönlichkeit von Marx' Schwiegervater Johann Ludwig von Westphalen*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus núm. 9, Tréveris, pp. 43-79.
- Krosigk, Lutz Graf Schwerin von (1957), *Die grosse Zeit des Feuers. Der Weg der deutschen Industrie*, vol. I, Tubinga, Rainer Wunderlich Verlag.
- (1975), *Jenny Marx. Liebe und Leid im Schatten von Karl Marx*, Wuppertal.
- Krüger, Peter (2000), «Johann Steininger (1794-1874) – europaweit bekannter Geologe, Naturkundler des Gymnasiasten Karl Marx», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge* 2000, pp. 144-156.
- Kugelmann, Franziska (1983), «Kleine Züge zu dem großen Charakterbild von Karl Marx», en *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und*

- Engels* , Berlín, Dietz, 1983, pp. 252-285.
- Kunze, Erich (1955), «Die drei finnischen Runen in der Volksliedersammlung des jungen Marx», *Deutsches Jahrbuch für Volkskunde* , año 1, H. 1/2, pp. 41-63.
- Künzli, Arnold (1966), *Karl Marx. Eine Psychographie* , Viena, Europa.
- Kux, Ernst (1967), *Karl Marx – Die revolutionäre Konfession* , Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag.
- Lafargue, Paul (1890-1891), «Karl Marx. Persönliche Erinnerungen», en *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels* , Berlín, Dietz, 1983, pp. 286-312.
- Lambrecht, Lars (1993), «... Mit der Heftigkeit der französischen Revolution von 1792...? Zur Rezeption der französischen Revolution und der Philosophie Fichtes durch den Junghegelianer A. Rutenberg», en Domenico Losurdo (ed.), *Rivoluzione francese e filosofica classica tedesca*. Urbino, Quattro Venti, pp. 147-168.
- (2002), «Ruge: Politisierung der Ästhetik?» en Lars Lambrecht, y Karl Ewald Tietz (eds.), *Arnold Ruge (1802-1880). Beiträge zum 200. Geburtstag*, Fráncfort/M., Peter Lang, pp. 101-124.
- Lämmermann, Godwin (1979), *Kritische Theologie und Theologiekritik. Die Genese der Religions und Selbstbewußtseinstheorie Bruno Bauers*, Múnich, Christian Kaiser Verlag.
- Lange, Erhard; Schmidt, Ernst-Günther; Steiger, Günter y Taubert, Inge (eds.) (1983), *Die Promotion von Karl Marx. Jena 1841. Eine Quellenedition*, Berlín, Dietz.
- Lange, Friedrich Albert (1866), *Geschichte des Materialismus*, 2 vols., Berlín, Suhrkamp 1974.
- Lässig, Simone (2009), «Die historische Biographie auf neuen Wegen?», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, año 10, pp. 540-553.
- Laube, Heinrich (1841), «Gans und Immermann», en *Gesammelte Werke*, Heinrich Hubert Houben (ed), vol. 50, Leipzig, Hesse, 1909, pp. 98-164.
- (1875), «Erinnerungen 1810-1840», en *Gesammelte Werke*, Heinrich Hubert Houben (ed.), vol. 40, Leipzig, Hesse, 1909.
- Lauchert, Friedrich (1880), «August Wilhelm Heffter», en *Allgemeine Deutsche Biographie* , vol. 11, pp. 250-254.
- Lauermann, Manfred (2011), «Bauer nach zweihundert Jahren – ein Forschungsbericht», *Marx-Engels Jahrbuch 2010*, pp. 163-176, Berlín,

Akademie Verlag.

- Laufner, Richard (1975), «Marx und die Regulierung der Steuerschulden der trierischen Judenschaft», en Richard Laufner y Albert Rauch (eds.), *Die Familie Marx und die Trierer Judenschaft*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 14, Tréveris, pp. 5-17.
- Le Goff, Jacques (1989), «Wie schreibt man eine Biographie?» en Fernand Braudel *et al.*, *Der Historiker als Menschenfresser. Über den Beruf des Historikers*, Berlín, Wagenbach, pp. 103-112.
- Lehmkuhler, Karsten (2010), «Offenbarung und Heilige Schrift bei Bauer», en Klaus-M. Kodalle y Tilman Reitz (eds.), *Bruno Bauer (1809-1882). Ein «Partisan des Weltgeistes»?* , Würzburg, Königshausen & Neumann, pp. 47-62.
- Lenz, Max (1910), *Geschichte der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin*, 4 vols., Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Leo, Heinrich (1838a), *Sendschreiben an J. Görres*, 2.<sup>a</sup> ed., Halle, Anton.
- (1838b), *Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s.g. Denunciation der ewigen Wahrheit*, Halle, Anton.
- Leonhard, Karl Cäsar von (1856), *Aus unserer Zeit in meinem Leben*, vol. 2, Stuttgart, Schweizerbart.
- Leopold, David (2007), *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*, Cambridge, Cambridge University Press [*El joven Karl Marx: filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Madrid, Akal, 2012].
- Lessing, Gotthold Ephraim (1777), *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, en *id.*, *Werke und Briefe*, vol. 8, Fráncfort/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1989, pp. 437-446.
- (1779), *Nathan der Weise*, en *id.*, *Werke und Briefe*, vol. 9, Fráncfort/M., Deutscher Klassiker Verlag, 1993, pp. 483-666 [*Nathan el sabio*, Madrid, Akal, 2009].
- Levin, Michael (1974), «Marxism and Romanticism: Marx's Debt to German Conservatism», *Political Studies*, Año 22, número 4, pp. 400-413.
- Levine, Norman (2012), *Marx's Discourse with Hegel*, Houndmills, Palgrave Macmillan.

