

# EL PENSAMIENTO JURIDICO-POLITICO DE KARL MARX (I) \*

POR

SANTIAGO SANCHEZ GONZALEZ

Profesor adjunto

Departamento de Derecho Político

Universidad Nacional de Educación a Distancia

## SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN.—II. LA CONCEPCIÓN IDEALISTA DEL «ESTADO» Y DEL «DERECHO»: A) *El significado de la Gemeinwesen en los primeros escritos.*—III. LA CONEXIÓN DEL IDEALISMO MARXIANO CON LA REALIDAD: A) *El análisis de la «Crítica de la filosofía del Derecho» de Hegel.* B) *El concepto de «Estado político».* C) *Conclusiones previas.*—IV. EL «PRINCIPIO DE LA REALIDAD»: EL PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN JUDÍA: A) *La oposición, sin ambages, Estado-sociedad.*

## I. INTRODUCCION

J. Y. Calvez sostiene, con fundamento, que el punto de partida de todo el pensamiento de Marx es, en cierto modo, su reflexión sobre el Estado y la política<sup>1</sup>. Solamente cabría añadir que, además de la política, preocupación importante de Marx en sus primeros escritos, es el Derecho. Ello no obstante, la literatura marxista no ha prestado la atención suficiente a esa fase juvenil de Marx, salvo, quizá, a aquellos temas que, como la alienación<sup>2</sup> y el humanismo<sup>3</sup>, eran considerados más relevantes.

En realidad, una lectura objetiva de la obra de Marx entre 1842 y 1845

\* La segunda parte de este artículo aparecerá en el número 13 de la Revista.

<sup>1</sup> *La pensée de Karl Marx*, Seuil, París, 1970, pág. 87.

<sup>2</sup> Las aportaciones más relevantes sobre el tema son las de István Mezaros, *Marx's Theory of Alienation*, Merlin Press, Londres, 1970, y Bertell Ollman, *Alienation*, Cambridge University Press, 1971.

<sup>3</sup> Entre los numerosos estudios, pueden mencionarse: H. Barth, *Verdad e ideología*, F. C. E., México, 1951; E. Fromm, *Marx's concept of man*, Frederik Ungar Publishing Co., Nueva York, 1961; P. Dumas, R. Garaudy, Etienne Verley y otros, *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Ed. Estela, Barcelona, 1967; Henry J. Koren, *Marx and the authentic man*, Duquesne Univ. Press, Pittsburgh, 1967; C. I. Gouliane, *El marxismo ante el hombre*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1970.

demuestra que el Estado y, en menor medida, el Derecho ocupan un lugar central que es menester valorar debidamente.

Descalificar *a priori* las primeras contribuciones de Marx por atribuirles una naturaleza filosófica significa:

- Desconocer premeditadamente la cuestión de los orígenes de un pensamiento evolutivo, cuyo contenido, si se pretende examinar con detenimiento, sólo resulta verdaderamente comprensible como proceso global.
- Presuponer que, a partir de determinado momento, Marx se deshace de todo su bagaje «científico» anterior, y que desde ese instante su construcción socioeconómica carece de cualquier remanente filosófico que pudiera enturbiar la neutralidad de la «nueva ciencia».
- Ignorar que el motor de la investigación científica en las ciencias humanas y, particularmente, en el caso Marx, deriva de la comprobación de la irracionalidad del contexto social y de la necesidad de su reforma.
- Incapacitarse, voluntariamente, para encontrar una explicación plausible de las ideas de la sociedad sin clases o el comunismo.

Frente a tal actitud, nosotros creemos que las premisas de la obra «científica» marxiana se encuentran precisamente expuestas en los trabajos de juventud y que, por lo que al Estado y al Derecho respecta, la teoría de su «desaparición» se halla implícitamente recogida en los artículos de la *Gaceta Renana* y demás contribuciones hasta 1845.

En cualquier caso, la labor de verificar hasta qué punto resulta o no operativo el conocimiento del Marx «joven» es algo que se desprenderá de la simple lectura de las líneas que siguen.

## II. LA CONCEPCION IDEALISTA DEL «ESTADO» Y DEL «DERECHO»

«En toda la filosofía moderna ha existido una confusión entre dos realidades diferentes denominadas con el mismo término: de un lado, confusión entre sociedad civil y sociedad burguesa; de otro, entre Estado y Estado burgués (...). Esta confusión ha llevado a los pensadores idealistas a erigir una forma histórica en entidad abstracta, a convertir a la sociedad burguesa en el prototipo de toda sociedad civil y al Estado burgués en paradigma del Estado; a otorgar, en fin, a la sociedad y al Estado burgueses un valor ideal y absoluto. Así se ha producido una segunda confusión entre el Estado-institución y la idea normativa de Estado, entre la forma moderna de la sociedad civil o «sociedad burguesa» y la sociedad ideal<sup>4</sup>. Esta doble confusión ha existido igualmente en el campo del Derecho entre, de una parte, el Derecho y el Derecho burgués, y de otra, el Derecho burgués y el ideal del Derecho.

<sup>4</sup> Paul Khan, *Société et Etat dans les oeuvres de jeunesse de Marx*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», vol. V, 1948, págs. 165-166.

La cuestión, en este triple ámbito, es que toda la filosofía moderna ha partido de la diferenciación Estado-sociedad y ha asignado al Derecho la función de sancionar el orden «natural» de la sociedad. Toda la filosofía moderna..., con las únicas excepciones de Rousseau, Hegel (del Hegel de la filosofía del Derecho) y de Marx (del Marx de la *Gaceta Renana*); es decir, del Hegel que ha traspasado el umbral de la realidad histórica del Estado para construir la idea del «Estado» como totalidad ética que abraza las esferas inferiores de la familia y la sociedad civil, superándolas en feliz síntesis; y del Marx que, en el comienzo de su andadura, fundamenta sus razonamientos en categorías filosóficas.

La opinión expuesta no debe interpretarse en el sentido de que Marx —en aquella fase— ni, mucho menos, Hegel desconocieran la existencia real en la Europa moderna de una disociación entre lo político y lo social. Pero ambos rechazaban la visión materialista del Estado entendido como instrumento de protección de determinados intereses individuales o de grupo<sup>5</sup> y propugnaban la necesidad de amoldar las instituciones, cada realidad particular, a la «realidad» de una idea por ellos concebida.

Esa conexión entre Hegel y Marx en su aproximación a la idea del Estado ha sido reiteradamente expuesta por la doctrina<sup>6</sup>. Las más tempranas opiniones de Marx sobre el Estado —apuntaba R. Miliband— llevan la impronta hegeliana. En los artículos que escribió para la *Gaceta Renana*, Marx se refirió en varias ocasiones al Estado como guardián del interés general de la sociedad y al Derecho como la encarnación de la libertad<sup>7</sup>. «La concepción que Marx se hace del Estado —reconocía M. Lowy— se inspira en Hegel, y es totalmente contraria a la idea del Estado gendarme propia del liberalismo clásico»<sup>8</sup>.

Sin embargo, los autores no se han mostrado de acuerdo sobre el significado del término —o del concepto marxiano de «Estado» durante el período en cuestión—. Según R. Hunt, «Marx utilizó la palabra 'Estado' (*Staat*) para significar el cuerpo político, la sociedad global políticamente organizada, el sistema político, en tanto en cuanto opuesto al sentido más restringido de

<sup>5</sup> Con motivo de la promulgación de la Ordenanza prusiana sobre la censura, Marx comentaba: «Las leyes tendenciosas se basan en la falta de principios, en la visión material e inmoral del Estado», MEW, B. 1, pág. 15. Y, en el artículo de fondo del núm. 179 de la *Gaceta de Colonia*, en 1842: «Un Estado que no es la realización de la libertad racional es un mal Estado», MEW, B. 1, pág. 103. Respecto a Hegel, véase el agregado al parágrafo 270 de su *Filosofía del Derecho*.

<sup>6</sup> Naturalmente, el influjo hegeliano no es el único que Marx trasluce en sus estudios. M. Rubel ha puesto de relieve la importancia que el Tratado telológico político de Spinoza tiene en su concepción democrática, en su pretensión reconciliatoria de la esencia y la existencia; véase M. Rubel, *Marx et la démocratie*, en *Marx Critique du Marxisme*, Payot, París, 1974, págs. 172-173. Para Althusser, «las obras del primer momento —hasta 1842— implican una problemática de tipo kantiano-fichteano. Los textos de la segunda época (años 1842-1845) se basan en la problemática antropológica de Feuerbach». (Pour Marx, pág. 27; F. Maspero, París, 1965.)

<sup>7</sup> «Marx and the state», en *Socialist Register*, 1965, págs. 278-296.

<sup>8</sup> *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI de España Editores, S. A., 3.ª ed., Madrid, 1973, pág. 41.

'Estado' como conjunto de las instituciones de gobierno (*Regierung*)»<sup>9</sup>. Ricardo Guastini señalaba, refiriéndose a tesis como la sostenida por R. Hunt, que el hecho de que el Estado deba —en la concepción de Marx— representar un *corpo organico unitario* no quiere decir que la palabra *Stato* significara *l'intera vita della società*, pues el Estado y la Sociedad eran aspectos claramente diferenciados para Marx en sus primeros escritos. Según Guastini, «el aspecto a destacar es más bien otro (...): que Marx parte siempre de una actitud prescriptiva y propone modelos racionales a los que debe conformarse la realidad»<sup>10</sup>.

A nuestro modo de ver, la opinión de Guastini es válida en cuanto a la actitud marxiana *vis-à-vis* las específicas realidades jurídico-políticas de su tiempo y entorno. Disentimos, sin embargo, en lo que respecta a la supuesta proposición de los modelos de Derecho y Estado. Para Marx, en aquel momento, tanto el Estado y el Derecho como, en otro orden de cosas, el matrimonio y la amistad, constituían relaciones éticas, conceptos que servían de medidas ideales de referencia, las cuales, en su confrontación con la realidad, servían para inferir el valor y el sentido de una decisión política, de los debates en la Dieta Renana y/o de la actitud de los representantes de los estamentos en aquella asamblea. Hasta ahí, efectivamente, Marx planteaba el problema de la falta de correspondencia de los fenómenos jurídico-políticos con sus respectivas «esencias» conceptuales o «naturalezas». Pero Marx no proponía un modelo de Estado distinto de la sociedad, ni un patrón jurídico regulador de las conductas humanas desde fuera, exterior e impuesto.

Por otra parte, nos resulta difícil admitir, con R. Hunt, que el Estado, para Marx, fuera algo opuesto a la institución del Gobierno, aunque compartimos la idea de que aquél comprendiera toda la vida de la sociedad.

La dificultad de un entendimiento adecuado de la teoría del Estado —y del Derecho— de Marx durante el período objeto de nuestra atención deriva, creemos, de la misma utilización del vocablo «Estado». En efecto, su empleo, sobre todo para una mentalidad actual, deja entrever la noción y/o la realidad de la sociedad como su complemento indispensable.

Es cierto que las comparaciones que Marx va realizando en sus artículos, por ejemplo, entre el Estado cristiano y el Estado racional, los intereses privados y la esencia unitaria y armoniosa del Estado parecen remitir a un tipo de Estado que sería, desde luego, normativo, atemporal y sin asentamiento geográfico alguno. Pero la propia confesión de Marx disipa todo género de dudas: «En general, sin embargo, la *Gaceta Renana* no consideró con especial predilección una forma particular de Estado. La *Gaceta*, se refería a una comunidad (*Gemeinwesen*) ética y racional; y los postulados que, bajo cualquier forma de Estado debían y podían ser realizados»<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *The political ideas of Marx and Engels*, Univ. of Pittsburgh Press, 1974, pág. 37.

<sup>10</sup> Marx, *Dalla Filosofia del Diritto alla Scienza della Società*, Il Mulino, Bolonia, 1974, páginas 101-102.

<sup>11</sup> MEW (Marx-Engels-Werke), *Ergänzungsband* (E. b.) Erster Teil, Dietz Verlag, Berlín, 1968, pág. 422.

A) *El significado de la Gemeinwesen en los primeros escritos*

La revelación marxiana<sup>12</sup>, que en una visión apresurada pudiera interpretarse como una pura sustitución de términos *Staat* por *Gemeinwesen*— nada esclarecedora, tiene un valor inestimable, dado el enriquecimiento progresivo del contenido del concepto de *Gemeinwesen* en los años inmediatamente posteriores.

En efecto, en la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, en 1843, existe una mención significativa del término que aparece contrapuesto a la «separación» o divorcio entre el Estado político y la sociedad burguesa<sup>13</sup>. Más tarde, hacia la primera mitad de 1844, en unas notas de Marx, que no fueron publicadas entonces, sobre el libro de James Mill *Elements d'économie politique*, encontramos una explicación relativamente extensa y profunda de la *Gemeinwesen* en un contexto que es ya crítico de los representantes intelectuales de la economía política —o economía «nacional»—. Permítanosos recogerla en toda su amplitud: «El intercambio, tanto de la actividad humana en el seno de la producción como de los productos del hombre es igual a la actividad de la especie, cuya existencia real, verdadera y consciente, es la actividad social y el disfrute social. Como el ser humano es la verdadera comunidad de los hombres (*das wahre Gemeinwesen*), los hombres actuando el propio ser, crean, producen la comunidad humana, el ser social, y éste no es un poder general y abstracto frente al individuo singular, sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza... Ahora bien, la economía nacional concibe la comunidad del hombre... en la forma del intercambio y del comercio. La sociedad, dice Destut de Tracy, es una serie de intercambios recíprocos (...); la sociedad, dice A. Smith, es una sociedad comerciante... La economía nacional fija la forma enajenada del trato social como la esencial y originaria... (y)... parte de la relación del hombre con el hombre en cuanto propietarios privados...»<sup>14</sup>.

Marx clarifica más aún el tema en los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), donde aclara que «hay que evitar ante todo hacer de nuevo de la «sociedad» una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social... La vida individual y la vida como especie (*Gattungsleben*) del hombre no son distintos... El hombre así, por más que sea un individuo particular —y es justamente su particularidad la que hace de él un individuo y un ser social indi-

<sup>12</sup> Arthur McGovern infiere de la misma que: «Lo que Marx recibió de Hegel fue un ideal de lo que la sociedad humana debería ser: un organismo dinámico, que unificara armoniosamente a sus miembros, guiado por la razón humana.» Y añade: «Pero Marx se muestra ya crítico de los componentes estrictamente políticos que Hegel considera necesarios para tal sociedad.» Véase *The young Marx on the State, Science and Society*, volumen XXXIV, Winter, 1970, pág. 442.

<sup>13</sup> «Die Atomistik, in die sich die bürgerliche Gesellschaft in ihrem politischen Akt stürzt, geht notwendig daraus hervor, daß das Gemeinwesen, das kommunistische Wesen, wöring der Einzelne existiert, die bürgerliche Gesellschaft getrennt vom Staat oder der politische Staat eine Abstraktion von ihr ist», MEW, B. 1, pág. 283.

<sup>14</sup> OME (Obras de Marx y Engels), Ed. Crítica, S. A. (Grupo Ed. Grijalbo), Barcelona, 1978, págs. 282-283; MEW, E. b. Erster Teil, págs. 450-451.

vidual real (*wirklichen-individuellen Gemeinwesen*), es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí...»<sup>15</sup>.

Como vemos, la palabra *Gemeinwesen*, o comunidad, es empleada por Marx en un doble sentido: para referirse a la comunidad humana (sociedad) o vida de los hombres como seres sociales o, pura y simplemente, al ser social-comunitario por excelencia: al individuo en particular. *Gemeinwesen* significa *Commonwealth* en el doble sentido de *res publica* y de *répública* y también la naturaleza universal y común del hombre. El término puede ser utilizado indistintamente para referirse al cuerpo político y al individuo y, en cuanto tal, sugiere la idea marxiana de un ser humano íntegro que ha superado la dicotomía entre el «yo» público y el «yo» privado<sup>16</sup>. Consecuentemente, lo que está presente en Marx es la idea de un ser humano no escindido de sus funciones sociales; y de una sociedad que no representa algo distinto de sus miembros, en la que el poder social no se enfrenta —como poder político diferenciado— a sus componentes. Dicha idea es su punto de partida y también su meta.

La visión «comunitaria» del hombre y la sociedad que Marx conceptualiza y desarrolla, y que, a nuestro modo de ver, no le abandonará a lo largo de su vida —sirviéndole de impulso en su carrera intelectual, sobre todo, quizá, porque su descubrimientos sociológicos y su fe en la potencialidad de las fuerzas productivas le confirmarán la posibilidad de la construcción de una sociedad plenamente humana (una *Gemeinwesen*)—, ha sido, con razón, juzgada por algunos autores como una formulación temprana, o anticipo, de la sociedad comunista y/o de la democracia totalmente realizada —por más que el término democracia, en su connotación vulgar no sea absolutamente el adecuado—. David McLellan, por ejemplo, en un artículo titulado *Marx and the whole man*, al recoger un extracto de las mencionadas *Notas de Marx sobre James Mill*, sostiene que «Marx dio una imagen del hombre no alienado, que, en muchos aspectos, representa su aproximación más fiel a la descripción de una sociedad comunista»<sup>17</sup>. MacLellan se refería a los párrafos que a continuación recogemos: «Supongamos —dice Marx— que produjéramos como seres humanos: Cada uno de nosotros se hubiera afirmado doblemente en su producción a sí mismo y al otro: 1.º En mi producción habría objetivado mi individualidad, su idiosincrasia; por tanto, mientras actuaba, no sólo habría disfrutado proyectando mi vida intelectual hacia fuera, sino también siendo consciente de mi personalidad como de un poder objetivo perceptible sensiblemente e indudable. 2.º Tu consumo o tu uso de mi producción me habría dado el placer de saberme satisfaciendo con mi trabajo una necesidad humana, o sea, de haber objetivado al ser humano y, por tanto, de haberle proporcionado a la necesidad de otro ser humano su objeto correspondiente. 3.º También

<sup>15</sup> OME, vol. 5, págs. 380-381. *Manuscritos económicos-filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, págs. 146-147; MEW, E. b. Erster Teil, págs. 538-539.