- Lexikon Westfälischer Autorinnen und Autoren 1750-1950* [<http://www.lwl.org/literaturkommission/alex/index.php?id=00000002>].
- Liebknecht, Wilhelm (1896), Karl Marx zum Gedächtnis. Ein Lebensabriß und Erinnerungen, en *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels*, Berlín, Dietz, 1983, pp. 5-162.
- Liebmann, Otto (1893), «Henrik Steffens», en *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 35, Leipzig, Duncker & Humblot, pp. 555-558.
- Liedman, Sven-Eric (2018), *A World to Win. The Life and Works of Karl Marx*, Londres, Verso [*Karl Marx. Una biografía*, Madrid, Akal, 2020].
- Lifschitz, Michail (1960), *Karl Marx und die Ästhetik*, Dresden, Verlag der Kunst [*Karl Marx y la estética*, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 1976].
- Limmroth, Angelika (2014), *Jenny Marx. Die Biographie*, Berlín, Karl Dietz.
- Lindgren, Uta (2003), «Carl Georg Ritter», en *Neue Deutsche Biographie*, vol. 21, Berlín, Duncker & Humblot, pp. 655-656.
- Lindner, Urs (2013), *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart, Schmetterling.
- Long, A. A. y Sedley, D. N. (2000), *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*, Stuttgart, Metzler.
- Losurdo, Domenico (1989), *Hegel und das deutsche Erbe. Philosophie und nationale Frage zwischen Revolution und Reaktion*, Colonia, Pahl-Rugenstein.
- Löwith, Karl (1950), *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburgo, Meiner, 1995 [*De Hegel a Nietzsche*, Madrid/Buenos Aires, Katz, 2008].
- (1953), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhamme [*Historia del mundo y salvación*, Madrid/Buenos Aires, Katz, 2006].
- (1962), *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, Frommann.
- Löwith, Karl (ed.) (1962), «Aufhebung der christlichen Religion», en Klaus Oehler y Richard Schaeffler (eds.), *Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, Fráncfort/M., Klostermann, pp. 156-203; reeditado en *Hegel-Studien*, Anexo 1 (1964), pp. 193-236.
- Lübbe, Hermann (ed.) (1962), *Die Hegelsche Rechte*, Stuttgart, Frommann.

- Lucas, Hans-Christian (2002), «Dieses Zukünftige wollen wir mit Ehrfurcht begrüßen – Bemerkungen zur Historisierung und Liberalisierung von Hegels Rechts- und Staatsbegriff durch Eduard Gans», en Reinhard Blänkner, Gerhard Göhler y Norbert Waszek (eds.), *Eduard Gans (1797-1839). Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, pp. 105-136.
- Lucrecio [Lukrez] (2014), *Über die Natur der Dinge [De rerum natura]*, traducción y comentario de Klaus Binder, Berlín, Galiani [*La naturaleza*, Madrid, Akal, 1990; *La naturaleza de las cosas*, Madrid, Alianza, 2016].
- Magdanz, Edda (2002), «Gans' Stellung im Konstitutionsprozeß der junghegelianischen Bewegung», en Reinhard Blänkner, Gerhard Göhler y Norbert Waszek (eds.), *Eduard Gans (1797-1839). Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, pp. 177-206.
- Mah, H. E. (1986), «Karl Marx in Love: the Enlightenment, Romanticism and Hegelian Theory in the Young Marx», *History of European Ideas*, vol. 7, número 5, pp. 489-507.
- Mah, Harold (1987), *The End of Philosophy and the Origin of «Ideology». Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*, Berkeley, University of California Press.
- Mallmann, Lutwin (1987), *Französische Juristenausbildung im Rheinland 1794 bis 1814. Die Rechtsschule von Koblenz*, Colonia, Böhlau.
- Marx, Eleanor (1883), «Karl Marx (Erstveröffentlichung: Progress May 1883, 288-294, June 362-366)», en David Rjazanov (1928), *Karl Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Fráncfort/M., Makol, 1971.
- (1895), «Karl Marx. Lose Blätter», en *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels*. Berlín, Dietz, 1983, pp. 242-251.
- (1897-1898), «Ein Brief des jungen Marx», en *Mohr und General. Erinnerungen an Marx und Engels*, Berlín, Dietz, 1983, pp. 236-241.
- Marx-Engels-Jahrbuch I* (1978), cartas de diversas personas sobre la vida y actos de Marx y Engels en los años 1841 a 1846, pp. 335-434, Berlín, Dietz.
- Marx, Karl: cfr. el índice de obras de Karl Marx y Friedrich Engels.
- Massiczek, Albert (1968), *Der menschliche Mensch. Karl Marx' jüdischer Humanismus*, Viena, Europa Verlag.

- Mayer, Gustav (1913), «Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen», en *id.*, *Radikalismus, Sozialismus und bürgerliche Demokratie*, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1969, pp. 7-107.
- (1918), «Der Jude in Karl Marx», en *id.*, *Aus der Welt des Sozialismus. Kleine historische Aufsätze*, Berlín, Weltgeist Bücher Verlagsgesellschaft, 1927.
- (1919-1932), *Friedrich Engels. Eine Biographie*. 2 vols, Fráncfort/M., Ullstein, 1975 [*Friedrich Engels: una biografía* , México, Fondo de Cultura Económica, 1979].
- Mayr, Ernst (1982), «Geleitwort», en *Reimarus* (1760), pp. 9-18.
- McIvor, Martin (2008), «The Young Marx and German Idealism: Revisiting the Doctoral Dissertation», *Journal of the History of Philosophy* , vol. 46 (3), pp. 395-419.
- McLellan, David (1974), *Die Junghegelianer und Karl Marx* , Múnich, dtv.
- (1974), *Karl Marx. Leben und Werk* , Múnich, Edition Praeger.
- (1987), *Marxism and Religion* , Nueva York, Harper & Row.
- Mediger, Walther y Klingebiel, Thomas (2011), *Herzog Ferdinand von Braunschweig-Lüneburg und die alliierte Armee im Siebenjährigen Krieg (1757-1762)* , Hannover, Verlag Hahnsche Buchhandlung.
- Mehlhausen, Joachim (1965), *Dialektik, Selbstbewusstsein und Offenbarung. Die Grundlagen der spekulativen Orthodoxie Bruno Bauers in ihrem Zusammenhang mit der Geschichte der theologischen Hegelschule dargestellt* , tesis doctoral, Bonn.
- (1999), «Die religionsphilosophische Begründung der spekulativen Theologie Bruno Bauers», en *id.* , *Vestigia Verbi. Aufsätze zur Geschichte der evangelischen Theologie* , Berlín, Walter de Gruyter, pp. 188-220.
- Mehring, Franz (1892), *Die von Westphalen*, en *id.*, *Gesammelte Schriften*, vol. 6, Berlín, Dietz, pp. 404-418.
- (1902), *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Erster Band : Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841-1850*, Stuttgart, Dietz.
- (1913), *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Vierter Band: Briefe von Ferdinand Lassalle an Karl Marx und Friedrich Engels 1849-1862*, 2.<sup>a</sup> edición, Stuttgart, Dietz.