<sup>16</sup> Shlomo Avineri, *The social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge Univ. Press, 1970, págs. 34-35.

<sup>17</sup> En: *The Concept of socialism*, Edited by Bhikhu Parekh, Croom Helm, Londres, 1975, pág. 65.

me habría dado directamente el placer de haber sido para ti el mediador entre ti y la especie, de modo que tú mismo me sabrías y sentirías como un complemento de tu propio ser y parte necesaria de ti mismo; por tanto, me sentiría confirmado por tu sentimiento y tu amor. 4.º Por último, me habría dado el placer de crear la proyección exterior de tu vida directamente con la proyección individual de la mía, de modo que en mi actividad individual habría confirmado y realizado directamente mi verdadero ser, mi ser humano, mi ser en común» (*mein Gemeinwesen*)<sup>18</sup>.

El texto en cuestión representa una explicitación de un sistema de producción en el contexto de una comunidad de hombres y, como tal, un mero desarrollo en el plano económico de la descripción global que de la *Gemeinwesen* nos había proporcionado Marx unas páginas antes. La citada descripción de la actividad productivo-laboral de los hombres en un sistema social comunitario en el que, evidentemente, la explotación del hombre por el hombre está ausente, es muy importante porque enlaza con el modo de producción cooperativo como forma económica, que sucederá al capitalismo en las obras de la crítica económica de Marx y porque, en definitiva, constituye una anticipación:

- a) De la crítica filosófica de la negación de la *Gattungwesen* del hombre bajo el modo social de trabajo en la sociedad moderna —que es causa, como se sabe, de la alienación del hombre respecto de sí mismo, de su actividad laboral, del producto de su trabajo y de los otros hombres.
- b) De la crítica económica de la forma de producción capitalista que reduce los seres humanos a mercancías y las relaciones sociales a puras relaciones entre cosas.
- c) De la crítica de la división social del trabajo y el intercambio, entendida aquélla como «la absorción del individuo por una determinada actividad que le es impuesta..., que lleva aparejada la contradicción —*Widerspruch*— entre un individuo concreto o de una familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí; y, naturalmente (de la crítica de), «la forma que adopta en virtud de la contracción aludida ese interés común en cuanto Estado como una comunidad ilusoria» —*illusorische Gemeinschaftlichkeit*—<sup>19</sup>.
- d) En fin, de la necesidad —ineluctable, según el Marx «maduro»— de la superación de ese estado de cosas insoportable para el hombre y del comienzo de la verdadera historia de la humanidad.

Cabe preguntarse ahora, después de este largo interludio, si tiene algún sentido plantear qué tipo de Estado —democrático o liberal-representativo— o qué modelo de Derecho defendía Marx. De los numerosos trabajos y estudios de Marx durante el período considerado puede deducirse que la «sociedad»

<sup>18</sup> OME, vol. 5, págs. 292-293; MEW, E. b. Erster Teil, pág. 462.

<sup>19</sup> K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, Coed. Pueblos Unidos, Grijalbo, Barcelona, 1972, pág. 34; MEW, B. 3, págs. 32-33.

en la que Marx piensa está formada como asociación de individuos libres, para los que la mediación de un poder político y de unas normas reguladoras de su conducta son completamente superfluos. No existe en esa comunidad o *Gemeinwesen* una yuxtaposición de sus miembros enfrentada a un poder social que les es ajeno. En tal marco, cualquier forma de Estado está fuera de lugar. La democracia, tal y como Marx la concebiría en la *Crítica de la filosofía del Derecho* de Hegel, no es sinónimo de régimen político alguno particular. Las formas políticas, por su misma naturaleza, no pueden «impregnar el contenido de las esferas no políticas». «En la democracia —nos dirá Marx—, el Estado como algo específico es sólo específico; como general, es el universal real y, por tanto, no se distingue de los otros contenidos como una cualidad propia. Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el Estado político tiene que desaparecer (cualquiera que sea su forma: liberal, democrática, etc.) en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como Constitución, deja de valer para el todo»<sup>20</sup>.

Igualmente, y no podía ser de otro modo, la sociedad entendida como la esfera de los intereses privados, desaparece en aquella comunidad que la trasciende. Y decimos que no podría ser de otro modo porque, precisamente, la sociedad —como sociedad civil burguesa— es la condición de la existencia del Estado como forma abstracta de la universalidad.

En cuanto al Derecho, es obvio que se convierte en innecesario; innecesario en la medida en que se encuentra totalmente interiorizado e integrado en la vida y actividad de los hombres: «Ante la vida en libertad de los hombres, la ley retrocede»<sup>21</sup>.

«La posición de Marx respecto a Derecho es la consecuencia necesaria de su doctrina sobre la naturaleza del Estado (...). Este es un órgano en el que el ciudadano individual, al obedecer las leyes, obedece simplemente las leyes naturales de su propia razón. Las leyes del Estado, como el Estado mismo, derivan de la naturaleza humana. Son en esencia (o idea) y, por tanto, deben realmente ser nada menos que las leyes internas de la actividad social y racional del hombre expresadas formalmente»<sup>22</sup>.

Nada tiene de extraño que E. Kamenka —y en esto coincide con el criterio apuntado de la identificación entre los conceptos de *Gemeinwesen*, democracia y sociedad comunitaria o comunista— haya sostenido que la concepción marxiana del Derecho como libertad, «como la conciencia moral interiorizada del hombre verdaderamente humano y autodeterminado, permanece en el centro de su creencia natural en la desaparición del Estado»<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> OME, vol. 5, pág. 38; MEW, B. 1, pág. 232.

<sup>21</sup> MEW, B. 1, pág. 58.

<sup>22</sup> J. O'Malley, *Introduction to the «Critique of Hegel's Philosophy of Right»*, Cambridge University Press, 1977; pág. XXIV.

<sup>23</sup> *The Ethical foundations of Marxism*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1972, página 34.



### III. LA CONEXION DEL IDEALISMO MARXIANO CON LA REALIDAD

Es obvio que el contacto con los problemas políticos de su entorno, que fructificó en las brillantes críticas realizadas a la Dieta Renana, a la censura de la prensa, a la escuela histórica del Derecho y, en suma, a la ausencia de racionalidad en su contexto histórico, permitió a Marx conocer directamente hasta qué punto las instituciones dominantes, las leyes y las relaciones sociales diferían de la concepción previa que alimentaba su actividad.

Así, cuando se promulga la Ordenanza que desarrollaba el edicto sobre la censura de la prensa el 14 de enero de 1842, Marx pone de relieve la contradicción implícita en la desigualdad que la ley establece; pues, tratándose formalmente de una norma, su aplicación queda reservada al arbitrio de determinadas personas a las que se atribuye el monopolio de la verdad y la razón<sup>24</sup>. Además, la presunción gratuita, por parte del gobierno, de una actitud subversiva en determinados sectores de la población revela un tratamiento discriminatorio inadmisibles desde el punto de vista de la legislación del Estado (del Estado ético).

La primera oportunidad de Marx de afrontar un problema social, aun desde su plataforma idealista, tiene lugar<sup>25</sup> con ocasión de los debates de la Dieta Renana en torno a la ley sobre la represión de la recogida de leña en los bosques comunales y señoriales. Hasta entonces —mediados de 1842—, dicha práctica había sido usual entre los campesinos; de ahí que Marx no pudiera creer que una costumbre establecida en beneficio de los pobres fuera formalmente derogada y sustituida por una disposición que proscribía tal derecho consuetudinario, convirtiéndolo en delito. Marx descubre con asombro que la «Dieta Renana, cuando se pronunció a propósito de la recogida de leña, contra la razón y el sentido común, definió una nueva visión del derecho de propiedad. Este hecho le planteó una problemática absolutamente nueva... Ya se esboza aquí —escribe P. Vilar— el vuelco tremendo de los años siguientes: no es el Estado quien constituye a la sociedad civil, sino la sociedad civil la que forma el Estado»<sup>26</sup>.

El sacrificio de la razón y el Derecho a los intereses privados de los propietarios, el predominio de determinados grupos sociales sobre el Estado, que Marx reiteradamente constata en sus análisis —reflejados en los artículos antes mencionados y en otros posteriores— (*Über die ständischen Ausschüsse in Preussen y Rechtfertigung... des Korrespondenten von Mosel*) le conducen

<sup>24</sup> «La censura es la crítica en cuanto monopolio del Gobierno...» «La verdad es general, no me pertenece, es de todos; me posee a mí, yo no la poseo», MEW, B. 1, págs. 5 y 6.

<sup>25</sup> «Por los años 1842-43, me vi obligado por primera vez a dar mi opinión sobre los llamados intereses materiales. Las discusiones del Landtag renano sobre los delitos forestales y ...», escribía Marx en 1859 en el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*.

<sup>26</sup> Pierre Vilar, *Histoire du droit, Histoire totale*, en «Revista de Historia del Derecho» I, Universidad de Granada, 1970, págs. 15-50.

inevitablemente a cuestionarse en qué medida «los legisladores iluminados... difieren tanto como había imaginado de las sociedades basadas en privilegios»<sup>27</sup> y a replantearse la validez de la herencia político-filosófica recibida.

### A) *El análisis de la «Crítica de la filosofía del Derecho» de Hegel*

*Die Kritik des Hegelschen Staatsrecht* (en adelante, la *Crítica*) representa en la trayectoria de Marx un momento de transición muy interesante en su teoría del Estado y un paso decisivo en la nueva orientación que va a imprimir a su labor intelectual a lo largo de los años sucesivos.

La *Crítica* no es una obra de fácil lectura. Se mezclan en ella «la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de otras materias, entorpeciendo así su desarrollo y comprensión»<sup>28</sup>. Por esta razón, lo más conveniente es distinguir, siguiendo a Colletti, dos variantes críticas en dicha obra: la de la lógica dialéctica empleada por Hegel y la del Estado moderno.

En el primer plano hay que situar la denuncia de la mixtificación hegeliana<sup>29</sup>, representada por una doble inversión: a) considerar que lo finito, lo empírico, los hechos reales constituyen un momento de la idea; es decir, carecen de propio ser y encuentran su esencia y fundamento en el pensamiento, la idea o lo infinito<sup>30</sup>, y b) consecuentemente, que dicha idea se encarne, se

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 24.

<sup>28</sup> Así lo reconoce el propio Marx en el prólogo a los *Manuscritos* (MEW, E. b. Erster Teil, pág. 467) y en ello se ha basado seguramente F. Châtelet para sostener que: «El cuaderno crítico que Marx dedica a la teoría del Estado es disparatado: mientras que, a veces, opone a la sofística hegeliana una retórica humanista, otras —a menudo, simultáneamente— señala las debilidades objetivas del modelo propuesto... Todas las acusaciones dirigidas contra el panlogismo de Hegel están mal formuladas ya que, sin distinción de matiz, unas denuncian la falta de lógica y las otras, la ausencia de la empiria.» Edición bilingüe de la *Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Preface, Aubier Montagne, París, 1971, pág. 38.

<sup>29</sup> La acusación proviene sin duda de la interpretación de Marx de la frase hegeliana que identifica lo «real» con lo racional. Aunque la lectura *literal* de dicha frase suscita dudas, ello no ha sido obstáculo para que prosperase la versión marxiana entre la mayoría de los intérpretes de Hegel. Una excepción es el caso Víctor Pérez Díaz, quien ha visto la ambigüedad hegeliana y la necesidad de aclararla «tratando la estructura de la Filosofía del Derecho como la estructura lógica de un argumento especulativo» y quien ha advertido sobre la simplificación marxiana y feuerbachiana de Hegel. Cfr. a este respecto el capítulo segundo de su obra *Estado de burocracia y sociedad civil*, y particularmente, la nota a pie de página núm. 54, Ed. Alfaguara, S. A., Madrid, 1978.

<sup>30</sup> La exposición del idealismo hegeliano está magníficamente realizada en el trabajo de Lucio Colletti titulado *Il Marxismo e Hegel*, publicado en 1969 por E. Laterza. La versión que hemos utilizado es la francesa de la Editorial Champ Libre, París, 1976. En dicha obra, Colletti explica cómo Hegel sobrepasa la tradición idealista platónica cristiana al negar una verdadera existencia a «lo finito»: «En fait, l'innovation (de Hegel) signifie que l'on ne dit plus seulement: le fini n'a pas de vraie réalité... mais on ajoute: le fini trouve 'son' essence et fondement dans 'l'autre' que soi, c'est-à-dire l'infini, l'immateriel. D'où —añade Colletti— une conséquence décisive. Si... le fini a pour essence 'l'autre' que soi, il est clair que pour être vraiment soi, il ne devra plus être soi mais 'autre'. Le fini 'n'est pas' quand il esvraiment fini; en revanche 'il est' quand il n'est pas fini mais infini. 'Il est' quand 'il n'est pas', il est 'soi' quand il est 'l'autre', il naît quand il meurt. Le fini est dialectique», págs. 13-14. Me he permitido transcribir el texto sin traducirlo porque lo considero transparente tal y como aparece en francés.

incorpore a objetos reales, a existencias materiales<sup>31</sup>. En segundo plano, fruto de la premisa anterior, aplicada al análisis hegeliano del Estado, Marx subraya que la inversión de Hegel es un reflejo del contexto, asimismo invertido, de la realidad. Según Marx, el error de Hegel no consiste «en describir la esencia del Estado tal como es, sino en identificar lo que el Estado es con la esencia del Estado». La crítica de Hegel se convierte en crítica de la realidad: de la sociedad y del Estado modernos; y éste es el aspecto que más interesa destacar.

La *Crítica* es la primera aproximación de Marx a un enfoque realista del Estado y de la sociedad, no exenta aún de connotaciones idealistas (las alusiones al Estado verdadero, racional, totalidad de la existencia de un pueblo<sup>32</sup>, etc.).

La *Crítica*, desde el «ángulo metodológico», tiende a poner de manifiesto que Hegel ignora la realidad de las cosas, «la naturaleza concreta de las circunstancias». «La familia y la sociedad» civil son los supuestos del Estado... son la fuerza activa... o, en otros términos... «el Estado político no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil. Pero en Hegel, la condición se convierte en condicionado, lo determinante en determinado... (porque) Hegel transforma constantemente a la idea en el sujeto, y al sujeto auténtico y real en predicado, cuando en la realidad el desarrollo se efectúa siempre del lado del predicado»<sup>33</sup>. Tal proceder resulta altamente engañoso o mixtificador, ya que equivale no solamente a privar a la realidad de su propia naturaleza independiente, sino a convertir a dicha realidad en mera emanación o proyección de un ente imaginario (la idea). Además..., «la conversión de lo subjetivo en objetivo y de lo objetivo en subjetivo lleva necesariamente (*notwendig*) al resultado de que la existencia empírica sea considerada como la verdad real de la idea (*das unkritischerweise eine empirische Existenz als die wirkliche Wahrheit der Idea genommen wird*)»<sup>34</sup>.

Una vez denunciada la mixtificación es necesario establecer cuál es el procedimiento correcto de razonar, y éste debería ser considerar las realidades dentro de una perspectiva histórica concreta; partir, en suma, de los sujetos. En este punto, Marx se mueve del círculo de la filosofía, «que considera a las realidades como meros predicados», al de la historia, y comienza a percibirse, como desenvolvimiento lógico de la premisa consistente en partir de los sujetos reales, el paso de la política a la economía. «Hegel —dice Marx— entiende las instancias y asuntos del Estado como algo abstractamente independiente y contrapuesto a la individualidad particular, olvidando que ésta es humana y que los asuntos y funciones del Estado son humanos. Hegel olvida que la esencia de la 'personalidad particular'... consiste... en su ser social, y que los asuntos del Estado, etc., no son sino formas en que existen y actúan las cualidades sociales del hombre»<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> L. Colletti, *Introduction to Marx's Early Writings*, Penguin Books & New Left Review, Harmondsworth, Middlesex, 1975, pág. 19.

<sup>32</sup> OME, vol. 5, págs. 63, 86, 98 y 145, entre otras; MEW, B. 1, págs. 253, 272, 282 y 322.

<sup>33</sup> OME, vol. 5, págs. 8, 9 y 12; MEW, B. 1, págs. 207 y 209.

<sup>34</sup> OME, vol. 5, págs. 45-49; MEW, B. 1, págs. 240-241.

<sup>35</sup> OME, vol. 5, pág. 26; MEW, B. 1, pág. 222.