- (1918), *Karl Marx. Geschichte seines Lebens*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, Berlín, Dietz, 1960 [*Carlos Marx: Historia de su vida*, Barcelona, Grijalbo, 1984].
- Meier, Olga (ed.) (1983), *Die Töchter von Karl Marx. Unveröffentlichte Briefe*, Fráncfort/M., Fischer.
- MEJ – *Marx-Engels-Jahrbuch* 8 (1985), Berlín, Dietz.
- Meurin, Ferdinand (1904), *Plusquamperfektum. Erinnerungen und Plaudereien*, 2.<sup>a</sup> ed., Coblenza, Schuth.
- Meyen, Eduard (1839), *Heinrich Leo, der verhallerte Pietist. Ein Literaturbrief*, Leipzig, Otto Wigand.
- Michelet, Karl Ludwig (1838), *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, vol. 2, Berlín, reed.: Hildesheim, Olms, 1967.
- Miller, Sepp y Sawadzki, Bruno (s.f. [1956]), *Karl Marx in Berlin. Beiträge zur Biographie von Karl Marx*, Berlín, Das neue Berlin.
- Miruss, Alexander (1848), *Diplomatisches Archiv für die Deutschen Bundesstaaten. Dritter Theil*, Leipzig, Renger'sche Buchhandlung.
- Moggach, Douglas (2003), *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge, University Press.
- (ed.) (2006), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- Monz, Heinz (1973), *Karl Marx. Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk*, Tréveris, NCO-Verlag.
- (1973a), «Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes»- Der Deutschaufsatz von Karl Marx und seinen Mitschülern in der Reifeprüfung», en *Der unbekannt junge Marx. Neue Studien zur Entwicklung des Marxschen Denkens 1835-1847*, Maguncia, Hase & Köhler, pp. 9-114.
- (1973b), «Die jüdische Herkunft von Karl Marx», *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, vol. 2, Tel Aviv, pp. 173-197.
- (1973c), «Marx und Heinrich Heine verwandt?», *Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte*, vol. 2, Tel Aviv, pp. 199-207.
- (1973d), «Anschauung und gesellschaftliche Stellung von Johann Ludwig von Westphalen», en *Zur Persönlichkeit von Marx'*

- Schwiegervater Johann Ludwig von Westphalen*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus núm. 9, Tréveris.
- (1979), *Ludwig Gall – Leben und Werk*, Tréveris, NCO-Verlag.
- (1979a), «Advokatanwalt Heinrich Marx – Die Berufsausbildung eines Juristen im französischen Rheinland», *Jahrbuch des Instituts für deutsch Geschichte* vol. 8, Tel Aviv, pp. 125-141.
- (1981), «Funde zum Lebensweg von Karl Marx' Vater», *Osnabrücker Mitteilungen* 87, pp. 59-71, Meinders & Elstermann.
- (1990), «Briefe aus Niederbronn (Elsaß). Berichte der Jenny von Westphalen aus dem Jahre 1838 an Karl Marx in Berlin und ihre Mutter Caroline von Westphalen in Trier», *Kurtrierisches Jahrbuch*, 30, pp. 237-252.
- (1995), *Gerechtigkeit bei Karl Marx und in der Hebräischen Bibel Übereinstimmung, Fortführung und zeitgenössische Identifikation*, Baden-Baden, Nomos.
- Moog, Willy (1930), *Hegel und die Hegelsche Schule*, München, Reinhardt.
- Moser, Matthias (2003), *Hegels Schüler C. L. Michelet: Recht und Geschichte jenseits der Schulteilung*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Müller, Michael (1988), «Die Stadt Trier unter französischer Herrschaft (1794-1814)», en Kurt Düwell y Franz Irsigler (eds.), *2000 Jahre Trier Bd. III: Trier in der Neuzeit*. Tréveris, Spee, pp. 377-398.
- Museum für Deutsche Geschichte (ed.) (1986), *Karl Marx und Friedrich Engels. Ihr Leben und ihre Zeit*, 4.<sup>a</sup> ed., Berlin, Dietz.
- Nalli-Rutenberg, Agathe (1912), *Das alte Berlin, Jubiläumsausgabe*, Berlin, Curt Thieme.
- Neffe, Jürgen (2017), *Marx. Der Unvollendete*, München, Bertelsmann.
- Negri, Antonio (2011), «Rereading Hegel: The Philosopher of Right», en Slavoj Žižek et al. (eds.), *Hegel & the Infinite. Religion, Politics, and the Dialectic*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 31-46.
- Neue Gesellschaft für Bildende Kunst Berlin (NGBK) (ed.) (1974), *Honoré Daumier und die ungelösten Probleme der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin.
- Neuhaus, Manfred y Hubmann, Gerald (2011), «Halbzeit der MEGA: Bilanz und Perspektiven», *Z. Zeitschrift marxistische Erneuerung*, número 85, marzo, pp. 94-104.



- Nicolaevsky, Boris y Maenchen-Helfen, Otto (1933), *Karl und Jenny Marx. Ein Lebensweg*, Berlín, Der Bücherkreis.
- (1937), *Karl Marx. Eine Biographie*, Fráncfort/M., Fischer, 1982.
- Nicolin, Günther (ed.) (1970), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburgo, Meiner.
- Novalis [Georg Philipp Friedrich von Hardenberg] (1797-1798), *Fragmente und Studien*, en Novalis, *Werke*, edición y comentario de Gerhard Schulz, Múnich, C. H. Beck, 1969, pp. 375-413.
- Oelkers, Jürgen (1974), «Biographik – Überlegungen zu einer unschuldigen Gattung», *Neue Politische Literatur*, Año 19, pp. 296-309.
- Oiserman, Teodor (1980), *Die Entstehung der marxistischen Philosophie*, Berlín, Dietz.
- Osterhammel, Jürgen (2009), *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Múnich, Beck [La transformación del mundo: una historia global del siglo XIX, Barcelona, Crítica, 2015].
- Ottmann, Henning (1977), *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Band I: Hegel im Spiegel der Interpretationen*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Padover, Saul K. (1978), *Karl Marx. An intimate biography*, Nueva York, McGrawHill.
- Palatia (1899), *CorpsChronik der Palatia zu Bonn. Vom 10. August 1838 bis Dezember 1898*, J. F. Carthaus, Bonn.
- Palatia (1913), *Pfälzer Leben und Treiben von 1838 bis 1913. Dritter Beitrag zur Korpschronik*. Entregado durante la celebración del 75 Aniversario de la fundación del Corps Palatia los días 14, 15 y 16 de julio de 1913.
- Pannenberg, Wolfhart (1976), *Grundzüge der Christologie*, 5.<sup>a</sup> ed., Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus.
- Paulsen, Friedrich (1885), *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*, Leipzig, Veit.
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob (1821), «Rezension von G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts», en Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* vol. 1, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1975, pp. 53-66.