El análisis crítico de la filosofía hegeliana del Estado es, por otro lado, de gran importancia, porque «nos proporciona la clave para la comprensión de la crítica marxiana del método de la economía burguesas, que sustituye los procesos e instituciones propias de la economía moderna por categorías genéricas o universales válidas en cualquier tiempo y lugar (...); en otras palabras: la unidad lógica toma el lugar de la diferencia real, lo universal reemplaza a lo particular, el hecho histórico concreto es sustituido por la categoría eterna»<sup>36</sup>.

### B). *El concepto de «Estado político»*

En el «marco específico del Estado» y su tratamiento por Hegel, lo que destaca con más fuerza de la crítica marxiana es la introducción del concepto «Estado político», entendido como una de las esferas de desarrollo de la vida humana de carácter particular, limitado y formal, cuya universalidad es, para Marx, puramente abstracta. El «Estado político» es la negación del Estado verdaderamente general del Estado de todos los ciudadanos; es incapaz de realizar los ideales de la comunidad y de resolver las tensiones múltiples de la sociedad civil.

Situados en un plano fáctico, la consideración del Estado político como dominio aparte, separado del pueblo, deriva de la propia condición de la sociedad civil moderna. El «Estado político» existe en oposición a la sociedad civil; «si la abstracción del Estado no se ha producido hasta los tiempos modernos —observa Marx— es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en la época moderna...

En la Edad Media había siervos, señoríos, gremios, universidades, etc., es decir, en la Edad Media, propiedad, comercio, sociedad, hombre (eran) políticos; el contenido material del Estado (era) definido por su forma; cada esfera privada (tenía) su carácter político o (era) una esfera política... y... la vida popular era idéntica a la vida del Estado. El hombre (era) el principio real del Estado, pero el hombre sin libertad... Se trataba, pues, de la democracia sin libertad, de la enajenación plena. (En cambio), la oposición abstracta y consciente —entre la vida del pueblo y la del Estado— es exclusiva del mundo moderno. La Edad Media (era) el dualismo real, la Edad Moderna es la época del dualismo abstracto»<sup>37</sup>.

La situación moderna es, efectivamente, muy distinta. En la sociedad civil moderna el individuo aparece como liberado de todo tipo de vinculación social. No se integra ni en una comunidad de ciudadanos, como antiguamente, ni en una comunidad corporativa particular, como en el Medievo. En la sociedad civil —que para Hegel, A. Smith y Ricardo era una sociedad mercantil de productores—, los individuos están atomizados y son independientes unos de otros. En tales circunstancias, de la misma forma que cada persona es independiente de los demás, la conexión real de dependencia mutua (el lazo de la unidad social), se hace a su vez independiente de todos los individuos. Este

<sup>36</sup> L. Colletti, *op. cit. anteriormente*, págs. 24, 27 y 28.

<sup>37</sup> OME, vol. 5, pág. 40; MEW, B. 1, pág. 233.

interés común, o interés universal, llega a ser independiente de todos los interesados y asume una existencia separada. Esa unidad social, establecida separadamente de sus miembros, es precisamente el Estado moderno hipostasiado<sup>38</sup>.

El proceso de disociación de los ámbitos político y social en el mundo moderno culmina, según Marx, con la Revolución francesa, la cual barrió las diferencias políticas entre las clases propias del Medievo, dejándolas reducidas a meras diferencias sociales. La «separación» de lo público y lo privado como esferas de la actividad humana supuso la simultánea escisión de la vida social del hombre en dos ámbitos: el de la ciudadanía en el Estado y el del miembro de la sociedad civil. «La separación entre sociedad burguesa y Estado político se presenta necesariamente como una separación entre el burgués político (el ciudadano) y la sociedad burguesa, que es su propia realidad empírica, real... Para que el individuo se comporte como ciudadano real, para que alcance significación y eficacia políticas, tiene que abandonar su realidad burguesa, su propia realidad empírica...»<sup>39</sup>.

La verificación de la escisión del mundo moderno en dos esferas —política y social— y de la coetánea división interna del hombre en dos personalidades contrapuestas —ciudadano y burgués— plantea, tanto a Marx como a Hegel, la necesidad de superar esa ruptura interna comunitaria e individual.

Hegel, como es sabido, tiende un puente entre el Estado y la sociedad civil mediante las instituciones del monarca (poder soberano unificador e integrador), la burocracia (clase «universal») y el poder legislativo (medio de participación en las tareas políticas). Estos mecanismos tendentes a reconciliar la separación Estado-sociedad —según Marx— presuponen más que resuelven aquel mismo dualismo:

- a) Encarnar la soberanía en el monarca significa «excluir a todos los demás de la personalidad y conciencia del Estado» y hacer depender la racionalidad del Estado del arbitrio de una persona. La soberanía, arguye Marx, pertenece al pueblo y sólo puede hacerse realidad en la democracia.
- b) Atribuir a la burocracia la función mediadora de «subunción de lo singular y particular en lo universal» carece de justificación alguna. Bajo la apariencia de su actuación en nombre y a favor de los intereses generales, la burocracia utiliza la confianza en ella depositada para servir a sus propios intereses. «En la burocracia, el interés del Estado se convierte en un fin privado, particular, frente a otros fines privados...; la burocracia es la ilusión del Estado..., que posee en propiedad privada el ser del Estado, la esencia espiritual de la sociedad»<sup>40</sup>.
- c) Asumir que el elemento estamental —*das Standische Element*— es capaz de realizar una síntesis positiva del particularismo de la sociedad

<sup>38</sup> L. Colletti, *op. cit.*, pág. 26.

<sup>39</sup> OME, vol. 5, pág. 97; MEW, B. 1, pág. 281.

<sup>40</sup> OME, vol. 5, págs. 58-60; MEW, B. 1, pág. 249.

civil y del universalismo estatal es tanto como admitir que las modernas clases sociales pueden funcionar como los antiguos órdenes o estados y desconocer que «el estamento privado no es un estamento político».

La atenuación de los antagonismos de la sociedad civil —pues es esto y no otra cosa lo que pretenden los artilugios hegelianos de mediación— sólo es concebible en la esfera de la *Lógica* de Hegel: «Hegel le da a su *Lógica* un cuerpo político; lo que no da es la lógica del cuerpo político»<sup>41</sup>.

De hecho, lo que ocurre es que «Hegel parte de la separación entre la sociedad burguesa y Estado político como dos ámbitos firmemente opuestos, realmente distintos; una separación que es, ciertamente, real en el Estado moderno (...). Hegel expone constantemente el conflicto entre sociedad burguesa y Estado..., pero no quiere la separación entre la vida burguesa y la vida política..., quiere que su unidad se exprese dentro del Estado, y ésto tiene que llevarse a cabo de modo que los estamentos de la sociedad burguesa como tales constituyan a la vez el elemento estamentario de la sociedad legisladora... El error principal de Hegel consiste en haber concebido la contradicción del fenómeno como unidad en la esencia, en la idea. Ciertamente, el fenómeno tiene algo más profundo en su ser, a saber, una contradicción esencial, como, por ejemplo, la contradicción en el seno del poder legislativo o es sino la del Estado político y, por tanto, también la de la sociedad burguesa consigo mismos»<sup>42</sup>.

«La hipótesis de Marx a partir de aquí consiste en que, por una parte, la separación del Estado y la sociedad civil está arraigada en el interior de esta última (de modo que el Estado político es visto por él mismo como función de una antítesis real que no puede ser unificada idealmente), y por otra, en que sólo es posible la construcción de la auténtica unidad en el sentido de la resolución de antítesis reales<sup>43</sup>, y, a partir de aquí, que solamente es posible en el sentido de construir... una sociedad orgánica... Esta hipótesis caracterizará la investigación posterior de Marx»<sup>44</sup> y, lo que es más importante, nos suministra la clave para la que nosotros consideramos la interpretación correcta de su teoría de la revolución como acto imprescindible para el logro de una sociedad sin clases.

Es cierto que en contra de ese criterio, que interpreta la dualidad Estado político-sociedad civil como oposición irreconciliable, podría esgrimirse la conexión que Marx establece en la misma *Crítica* entre el sufragio universal

<sup>41</sup> OME, vol. 5, pág. 61; MEW, B. 1, pág. 250.

<sup>42</sup> OME, vol. 5, págs. 90-92 y 114; MEW, B. 1, págs. 275-277 y 295-296.

<sup>43</sup> En el mismo sentido, Haruo Naniwada observa que: «Sociedad y Estado se encuentran, según Marx, en inconciliable contradicción, es decir, en relación disyuntiva» y que «esa oposición no puede ser superada en tanto uno de los dos no extermine al otro». Y añade: «El punto nuclear del sistema marxista radica precisamente en esta lógica de la contradicción inconciliable.» Véase *Smith-Hegel-Marx, sobre la íntima dependencia de sus doctrinas filosófico-sociales*, en «Boletín Informativo del Seminario de Derecho Político», Universidad de Salamanca, mayo-octubre, 1957, págs. 17-40.