- Payne, Robert (1968), *Marx*, Londres, W. H. Allen [*Marx*, Barcelona, Bruguera, 1979].
- Pepperle, Heinz (2003), «Einleitung», en *Köppen (2003)*, vol. 1, pp. 11-123.
- Pepperle, Heinz y Pepperle, Ingrid (eds.) (1985), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, Leipzig, Reclam.
- Pepperle, Ingrid (1971), «Einführung in die Hallischen und Deutschen Jahrbücher (1838-1843)», *Hallische Jahrbücher für Deutsche Wissenschaft und Kunst* (reed.), I-XL, Glashütten im Taunus, Auvermann, Detlev Auvermann.
- (1978), *Junghegelianische Geschichtsphilosophie und Kunsttheorie*, Berlín, Akademie.
- Peters, Heinz Frederick (1984), *Die rote Jenny. Ein Leben mit Karl Marx*, Múnich, Kindler.
- Pilgrim, Volker Ellis (1990), *Adieu Marx. Gewalt und Ausbeutung im Hause des Wortführers*, Reinbek, Rowohlt.
- Pinkard, Terry (2000), *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press [*Friedrich Hegel*, Madrid, Acento, 2001].
- Pöggeler, Otto (1986), «Begegnung mit Preußen», en Hans-Christian Lucas y Otto Pöggeler (eds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, frommann-holzboog, pp. 311-351.
- (1999), *Hegels Kritik der Romantik*, Múnich, Wilhelm Fink Verlag.
- Popper, Karl (1945), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 vols., 7.<sup>a</sup> ed., Tubinga, Mohr Siebeck, 1992 [*La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2010].
- Praver, Siegbert S. (1976), *Karl Marx und die Weltliteratur*, Múnich, Beck, 1983.
- Quante, Michael (2011), *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Fráncfort/M., Suhrkamp.
- Raddatz, Fritz J. (1975), *Karl Marx. Der Mensch und seine Lehre*, Hamburgo, Hoffmann und Campe.
- Rasche, Ulrich (2007), «Geschichte der Promotion in absentia. Eine Studie zum Modernisierungsprozess der deutschen Universitäten im 18. und 19. Jahrhundert», en Rainer Christoph Schwinges (ed.), *Examen, Titel*,

- Promotionen. Akademisches und staatliches Qualifikationswesen vom 13. bis zum 21. Jahrhundert*, Basilea, Schwabe, pp. 275-351.
- Rauch, Albert (1975), «Der Große Sanhedrin zu Paris und sein Einfluß auf die jüdische Familie Marx in Trier», en Richard Laufner y Albert Rauch (eds.), *Die Familie Marx und die Trierer Judenschaft*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus 14, Tréveris, pp. 18-41.
- Rausen, Bernd (1990), «Die mathematische Schriften Maturitätsprüfung im Jahre 1835 am Trierer Gymnasium. Zugleich ein Beitrag zur Karl Marx Forschung», *Kurtrierisches Jahrbuch*, Año 30, pp. 205-236.
- Reimarus, Hermann Samuel (1754), *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in zehn Abhandlungen auf eine begreifliche Art erklärt und gerettet*, 3.<sup>a</sup> ed. ampliada de 1766, en *id.*, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.
- (1972), *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, editado por encargo de la Joachim Jungius Gesellschaft, Gerhard Alexander (ed.), Fráncfort/M., Insel.
- (1760), *Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunsttriebe*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Reinalter, Helmut (2010), «Arnold Ruge, der Vormärz und die Revolution 1848/49», en H. Reinalter (ed.), *Die Junghegelianer. Aufklärung, Literatur, Religionskritik und politisches Denken*, Fráncfort/M., Peter Lang, pp. 139-159.
- Reinke, Andreas (2007), *Geschichte der Juden in Deutschland 1781-1933*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reissner, Hanns Günther (1965), *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz*, Tubinga, Mohr.
- Riedel, Manfred (1967), «Hegel und Gans», en Hermann Braun y Manfred Riedel (eds.), *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 257-273.
- (1975), «Einleitung», en *id.* (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Fráncfort/M., Suhrkamp, vol. 1, pp. 11-49.
- Ries, Klaus (ed.) (2012), *Romantik und Revolution. Zum politischen Reformpotential einer unpolitischen Bewegung*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.

- Ring, Max (1898), *Erinnerungen*, vol. 1, Berlín, Concordia.
- Ringer, Fritz (2004), «Die Zulassung zur Universität», en Walter Ruegg (ed.), *Geschichte der Universität in Europa*, vol. III: *Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg 1800-1945*, pp. 199-226, Múnich, C. H. Beck.
- Rjazanov, David (1929), «Einleitung», en *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, Band 1, Zweiter Halbband, Berlín, Marx-Engels-Verlag, pp. ix-xlv.
- Röder, Petra (1982), *Utopische Romantik, die verdrängte Tradition im Marxismus. Von der frühromantischen Poetologie zur marxistischen Gesellschaftstheorie*, Wurzburg, Königshausen & Neumann.
- Rohls, Jan (1997), *Protestantische Theologie der Neuzeit*, 2 vols, Tubinga. Mohr Siebeck.
- Rönne, Ludwig von (1855), *Die höhern Schulen und die Universitäten des Preußischen Staates*, Berlín, Veit.
- Rosen, Zvi (1977), *Bruno Bauer and Karl Marx. The influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, La Haya, Martinus Nijhof.
- Rose, Margaret A. (1978), *Reading the Young Marx and Engels. Poetry, Parody and the Censor*, Londres, Rowman and Littlefield.
- Rosenkranz, Karl (1844), *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Ruda, Frank (2011), *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der «Grundlinien der Philosophie des Rechts»*, Constanza, Konstanz University Press.
- Ruge, Arnold (1837), «Unsere gelehrte kritische Journalistik», *Blätter für literarische Unterhaltung*, núm. 223, pp. 905-907, núm. 224, pp. 909-910, Leipzig, Brockhau.
- (1838a), [recensión de] «Die Philosophie unserer Zeit. Apologie und Erläuterung des Hegel'schen Systems von Dr. Julius Schaller», *Hallische Jahrbücher* número 97-98, Leipzig, Wigand.
- (1838b), [recensión de] «Sendschreiben an J. Görres von Heinrich Leo», *Hallische Jahrbücher* número 147-151, Leipzig, Wigand.
- (1838c), «Die Denunciation der Hallischen Jahrbücher», *Hallische Jahrbücher* número 179-180, Leipzig, Wigand.
- (1838d), [recensión de] «David Friedrich Strauß' Streitschriften, Drittes Heft», *Hallische Jahrbücher* número 239-240, Leipzig, Wigand.
- (1839), «Karl Streckfuß und das Preußenthum», *Hallische Jahrbücher*, número 262-264, Leipzig, Wigand.

- (1840), [recensión de] «Friedrich Köppen, Friedrich der Große und seine Widersacher. Eine Jubelschrift». *Hallische Jahrbücher* , 125, Leipzig, Wigand.
- (1840a), [recensión de] «Wilhelm Heinse's Sämmtliche Schriften», *Hallische Jahrbücher*, número 209-212, Leipzig, Wigand.
- (1840b), [recensión de] «Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft», *Hallische Jahrbücher* número 229, Leipzig, Wigand.
- (1840c), «Politik und Philosophie», *Hallische Jahrbücher* número 292-293, Leipzig, Wigand.
- (1842a), «Die wahre Romantik und der falsche Protestantismus, ein Gegenmanifest», *Deutsche Jahrbücher*, número 169-171.
- (1842b), «Der christliche Staat. Gegen den Wirtemberger über das Preußenthum» (*Hallische Jahrbücher* 1839), *Deutsche Jahrbücher*, núm. 267-268.
- (1846), *Zwei Jahre in Paris. Studien und Erinnerungen*, 2 vols., reimpresión reprográfica, Hildesheim, Gerstenberg, 1977.
- (1867), *Aus früherer Zeit*, vol. 4, Berlín, Duncker.
- Ruge, Arnold y Echtermeyer, Theodor (1839-1840), «Der Protestantismus und die Romantik: zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest», *Hallische Jahrbücher*, 1839, n.<sup>os</sup> 245-251, 256-271, 301-310; 1840: n.<sup>os</sup> 53-54, 63-65.
- Rühle, Otto (1928), *Karl Marx. Leben und Werk*, Hellerau bei Dresden, Avalun.
- Rühs, Friedrich (1816), *Ueber die Ansprüche der Juden an das deutsche Bürgerrecht. Zweiter verbesserter und erweiterter Abdruck. Mit einem Anhang über die Geschichte der Juden in Spanien*, Berlín, Realschulbuchhandlung.
- Salomon, Ludwig (1906), *Geschichte des deutschen Zeitungswesens von den ersten Anfängen bis zur Wiederaufrichtung des Deutschen Reiches* , vol. III, *Das Zeitungswesen seit 1814*, Oldemburgo, Schulzesche Hof-Buchhandlung.
- Sandberger, Jörg F. (1972), *David Friedrich Strauß als theologischer Hegelianer*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sandmann, Nikolaus (1992), «Heinrich Marx. Jude, Freimaurer und Vater von Karl Marx – Anmerkungen zu einer überraschenden Entdeckung in

- der Nationalbibliothek Paris», *Humanität*, Cuaderno 5, pp. 13-15.
- (1993), «Französische Freimaurerlogen in Osnabrück während der napoleonischen Annexion», *Osnabrücker Mitteilungen*, vol. 98, pp. 127-159.
- Sannwald, Rolf (1957), *Marx und die Antike*, Zürich, Polygraphischer Verlag.
- Sartre, Jean-Paul (1964), *Marxismus und Existenzialismus. Versuch einer Methodik*, Reinbek, Rowohlt.
- (1971-1972), *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 bis 1857*, Reinbek. Rowohlt, 1977-1979 [*El idiota de la familia. Gustave Flaubert de 1821 a 1857*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1975].
- Saß, Friedrich (1846), *Berlin in seiner neuesten Zeit und Entwicklung 1846*, Berlín, Frölich & Kaufmann, 1983.
- Sass, Hans-Martin (1963), *Untersuchungen zur Religionsphilosophie in der Hegelschule 1830-1850*, discurso de apertura de curso pronunciado en la Facultad de Filosofía de la Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster.
- (ed.) (1968), *Bruno Bauer, Feldzüge der reinen Kritik*, Fráncfort/M., Suhrkamp.
- Savigny, Friedrich Karl v. (1814), «Vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft», en Hans Hattenhauer (ed.), *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*, 2.<sup>a</sup> ed. ampliada, Múnich, Vahlen, 2002, pp. 61-127 [*De la vocación de nuestro tiempo para la legislación y la ciencia del derecho*, Valencia, Tirant Humanidades, 2017].
- (1815), «Über den Zweck dieser Zeitschrift», en Hans Hattenhauer (ed.), *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*, 2.<sup>a</sup> ed. ampliada, Múnich, Vahlen, 2002, pp. 201-205.
- (1816), «Erste Beylage. Stimmen für und wider neue Gesetzbücher», en Hans Hattenhauer (ed.), *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften* 2.<sup>a</sup> ed. ampliada, Múnich, Vahlen, 2002, pp. 172-199.
- Schafer, Paul M. (2003), «The Young Marx on Epicurus: Dialectical Atomism and Human Freedom», en Dane R. Gordon y David B. Suits (eds.), *Epicurus. His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester, Rochester Institute of Technology, Cary Graphics Arts Press, pp. 127-138.

- Scheidler, Karl Hermann (1846a), «Hegelsche Philosophie und Schule», en *Das StaatsLexikon*, Carl von Rotteck y Carl Welcker (eds.), 2.<sup>a</sup> ed., vol. 6, pp. 606-629, Altona, Hammerich.
- (1846b), «Hegel (Neuhegelianer)», en *Das StaatsLexikon*, Carl von Rotteck y Carl Welcker (eds.), 2.<sup>a</sup> ed., vol. 6, pp. 629-664, Altona, Hammerich.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1795a), *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, en *id.*, edición histórico-crítica, serie 1, *Werke*, vol. 2, Stuttgart, frommann-holzboog, 1980, pp. 67-175 [*Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, Madrid, Trotta, 2004].
- (1795b), *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, en *id.*, edición histórico-crítica, serie 1, *Werke*, vol. 3, Stuttgart, frommann-holzboog, 1982, pp. 47-112 [*Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Madrid, Abada, 2009].
- Scheuer, Helmut (1979), *Biographie. Studien zur Funktion und zum Wandel einer literarischen Gattung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Stuttgart, J. B. Metzler.
- Schiel, Hubert (1954), *Die Umwelt des jungen Karl Marx. Ein unbekanntes Auswanderungsgesuch von Karl Marx*, Tréveris, Jacob Lintz.
- Schiller, Friedrich (1793), *Über Anmut und Würde*, en *id.*, *Sämtliche Werke*, vol. 5, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, pp. 433-488 [*Sobre la gracia y la dignidad*, Barcelona, Icaria, 1985].
- (1795-1796), *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, en *id.*, *Sämtliche Werke*, Vol. 5, Múnich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, pp. 570-669 [*Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, Barcelona, Acantilado, 2018].
- Schlegel, Friedrich (1798), «Athenäums»-Fragmente, en *id.*, «Athenäums»-*Fragmente und andere Schriften*, Stuttgart, Reclam, 1978, pp. 76-142.
- Schleiermacher, Friedrich (1821-1822), *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt*, 2 vols., Berlín, Reimer [*La fe cristiana*, Salamanca, Sígueme, 2012].
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph; Siep, Ludwig; Thamer, Hans-Ulrich *et al.* (eds.) (2007), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Paderborn, Mentis.