<sup>44</sup> U. Cerroni, *La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del Derecho público*, en *Marx. El Derecho y el Estado*, Oikos-Tau (eds.), Barcelona, 1969, pág. 48.

activo y pasivo y la disolución o *Auflösung* de aquel binomio<sup>45</sup>. Se trataría, a la postre, del dilema, que hace mucho tiempo preocupaba a toda la marxología, de la violencia o de la transición pacífica y gradual. De momento vamos a limitarnos a tratar de ponderar con justeza el valor específico que el argumento de la conquista del derecho electoral sin restricciones tiene en el marco de la *Crítica*.

Primeramente hay que dejar sentado que el sufragio universal tal y como lo entiende Marx poco o nada tiene que ver con el parlamentarismo<sup>46</sup>, lo que, por otra parte, tampoco significa que Marx en ese momento despreciara el progreso que representaba una constitución representativa. La posición de Marx discurre en realidad por las siguientes líneas:

- 1.<sup>a</sup> La solución hegeliana de la Asamblea de Estamentos, como órgano político en el que estuvieran representados y defendidos los intereses particulares, al tiempo que encarnara el «sentido y el sentimiento del Estado y del Gobierno» (cfr. el párrafo 302 de la *Filosofía del Derecho*), es una incongruencia, una contradicción y, además, una falsedad, pues los Estamentos son la solución formal de la participación popular en la política.
- 2.<sup>a</sup> Una Constitución democrático-representativa representa un gran avance respecto de una Constitución basada en una asamblea de estados o estamentos (Constitución estamental).
- 3.<sup>a</sup> La Constitución representativa «significa un gran progreso, porque es la expresión abierta, limpia, consecuencia de la situación del Estado moderno. Es la contradicción sin (tapujos) paliativos»<sup>47</sup>. Es decir, que dicha Constitución no cubre la contradicción Estado político-sociedad civil, sino que la expresa. En los propios términos de Marx: «Los diputados de la sociedad burguesa se constituyen en una 'asamblea'; y sólo en esta asamblea alcanza la sociedad burguesa su existencia y voluntad políticas. La separación del Estado político y la sociedad burguesa adopta la forma de una separación entre los diputados y sus mandantes... La contradicción se presenta por duplicado: 1.º Formalmente. Los diputados... forman una sociedad que no se halla vinculada con sus mandantes mediante 'instrucciones' o encargo. Formalmente son comisionados; pero dejan de serlo en cuanto

<sup>45</sup> «Sólo en la elección ilimitada, tanto activa como pasiva, la sociedad civil se eleva realmente a la abstracción de sí misma, a la existencia política como su verdadera existencia general, esencial. Pero la realidad de esta abstracción es al mismo tiempo la supresión de la abstracción. Cuando la sociedad civil ha planteado realmente su existencia política como su verdadera existencia, plantea al mismo tiempo su existencia civil, en su distinción de la política, como inesencial; y con una de las partes separadas desaparece la otra, su contrario. La reforma electoral es, por consiguiente, dentro del Estado político abstracto, la exigencia de su disolución, así como de la disolución de la sociedad civil». OME, vol. 5, págs. 149-150; MEW, B. 1, pág. 327.

<sup>46</sup> Esta opinión la comparten, entre otros, S. Avineri, *The Social and Political Thought of K. Marx*, Cambridge Univ. Press, 1970, págs. 210-211, y L. Colletti, *Introduction to Marx's Early Writings*, Penguin Books, New Left Review, 1975, págs. 41-43.

<sup>47</sup> OME, vol. 5, pág. 95; MEW, B. 1, pág. 278.

son reales. Tienen que ser diputados y no lo son. 2.º Materialmente. Con respecto a los intereses... Aquí ocurre lo contrario. Su delegación la han recibido como representantes de los asuntos generales o públicos, pero lo que representan realmente son asuntos particulares»<sup>48</sup>.

La contradicción básica Estado político-sociedad civil reaparece aquí en el mandato representativo, el cual, en vez de resolverla, constituye su más clara manifestación.

- 4.<sup>a</sup> La existencia de la contradicción requiere, por su propia naturaleza, su resolución. La lucha de la sociedad civil por el derecho al voto activo y pasivo expresa la tendencia, el interés real de la sociedad civil por superarla.
- 5.<sup>a</sup> La reforma electoral estableciendo el sufragio universal sin restricciones, activo y pasivo, comporta, en el ámbito del Estado político abstracto, la disolución —*die Auflösung*— del Estado político y la de la sociedad civil.

¿Cuál es el significado que Marx otorga en ese contexto a la universalización del sufragio? No creemos que se trate del significado «político» clásico de elecciones periódicas para el nombramiento de representantes en el Parlamento. Cuando «la sociedad civil es la sociedad política real —dice Marx—, el poder legislativo pierde por completo su carácter de poder representativo. Su representatividad hay que entenderla en el sentido de que cualquier función es representativa»<sup>49</sup>. Es decir, el poder legislativo tiene una representatividad social... en la medida en que... «satisface como el zapatero» una función social indiferenciada del resto, no superpuesta, alienada y dominante. Esto y no otro es el sentido que debe atribuirse a la *Auflösung* del Estado político y de la sociedad burguesa. Marx no niega, ni rechaza la función política organizadora de la sociedad, pero no desea su separación en una esfera superior; no desea su pérdida como actividad social representativa del todo social. En consecuencia, cuando Marx parece postular la desaparición del Estado, en realidad está reivindicando dos cosas: la recuperación por la sociedad de la función política, que aparece bajo la forma del Estado como poder social-alienado, y la simultánea pérdida por la sociedad de su naturaleza meramente civil, que hace de ella un agregado de seres sin orientación.

Desde esa perspectiva, el ejercicio activo y pasivo del sufragio no sería un acto político del cuerpo electoral, sino una de sus múltiples manifestaciones sociales que los individuos realizan en su vida real de producción y relación.

Una vez clarificada, a nuestro juicio, la connotación del sufragio universal en la *Crítica* marxiana, queda, sin embargo, abierta la cuestión del cómo y del cuándo se producirá el cambio que establecerá el sufragio universal e inaugurará la nueva fase de vida humana plenamente social. Para Marx parece no existir duda alguna de que es la propia dialéctica de la sociedad civil la que le lleva a intentar superar la disociación político-social; sin embargo, él hace depender la gran transformación de un acto que no es social, sino polí-

<sup>48</sup> OME, vol. 5, pág. 152; MEW, B. 1, pág. 329.

<sup>49</sup> OME, vol. 5, pág. 148; MEW, B. 1, pág. 324.



tico —«la reforma electoral»— y, además, de un acto que se traduce para el ejecutor en su propia desaparición. ¿Cómo cabe interpretar el sentido y el alcance de la reforma electoral?

Debemos descartar la idea de que la «reforma electoral» está concebida como instrumento mediador entre la sociedad civil y el Estado. A lo largo de todas las páginas de la *Critica*, Marx se ha esforzado precisamente en puntualizar el engaño existente en las instituciones hegelianas de la burocracia, la asamblea estamental y la Corona en cuanto pretendidos mecanismos superadores de la oposición Estado político-sociedad civil. Marx ha añadido, además, que la Constitución representativa es la contradicción sin paliativos. Marx ha señalado que «los extremos reales no pueden ser mediados entre sí»<sup>50</sup>.

La «reforma electoral» no puede, por tanto, ser considerada como síntesis dialéctica, sino como acto revolucionario. ¿O es que cabe pensar que al Estado político abstracto va a autodisolverse por decreto? La «reforma electoral» sólo puede verse como una decisión impuesta, como el resultado de la lucha mantenida entre la sociedad civil y el Estado político. Ciertamente, Marx no lo expresa de ese modo en la *Critica*, en la que sólo se recogen las coordenadas fundamentales del antagonismo político-social...

### C) Conclusiones previas

La *Critica de la filosofía del Derecho*, de Hegel, es en cierta manera una formulación y una pauta a desarrollar de la teoría política de Marx, lejana todavía de conceptos económicos y de categorías sociales. Sin embargo, la orientación que en ellas se establece y las líneas de razonamiento no variarían en lo sustancial en los estudios sucesivos. Quizá, por esta razón, sea conveniente dejar sentadas resumidamente las directrices que aquélla contiene:

- 1.<sup>a</sup> El Estado moderno, que Marx denomina Estado político para contraponerlo a la sociedad civil, es fundamentalmente poder social alienado. Su universalidad, o sea, su naturaleza de entidad colectiva real es una mera ilusión.
- 2.<sup>a</sup> El Estado político es un producto de la época moderna, es decir, un fenómeno histórico, resultado de un largo proceso, iniciado con la liberación de las limitaciones políticas impuestas en el feudalismo, que culmina en la Revolución francesa.
- 3.<sup>a</sup> El Estado moderno es incapaz, dada su naturaleza, de fusionar en una síntesis orgánica la moderna escisión entre la sociedad civil y el burgués de un lado y el Estado político y el ciudadano de otro. Ni las instituciones ideadas por Hegel, que corresponden a épocas anteriores y son, por tanto, anacrónicas, ni la representación, en cuanto moderna técnica de mediación, pueden integrar en un todo armónico las esferas del Estado político y la sociedad civil.