- Schmidt, Ernst Günther (1977), «Neue Ausgaben der Doktordissertation von Karl Marx (MEGA I/1) und der Promotionsurkunde», *Philologus. Zeitschrift für klassische Philologie*, Año 121, pp. 273-297.
- (1980), «MEGA 2 IV/1. Bemerkungen und Beobachtungen», *Klio*, Año 62, cuaderno 2, pp. 247-287.
- Schmidt, Karl (1905), *Schillers Sohn Ernst. Eine Briefsammlung mit Einleitung*, Paderborn, Schöningh.
- Schmidt, Peter Franz (1955), *Geschichte der CasinoGesellschaft zu Trier*, Tréveris, Lintz.
- Schnädelbach, Herbert (2000), *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Fráncfort/M., Suhrkamp.
- Schnitzler, Thomas (1988), «Die Anfänge des Trierer Turnens (1817-1820) in Zusammenhang der deutschen Einheits- und Verfassungsbewegung», *Kurtrierisches Jahrbuch*, Año 28, pp. 133-176.
- (1993), *Zwischen Restauration und Revolution. Das Trierer Turnen im Organisations und Kommunikationssystem der nationalen Turnbewegung (1815-1852)*, Fráncfort/M., Peter Lang.
- Schöncke, Manfred (1993), *Karl und Heinrich Marx und ihre Geschwister*, Bonn, Pahl-Rugenstein Nachfolger.
- (1994), «"Ein fröhliches Jahr in Bonn"»? Was wir über Karl Marx' erstes Studienjahr wissen», *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 1994*, pp. 239-255.
- Schorn, Karl (1898), *Lebenserinnerungen. Erster Band (1818-1848)*, Bonn.
- Schubarth, Karl Ernst (1839), «Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staates», en Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 1, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1975, pp. 249-266.
- Schubarth, Karl Ernst y Carganico, L. A. (1829), «Über Philosophie überhaupt und Hegels Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften insbesondere», en Manfred Riedel (ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 1, Fráncfort/M., Suhrkamp, 1975, pp. 209-213.
- Schulte, Paul (2001), *Solgers Schönheitslehre im Zusammenhang des deutschen Idealismus: Kant, Schiller, v.Humboldt, Schelling, Solger, Schleiermacher, Hegel*, Kassel, Kassel University Press.



- Schulz, Wilhelm (1843), *Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung*, Glashütten im Taunus, Auvermann, 1974.
- Schulze, Hagen (1978), «Biographie in der “Krise der Geschichtswissenschaft”», *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, Año 29, pp. 508-518.
- Schweitzer, Albert (1906), *Geschichte der LebenJesuForschung*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1984.
- Seigel, Jerrold (1978), *Marx's Fate: The Shape of a Life*, Princeton, University Press.
- Senk, Norman (2007), *Junghegelianisches Rechtsdenken. Die Staats-, Rechts- und Justizdiskussion der “Hallischen” und “Deutschen Jahrbücher” 1838-1843*, Paderborn, Mentis.
- Sens, Walter (1935), *Karl Marx. Seine irreligiöse Entwicklung und antichristliche Einstellung*, Halle, Akademischer Verlag Halle.
- Sgrò, Giovanni (2013), «“Aus dem einen Metalle der Freiheit errichtet”. Zu Eduard Gans' Interpretation und Weiterentwicklung der Hegel'schen Rechtsphilosophie», en Lars Lambrecht (ed.), *Umstürzende Gedanken. Radikale Theorie im Vorfeld der 1848er Revolution*, Fráncfort/M., Lang, pp. 21-37.
- Siep, Ludwig (2015), «Säkularer Staat und religiöses Bewusstsein. Dilemmata in Hegels politischer Theologie», en Michael Quante y Amir Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, pp. 9-27.
- Skinner, Quentin (2009), *Visionen des Politischen*, Fráncfort/M., Suhrkamp.
- Solger, Karl Wilhelm Ferdinand (1815), *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, con epílogo y anotaciones de Wolfhart Henckmann (ed.), Múnich, Fink, 1971.
- Sommer, Michael (2008), «Karl Marx in Hamburg», *Sozialismus*, Año 35, número 1, pp. 55-59.
- Spargo, John (1909), *Karl Marx. Sein Leben und Werk*, Leipzig, Meiner, 1912.
- Sperber, Jonathan (2013), *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, Múnich, Beck [*Karl Marx*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2014].

- Sperl, Richard (2004), «*Edition auf hohem Niveau*». *Zu den Grundsätzen der Marx-Engels-Gesamtausgabe*, Hamburgo, Argument.
- Stahl, Friedrich Julius (1833), *Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Darstellung*, vol. 2: *Christliche Rechts- und Staatslehre. Erste Abtheilung*, Heidelberg, J. C. B. Mohr.
- Stedman Jones, Gareth (2017), *Karl Marx. Die Biographie*, Fráncfort/M., Fischer [Karl Marx: *ilusión y grandeza*, Madrid, Taurus, 2018].
- Stein, Hans (1932), «Der Übertritt der Familie Heinrich Marx zum evangelischen Christentum», *Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins*, Año 14, pp. 126-129.
- (1936), «Pauperismus und Assoziation», *International Review of Social History*, Año 1, pp. 1-120.
- Steinke, Hannah (2010), «Die Begründung der Rechtswissenschaft seit 1810», en Heinz-Elmar Tenorth (ed.), *Geschichte der Universität Unter den Linden. Band 4: Genese der Disziplinen. Die Konstitution der Universität*, Berlín, Akademie Verlag, pp. 95-121.
- Sterne, Lawrence (1759-67), *Leben und Ansichten von Tristram Shandy, Gentleman*, traducido al alemán y anotado por Michael Walter, Fráncfort/M., Fischer Taschenbuch Verlag, 2010 [*Vida y opiniones del caballero Tristram Shandy*, Madrid, Akal, 2016].
- Strauß, David Friedrich (1835), *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols., reed. de la edición de Tubinga de 1835, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012.
- (1837), *Streitschriften zur Verteidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, 3 números en un volumen, Tubinga, Osiander (reed., Hildesheim, Olms, 1980).
- Streckfuß, Adolf (1886), *500 Jahre Berliner Geschichte. Vom Fischerdorf zur Weltstadt*, 4.<sup>a</sup> ed., 2 vols., Berlín, Goldschmidt.
- Stuke, Horst (1963), *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart, Klett.
- Taubert, Inge y Labuske, Hansulrich (1977), «Neue Erkenntnisse über die früheste philosophische Entwicklung von Karl Marx», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Año 25, número 6, pp. 697-709.

- Tenorth, Heinz-Elmar (2012), Eine Universität zu Berlin – Vorgeschichte und Einrichtung, en Heinz-Elmar Tenorth (ed.), *Geschichte der Universität Unter den Linden. Vol. 1: Gründung und Blütezeit der Universität zu Berlin 1810-1918*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 3-75.
- Theißen, Gerd y Merz, Annette (2011), *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 4.<sup>a</sup> ed., Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thibaut, Anton Friedrich Justus (1814), «Über die Notwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts in Deutschland», en Hans Hattenhauer (ed.), *Thibaut und Savigny. Ihre programmatischen Schriften*, 2.<sup>a</sup> ed. ampliada, München, Vahlen, 2002, pp. 37-59.
- Thom, Martina (1986), *Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung 1835-43*, Berlin, Dietz.
- Thomas, Rüdiger (1973), «Der unbekannt junge Marx (1835-1841)», en *Der unbekannt junge Marx. Neue Studien zur Entwicklung des Marxschen Denkens 1835-1847*. Main, v. Haase & Köhler, pp. 147-257.
- Tomba, Massimiliano (2005), *Krise und Kritik bei Bruno Bauer. Kategorien des Politischen im nachhegelschen Denken*, Frankfurt/M., Peter Lang.
- Treitschke, Heinrich von (1879), *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, vol. 1, Leipzig, Hirzel.
- Trierer Biographisches Lexikon* (2000), Tréveris, Wissenschaftlicher Verlag Trier.
- Ullrich, Volker (2007), «Die schwierige Königsdisziplin», *Die Zeit* , número 15, 4, abril.
- Varnhagen von Ense, Karl August (1863), *Tagebücher* vol. 1, 2.<sup>a</sup> ed., Leipzig, Brockhaus.
- (1994), *Tageblätter* , en *id.* , *Werke* , vol. 5, Konrad Feilchenfeldt (ed.), Frankfurt/M., Deutscher Klassiker Verlag.
- Vieweg, Klaus (2012), *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts* , München, Wilhelm Fink Verlag.
- Wachstein, Bernhard (1923), «Die Abstammung von Karl Marx», en Josef Fischer (ed.), *Festschrift i anledning af Professor David Simonsens 70-aarige fødselsdag* , Copenhagen, Hertz, pp. 277-289.
- Walter, Ferdinand (1865), *Aus meinem Leben* , Bonn, Marcus.
- Walter, Stephan (1995), *Demokratisches Denken zwischen Hegel und Marx. Die politische Philosophie Arnold Ruges: eine Studie zur Geschichte der*

- Demokratie in Deutschland* , Düsseldorf, Droste.
- Waser, Ruedi (1994), *Autonomie des Selbstbewusstseins. Eine Untersuchung zum Verhältnis von Bruno Bauer und Karl Marx (1835-1843)*, Tubinga, Francke.
- Waszek, Norbert (1988), «Gans und die Armut: Von Hegel und Saint-Simon zu frühgewerkschaftlichen Forderungen», *HegelJahrbuch*, 1988 , Bochum, Germinal, pp. 355-363.
- (1991), *Eduard Gans (1797-1839), Hegelianer, Jude, Europäer. Texte und Dokumente*, Fráncfort/M., Peter Lang.
- (2006), «Eduard Gans on Poverty and the Constitutional Debate», en Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, pp. 24-49.
- (2015), «Eduard Gans (1797-1839) der erste Links- oder Junghegelianer?», en Michael Quante y Amir Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, pp. 29-51.
- Wehler, Hans-Ulrich (2008), *Deutsche Gesellschaftsgeschichte. 5 vols.*, Múnich, Beck.
- Wessell, Leonard P. (1979), *Karl Marx, Romantic Irony, and the Proletariat. The Mythopoetic Origins of Marxism*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
- Westphalen, Ferdinand von (1842), «Nekrolog auf Johann Ludwig von Westphalen», *Triersche Zeitung*, número 72 del 15 de marzo de 1842, reed. en Schöncke (1993), pp. 882-883.
- (1866), *Westphalen, der Secretär des Herzogs Ferdinand von BraunschweigLüneburg. Biographische Skizze*, Berlín, Verlag der Königlichen Geheimen OberHofbuchdruckerei.
- Westphalen, Ferdinand von (ed.) (1859), *Philipp von Westphalen: Geschichte der Feldzüge Herzog Ferdinands von BraunschweigLüneburg* , vol. 1, Berlín, Decker.
- When, Francis (1999), *Karl Marx* , Múnich, Goldmann, 2002 [*Karl Marx* , Barcelona, Debate, 2018].
- White, Hayden (1973), *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa* , Fráncfort/M., Fischer, 1991 [*Metahistoria* , México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

- Wigand's Conversations-Lexikon. Für alle Stände. Von einer Gesellschaft deutscher Gelehrten bearbeitet*, 15 vols. (1846-1852), Leipzig, Otto Wigand.
- Wilcke, Gero von (1983), «Marx' Trierer Verwandtschaftskreis. Zu seinem 100. Todestag», *Genealogie. Zeitschrift für deutsche Familienkunde*, número 12, pp. 761-782.
- Wildt, Andreas (2002), «Marx' Persönlichkeit, seine frühesten Texte und die Moral der Militanz». *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Año 50, número 5, pp. 693-711.
- Windelband, Wilhelm (1880), *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt*, vol. 2: *Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*, Leipzig, Breitkopf und Härtel.
- Windfuhr, Manfred (1981), «Apparat», en Heinrich Heine, *Sämtliche Werke*, «Düsseldorfer Ausgabe», vol. 8/2, Hamburgo, Hoffmann und Campe.
- Winiger, Josef (2011), *Ludwig Feuerbach. Denker der Menschlichkeit*, Darmstadt, Lambert Schneider.
- Wytttenbach, Johann Hugo (1847), *Schulreden vom Jahre 1799 bis 1846*, Tréveris, Lintz.
- Zedlitz, L. Freiherr von (1834), *Neuestes Conversations-Handbuch für Berlin und Potsdam zum täglichen Gebrauch der Einheimischen und Fremden aller Stände*, Berlin.
- Zenz, Emil (1979), *Geschichte der Stadt Trier im 19. Jahrhundert*, vol. I, Tréveris, Spee.