<sup>50</sup> OME, vol. 5, pág. 110; MEW, B. 1, pág. 292.

- 4.<sup>a</sup> El significado del Estado y del Derecho es prácticamente el mismo en todos los países modernos. «El Estado, la ley, la Constitución es lo dominante, aunque en realidad no domine; es decir, no impregne materialmente el contenido de otros ámbitos no políticos...; la propiedad, etc., el contenido del Derecho y el Estado es el mismo, con pocas diferencias, en Norteamérica y en Prusia. La República es allí sólo un régimen —*eine blosse Staatsform*— lo mismo que aquí la Monarquía...»<sup>51</sup>. Todas las formas del Estado moderno son para Marx básicamente equiparables en la medida en que representan la formalización e institucionalización de la alienación política de la sociedad civil.
- 5.<sup>a</sup> El Estado no se encuentra, como Hegel arguye, por encima de las luchas y antagonismos de la sociedad civil, ni está libre de las presiones de los intereses egoístas. Más bien, el Estado «está sometido a la propiedad privada». El poder del Estado sobre la propiedad privada es el propio poder de la propiedad privada, su esencia transformada en su existencia. ¿Qué le resta al Estado político frente a este ser? La ilusión de que es él quien determina, cuando en realidad es determinado». (Marx se refiere aquí a la relación entre la propiedad privada terrateniente, que Hegel defiende como condición para una actividad política independiente y dedicación plena al Estado, y el Estado)<sup>52</sup>.
- 6.<sup>a</sup> La solución que Marx propone al gran cisma de la modernidad no es, aunque lo parezca, una solución política. La «democracia» —identidad de forma y contenido, unión de lo particular y de lo universal, en la que la Constitución y la ley son emanaciones de la personalidad, del ser social del hombre— no es una figura contrapuesta a otros regímenes políticos de concentración o separación de poderes. La democracia es un término cuyo significado enlaza directamente con la idea de la *Gemeinwesen* para reiterarla ahora bajo una nueva mención. Democracia y derecho al voto sin limitaciones tienen una dimensión transpolítica, al menos mientras que la política conserve su ritual de actividad marginada de lo social.
- 7.<sup>a</sup> La disolución del «Estado político» y de la sociedad civil no implica en modo alguno la superfluidad de la actividad gubernamental. Marx no confunde Estado y Gobierno y no desconoce la necesidad del gobierno como orientadora y gestionadora de los esfuerzos y fines sociales. Solamente postula lo que podríamos denominar un Gobierno integrado socialmente... y que en años sucesivos se llamará el desempeño de simples funciones administrativas.

<sup>51</sup> OME, vol. 5, págs. 37-39; MEW, B. 1, págs. 231-233.

<sup>52</sup> OME, vol. 5, pág. 125; MEW, B. 1, págs. 303-304.

## IV. EL «PRINCIPIO DE LA REALIDAD»

El contenido implícito en la *Crítica de la filosofía del Estado* de Hegel, es decir, la necesidad de la transformación de la sociedad civil como única solución posible al problema del dualismo Estado político-sociedad civil, comienza a explicitarse en la cuestión judía, artículo publicado por Marx en los *Anales Franco-Alemanes* en 1844.

La cuestión judía es una crítica feroz de la sociedad civil que comprende todos sus aspectos:

- «La ideología jurídico-filosófica del liberalismo burgués, a saber: los derechos del hombre» (propiedad, etc.) separados de los derechos del ciudadano, es decir, los derechos del hombre egoísta considerado como una mónada aislada, replegada sobre sí misma, del hombre como miembro de la sociedad civil, donde el único lazo de la unidad es el interés privado (...).
- La emancipación puramente política que transforma la vida política en un simple medio al servicio de la vida civil burguesa.
- La misma sociedad civil como esfera de la guerra de todos contra todos que desgarrar todos los lazos genéricos entre los hombres.
- Las bases económicas de la sociedad civil y del Estado político, el dinero, el «tráfico» y «la propiedad privada»<sup>53</sup>.

Pero al mismo tiempo la cuestión judía señala ya una vía de salida: la emancipación humana entendida como recuperación por la propia sociedad de su poder social alienado en el «cielo» del Estado. En este sentido, el reconocimiento del derecho de sufragio universal es totalmente insuficiente aunque signifique un progreso. La concesión de los derechos políticos (votar y ser elegido) es irrelevante a efectos de la supresión de las diferencias reales existentes en la sociedad. Más que eliminar dichas diferencias, la reforma electoral —en su implantación práctica— las supone: «El Estado suprime, a su modo, las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de hecho, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como Estado político e imponer su generalidad»<sup>54</sup>.

La conclusión que se deriva del análisis de la cuestión judía es que si la existencia del Estado político depende del carácter contradictorio de la sociedad civil, y él mismo no es sino la expresión de las divisiones internas de la

<sup>53</sup> M. Lowy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI de España Editores, 3.ª ed., Madrid, 1973, págs. 83-84.

<sup>54</sup> OME, vol. 5, págs. 185-186; MEW, B. 1, pág. 354.

sociedad, cualquier intento de superación de la escisión fundamental debe partir de fuera del Estado, es decir, de la propia sociedad. Marx lo expresa de la siguiente forma: «Sólo cuando el hombre real reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y como hombre individual exista a nivel de especie en su vida empírica...; sólo cuando... ya no se separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces se habrá cumplido la emancipación humana»<sup>55</sup>.

En esa línea del discurso resulta decisiva la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel (publicada igualmente en los *Anales Franco-Alemanes* en 1844), cuyo contenido ha sido magníficamente compendiado por F. Châtelet con estas palabras:

- (...) «La Introducción: marca claramente la ruptura teórica y política de Marx con la izquierda hegeliana...
- (...) define por vez primera la concepción materialista de la relación entre la teoría y la práctica: lo único que puede conferir un alcance y una finalidad a la actividad del teórico —necesaria dada la situación ideológica— es su referencia a la práctica social y a sus contradicciones reales (...)
- (...) designa de forma aún romántica la clase social, en gestación en Alemania, que actúa en Francia e Inglaterra, capaz de destruir el orden burgués: el proletariado (...)»<sup>56</sup>.

La realización de la filosofía (la emancipación humana) se hace ahora tarea de una clase social que va a modificar radicalmente los supuestos de la sociedad civil negándolos...:

«¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana?»

Respuesta: En la formación de una clase radicalmente esclavizada, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no reclama ningún derecho especial porque ella no padece una injusticia social, sino la injusticia en sí, ya que no puede invocar ningún título histórico, sino su título humano; que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias, sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán; de una esfera, finalmente, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, emancipando así a todas ellas. En una palabra, que el total aniquilamiento del hombre sólo puede rehacerse con la completa rehabilitación del hombre. Ese estado especial en el cual la sociedad va a disolverse es el proletariado»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> OME, vol. 5, pág. 201; MEW, B. 1, pág. 370.

<sup>56</sup> *Préface a la Contribution a la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Ed. Bilingüe, Aubier Montagne, París, 1971.

<sup>57</sup> OME, vol. 5, pág. 222; MEW, B. 1, pág. 390.

La noción del proletariado, «su universalidad» y su misión liberadora son en Marx, al igual que la teoría política, construcciones tempranas sin relación alguna en principio con la estructura económica de la sociedad civil. «El recurso al proletariado —observaba el profesor Rubio Llorente en 1968— y el entendimiento de su esencia aparecen en Marx antes que todo como estudio económico (un hecho sobre el que no se ha insistido bastante)»<sup>58</sup>.

¿Cuáles pueden ser las razones del protagonismo asignado por Marx al proletariado? Mientras que algunos autores<sup>59</sup> han apuntado que el concepto del proletariado como agente revolucionario por excelencia tiene una base eminentemente filosófico-antropológica procedente de la teoría de la alienación, derivada a su vez de las premisas marxianas sobre la naturaleza humana, otro sector doctrinal<sup>60</sup> se ha inclinado por un fundamento experimental según el cual la función revolucionaria del proletariado significaría la extrapolación a los tiempos modernos de la posición de la clase burguesa en 1789. En cualquier caso, en lo que sí parece existir acuerdo es en la influencia que en la utilización de la idea del proletariado ejercieron las corrientes socialistas francesas sobre la intelectualidad alemana de la época a través, sobre todo, del estudio de Lorenz von Stein de las doctrinas y movimientos sociales del comunismo y socialismo, que se publicó en Leipzig en 1841 con el título *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*.