# Índice de obras citadas de Marx y Engels

Indicamos a continuación las obras de Karl Marx y Friedrich Engels mencionadas en el presente volumen, así como las páginas en que aparecen citadas dichas obras.

## Obras de Karl Marx

1835

*Abituraufsatz, Religion* [Ensayo sobre religión calificativo para el título de bachillerato] (MEGA, I/1: 449-452; MEW, 40: 598-601) 113-116, 119

*Abituraufsatz, Deutsch* [Redacción en alemán calificativa...] (MEGA, I/1: 454-457; MEW, 40: 591-594) 114-120, 208-210, 314, 317

1835-1837

*Literarische Versuche* [Tentativas o experimentos literarios] (MEGA, I/1: 475-770; reproducción parcial: MEW, 40: 602-615) 193-206, 207-214, 216, 315 ss.

*Brief an den Vater* [Carta al padre], 10 de noviembre de 1837 (MEGA, III/1: 9-18; MEW, 40: 3-12) 160, 168, 172, 190-191, 195, 196, 206, 207-208, 210-211, 212, 214, 219, 220-224, 244, 247, 317-318

1839-1841

*Hefte zur epikureischen Philosophie* [Cuadernos sobre filosofía epicúrea], 1839-1840 (MEGA, IV/1: 5-152; MEW, 40: 13-255) 326-333, 344-349

*Berliner Hefte* [Cuadernos de Berlín], 1841 (MEGA, IV/1: 153-288) 328-329, 333

*Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* [Sobre la diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro], 1840-1841 (MEGA, I/1: 5-92; MEW, 40: 257-373) 41, 101, 326, 327, 332, 334-356

1842

«Noch ein Wort über “Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit” von Dr. O. F. Gruppe» [Algunas palabras más acerca de «Bruno Bauer y la libertad de cátedra» del doctor O. F. Gruppe], Berlín, 1842, *Deutsche Jahrbücher*, 16 de noviembre (MEGA, I/1: 245-248, MEW, 40: 381-384) 320

1843

«Die “Rhein- und Mosel-Zeitung” als Großinquisitor» [La «Gaceta del Rin y del Mosela» como gran inquisidor], *Rheinische Zeitung*, 12 de marzo (MEGA, I/1: 360-362; MEW, 40: 431-433) 130

*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* [Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel]. (MEGA, I/2: 3-137; MEW, 1: 201-333) 236

1844

*Ein Briefwechsel von 1843* [Intercambio epistolar de 1843] (MEGA, I/2: 471-489; reimpresión parcial: MEW, 1: 337-346) 323

*Zur Judenfrage* [La cuestión judía] (MEGA, I/2: 141-169; MEW, 1: 347-377) 56

*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* [Para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción] (MEGA, I/2: 170-183; MEW, 1: 378-391) 264

*Ökonomischphilosophische Manuskripte* [Manuscritos económicos y filosóficos / Manuscritos de París] (MEGA, I/2: 187-322; MEW, 40: 465-588) 198

1845

Con Friedrich Engels: *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten* [La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes] (MEW, 2: 3-223) 174, 218, 298, 352

1845-1846

Con Friedrich Engels: *Die Deutsche Ideologie* [La ideología alemana] (MEGA, I/5; MEW, 3) 14, 30, 174, 298, 332 ss.

1848

Con Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei* [Manifiesto (del partido) comunista] (MEW, 4: 459-493) 15, 186

1850

*Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* [La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850], (MEGA, I/10: 119-196; MEW, 7: 9-107) 81-82

1852

Con Friedrich Engels: *Die großen Männer des Exils* [Los grandes hombres del exilio] (MEGA, I/11: 219-311; MEW, 8: 233-335) 213, 292

1857

*Einleitung* [Introducción] (MEGA, II/1: 17-45; MEW, 42: 15-45) 193

1859

*Die Lage in Preußen* [La situación en Prusia] (MEW, 12: 683-687) 232  
*Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft* [Para una crítica de la economía política. Primer cuaderno] (MEGA, II/2; MEW, 13: 3-160) 15, 236

1860

*Herr Vogt* [El señor Vogt] (MEGA, I/18: 51-339; MEW, 14: 381-686) 95

1864-1865

*Das Kapital, Dritter Band* [El capital, Libro III] (MEGA, II/4.2; MEW, 25) 21

1867

*Das Kapital, Erster Band* [El capital, Libro I]. (MEGA, II/5; MEW, 23) 14 ss., 20 ss., 30, 111, 219, 236, 320, 331

1872-1873

*Das Kapital, Erster Band*, 2. Auflage [2.<sup>a</sup> edición del Libro I de El capital] (MEGA, II/6; MEW, 23) 261-262



## Obras de Friedrich Engels

1841

*Ernst Moritz Arndt* (MEGA, I/3: 210-222; MEW, 41: 118-131) 297

1845

*Die Lage der arbeitenden Klasse in England* [La situación de la clase obrera en Inglaterra] (MEW, 2: 225-506) 224

1851-1852

*Revolution und Konterrevolution in Deutschland* [Revolución y contrarrevolución en Alemania] (MEGA, I/11: 3-85; MEW, 8: 3-108) 232

1883

*Das Begräbnis von Karl Marx* [Discurso ante la tumba de Marx] (MEGA, I/25: 407-413; MEW, 19: 335-339) 16

1886

*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* [Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana] (MEGA, I/30: 122-162; MEW, 21: 259-307) 176, 292, 299

1892

*Marx, Heinrich Karl* (MEGA, I/32: 182-188; MEW, 22: 337-345) 36-37, 71

AKAL

# Cuestiones de antagonismo



PINCHE  
AQUÍ