#### A) *La oposición sin ambages, Estado-sociedad*

El cambio de perspectiva crítica, es decir, la adopción de un punto de vista social, iniciado en la cuestión judía y continuado en la *Introducción*, se desarrolla en el artículo de Marx titulado «Glosas críticas marginales al artículo 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano'», escrito en París y publicado en *Vorwärts*, periódico de los exiliados alemanes, en sus números 60 y 64 el 31 de julio y el 10 de agosto de 1844.

Arnold Ruge —el «prusiano»— había publicado con anterioridad un artículo en el que comentaba la revuelta de los tejedores de Silesia y las medidas adoptadas a la sazón por el rey de Prusia frente a la insurrección obrera. Ruge había escrito que en un país «apolítico» como Alemania era imposible

<sup>58</sup> *Manuscritos económico-filosóficos. Introducción*, Alianza Editorial, Madrid, 1968, página 10. Abundando en el tema, F. Martínez Marzoa escribía: «Interesa destacar que los conceptos del proletariado y revolución son, en la aparición cronológica de la obra de Marx, anteriores a la enunciación de la ley económica del movimiento de la sociedad moderna (...). La investigación de Marx en el campo de la economía política no es otra cosa que el esclarecimiento y desarrollo del concepto del proletariado-o, lo que es lo mismo del concepto de la revolución.» Véase *De la revolución*, Alberto Corazón (ed.), Madrid, 1976, págs. 14-15.

<sup>59</sup> Cfr., por ejemplo, R. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge Univ. Press., 1971, pág. 117 y, últimamente, T. MacCarthy, *Marx and the Proletariat*, Greenwood Press, Wesport Connecticut, 1978, pág. 16.

<sup>60</sup> Particularmente, D. MacLellan, *De Hegel a Marx*, A. Redondo (ed.), Barcelona, 1973, páginas 221-222.

entender la miseria parcial de las regiones fabriles como problema de orden general y que más bien para los alemanes ese acontecimiento —la revuelta— tenía la índole de una catástrofe limitada, como una inundación o una escasez temporal y localizada de alimentos; de ahí que el rey tratara de solucionarlo considerando que el origen del problema radicaba en defectos de tipo administrativo o en una ausencia de caridad o beneficencia.

Marx ataca ese punto de vista arguyendo que no es en realidad la falta de una conciencia política general lo que impide a la monarquía prusiana o al pueblo alemán comprender el verdadero significado de la cuestión social. El caso de Inglaterra, país que ha alcanzado un alto grado de desarrollo político, resulta muy ilustrativo al respecto. Allí no se ha solventado el problema de la pauperización general de las regiones industriales y agrícolas a pesar de las medidas administrativas y de las sociedades de beneficencia. El problema es más profundo. El Estado, tanto en Inglaterra como en Alemania, atribuye la causa de la pobreza bien a «leyes naturales», o a «la vida privada que es independiente del Estado», o, en fin, a una «inadaptación de la Administración». Los políticos culpan de los males sociales a los políticos del partido contrario o a determinada forma de Estado, cuya sustitución por otra, piensan, bastaría para afrontar con éxito aquellas anomalías. Pero ninguno piensa en una reforma de la sociedad. La estrecha perspectiva de una visión política impide el correcto planteamiento del problema: «La inteligencia política es precisamente inteligencia política porque razona dentro de los límites de la política... Cuanto más poderoso es un Estado, cuanto más político es un país, menos dispuesto está a buscar en el principio del Estado (en la esencia del Estado, y no en ésta o aquella forma de Estado o gobierno), es decir, en la organización actual de la sociedad —de la que el Estado es su expresión más activa consciente y oficial—, la razón de los males sociales»<sup>61</sup>.

Ciertamente, el Estado podría solucionar los antagonismos y las luchas sociales si fuera capaz de traspasar la frontera de la inteligencia y de la voluntad políticas, pero ello significaría eliminar la forma actual de vida de los pobres y de los obreros; y es precisamente el modo de vida del proletariado, de las condiciones actuales del trabajo lo que constituye la base indispensable de la propia existencia estatal: «Si el Estado quisiera eliminar la ineficacia de su administración sería preciso que suprimiera la vida privada actual —esa esclavitud de la sociedad civil—, y si quisiera suprimir ésta debería suprimirse a sí mismo, puesto que no existe más que en oposición a ella (...). El Estado se fundamenta en la contradicción entre la vida pública y la vida privada, entre el interés general y los intereses particulares (...). (Pero) ningún ser viviente cree que los defectos de su existencia inmediata (*Daseins*) estén basados en el principio o en la esencia de su vida, sino más bien en circunstancias ajenas a su vida. (Y) del mismo modo que el suicidio está considerado como un acto contra *natura*, el Estado no puede creer en la ineficacia intrínseca de su administración, es decir, en su propia incapacidad»<sup>62</sup>.

La incapacidad material del Estado para dar solución real a la cuestión

<sup>61</sup> OME, vol. 5, págs. 237-238; MEW, B. 1, págs. 400-401.

<sup>62</sup> OME, vol. 5, pág. 237; MEW, B. 1, págs. 400-402.

social permite, lógicamente, a un ámbito distinto del político la posibilidad de tal solución. No se trata, por tanto, de poner en marcha un detallado plan de reformas, que, como ha sido comprobado, no afecta constitutivamente a las coordenadas del problema básico. Marx rechaza aquí categóricamente la vía de la reforma —que supone, al fin y a la postre, una decisión y un planteamiento políticos— y apunta a la sociedad civil para encontrar la base de una transformación. En este contexto se sitúan las reflexiones de Marx sobre los obreros de Silesia y su conciencia de proletariado exteriorizada en la revuelta. «El levantamiento de Silesia empieza donde terminan las insurrecciones inglesa y francesa... el proletariado alemán es el teórico del proletariado europeo, como el proletariado inglés en el economista y el francés el político (...). El desequilibrio entre el desarrollo filosófico y el político no constituye en Alemania una anormalidad. Se trata de una desproporción necesaria. Sólo en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada y, por tanto, sólo en el proletariado puede hallar el elemento activo de su liberación»<sup>63</sup>.

Marx abunda aquí en las ideas expresadas en la *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel, que giraban en torno a la posibilidad práctica de una liberación humana en Alemania, de una emancipación que precisa de un corazón proletario revolucionario y de una cabeza filosófica para suprimir el proletariado y realizar la filosofía. Sólo que aquí, en el artículo de *Vorwärts*, la euforia producida por la revuelta de Silesia lleva a Marx a considerar que los obreros alemanes han traspasado el umbral de los fines netamente políticos —la conquista del Estado o la subversión de una forma particular de Estado para realizar una revolución social.

El interés del artículo radica, para nosotros, en tres ideas que vinculan todo el desarrollo intelectual anterior y condicionan el futuro:

- 1.<sup>a</sup> La impotencia del aparato estatal. No es posible una verdadera transformación social con medios políticos. Las reformas son decisiones que el Estado adopta en una estrategia general de conservación del orden existente, que es su propia garantía de supervivencia. La modificación por la Administración de su actividad en determinados sectores, es decir, la corrección de los «errores», tiende a proteger el *statu quo*, a mantener la escisión comunitaria, a perpetuar el dualismo existencial social-político/burgués-ciudadano.
- 2.<sup>a</sup> La imperiosa necesidad de una revolución social protagonizada por el proletariado como única solución definitiva a aquel seccionamiento de la vida social: «sin revolución el socialismo es irrealizable»<sup>64</sup>.
- 3.<sup>a</sup> El carácter social de la revolución en el sentido de totalizadora, es decir, en cuanto acción dirigida a la recuperación de la *Gemeinwesen* o negación radical por el hombre de la vida deshumanizadora, y en cuanto acción contra la estructura global de la sociedad; lo cual no significa el rechazo de la revolución política, sino el confinamiento de

<sup>63</sup> OME, vol. 5, págs. 240-241; MEW, B. 1, págs. 404-405.

<sup>64</sup> OME, vol. 5, pág. 245; MEW, B. 1, pág. 409.

ésta a sus verdaderos límites: «derribar el poder constituido y disolver la anterior situación» pero sin poner todas las esperanzas en ese acto meramente político al modo de los revolucionarios franceses, cuya perspectiva se reducía al Estado y habría, por tanto, de reproducir tras su triunfo «el círculo dominante dentro de la sociedad y a costa de ella».

- 4.<sup>a</sup> Una última puntualización es precisa: La revolución social propugnada no está aún pensada contra el Estado burgués, gerente de los intereses de la clase capitalista, sino contra el Estado absolutista prusiano, que verdaderamente no representa a la clase burguesa.