



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTA DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

**EL JOVEN MARX Y LA MERCANCÍA
COMO FUNDAMENTO MATERIAL DEL ESTADO CAPITALISTA**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN
FILOSOFÍA**

MAURICIO JESÚS FUENTES SALVO

PROFESOR GUÍA:
CARLOS RUÍZ SCHNEIDER

SANTIAGO DE CHILE
NOVIEMBRE 2021

Agradecimientos

Agradezco a la escuela de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades. La labor que realizan es fundamental para que quienes estamos investigando podamos llevar adelante nuestro proyecto.

Asimismo agradezco a Gabriel Rivas por las correcciones, comentarios y conversaciones que han sido un apoyo enorme para poder finalizar este trabajo.

Agradezco a ANID¹ nacional que ha financiado mis estudios de postgrado y ha hecho posible la realización de esta investigación.

1 ANID- PFCHA/Docotrado Nacional/2017-21171272

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS.....	ii
TABLA DE CONTENIDO.....	iii
RESUMEN.....	vi
INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1: Sobre la inexistencia de una teoría del Estado en Marx, y la unidad de las relaciones políticas y económicas.....	4
CAPÍTULO 2: El Estado Racional	
2.1. Introducción.....	37
2.2. El concepto de Estado.....	43
2.3. Crítica del Estado existente y el interés particular.....	54
CAPÍTULO 3: El Estado moderno	
3.1. Introducción.....	74
3.2. La inversión de sujeto y predicado o el Estado de la lógica.....	78
3.3. La separación entre sociedad civil y Estado político.....	83
3.4. El trabajo privado y el “estamento del trabajo directo” como base de la vida civil separada de la vida política.....	88
3.5. Poder gubernativo y burocracia.....	91
3.6. Poder legislativo y constitución política o la contradicción del Estado político consigo mismo.....	96
3.7. El Mayorazgo o la propiedad privada abstracta sobre el Estado político... 	103
3.8. Estado abstracto, Democracia formal y elecciones.....	109
3.9. El verdadero Estado o el Estado racional y la verdadera democracia, o la unidad de forma y contenido.....	113

CAPÍTULO 4: La emancipación del proletariado

4.1. Introducción.....	128
4.2. La emancipación política como una emancipación limitada.....	132
4.3. Derechos humanos y derechos del ciudadano.....	136
4.4. El dinero.....	143
4.5. Emancipación humana.....	146
4.6. La crítica radical: Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.....	147
4.7. La revolución política como una revolución parcial y no radical.....	150

CAPÍTULO 5: La mercancía como fundamento del trabajo enajenado

5.1. Introducción.....	159
5.2. Trabajo enajenado.....	161
5.3. Dominación política directa como atributo personal versus poder de mando como atributo impersonal y objetivo.....	174
5.4. Propiedad privada, expresión material del trabajo enajenado.....	180
5.5. El trabajo enajenado como consecuencia del carácter privado del trabajo social.....	187
5.6. La unidad del trabajo humano como división del trabajo o la existencia social humana en la forma de su opuesto, la enajenación.....	199
5.7. Comunismo.....	204

CAPÍTULO 6: El Estado, expresión activa, consciente y oficial de la sociedad

6.1. Introducción.....	208
6.2. El Estado o la organización de la sociedad desde un punto de vista político.....	211
6.3. La lucha de clases como expresión de la auto-enajenación humana.....	226

6.4. El Estado moderno y la unidad de la sociedad burguesa.....	230
6.5. El Estado como expresión oficial del poder de clase.....	234
CONCLUSIONES.....	237
BIBLIOGRAFÍA.....	268

RESUMEN

El presente trabajo se propone demostrar que el joven Marx, entre 1842 y 1844 inclusive, descubre la mercancía como el fundamento material del Estado. La pregunta que se busca responder es: ¿cuál es la base material de la unidad de las relaciones de producción, es decir, de los trabajos individuales? La pregunta apunta a la unidad concreta del proceso de metabolismo social, es decir, apunta a la unidad del acto mediante el cual se realiza el ser genérico humano. Esta pregunta lleva a otra, pues si nos preguntamos por la unidad de las relaciones sociales en su conjunto, y al mismo tiempo planteamos que las relaciones jurídicas y políticas no pueden ser comprendidas por sí mismas, la pregunta por la unidad es también la pregunta por el contenido de las relaciones jurídicas y políticas. La pregunta se puede formular de la siguiente manera: ¿Qué es lo que descubre el joven Marx durante 1842 y 1844 inclusive, como el fundamento o contenido del Estado capitalista?

La hipótesis que guía el presente trabajo es que el joven Marx descubrió que el fundamento del Estado capitalista, es la organización privada del trabajo social, es decir la forma mercancía que asume el trabajo. En pocas palabras, lo que descubre el joven Marx como fundamento del Estado capitalista es la mercancía.

Para demostrar lo anterior será necesario exponer críticamente el contenido de los diferentes trabajos de Marx, escritos durante los años 1842, 43 y 44. El objeto de estudio es la obra de Marx en dicha época entonces. La "Ideología Alemana", redactada como borrador en 1845 pero no publicada en tiempos de Marx, queda fuera de este estudio en cuanto es el punto de llegada del proceso formativo que nos interesa.

Además, será necesario identificar, en la medida en que se avance en la exposición de los contenidos, los descubrimientos y los avances de Marx, que permitan establecer claramente las diferencias al interior de la unidad de la obra de Marx.

La exposición de los contenidos de las obras y la identificación de las diferencias que vayamos desarrollando con los contenidos, requieren, sin embargo, invertir la estrategia de los defensores de la tesis de la continuidad en el pensamiento de Marx. Como sugiere Starosta siguiendo a Levin², en vez de intentar demostrar la presencia en El Capital de temas desarrollados en los escritos de juventud, “es necesario evaluar los textos tempranos a la luz de la forma madura en que Marx presentó esas mismas perspectivas”³.

En el segundo capítulo de este trabajo, nos encargaremos de exponer críticamente los contenidos de los artículos de Marx escritos entre 1842 y enero de 1843. acá encontraremos el primer análisis de Marx en torno al Estado. Debido a la censura, uno de estos trabajos, escrito entre el 15 de Enero y el 10 de Febrero de 1842, fue publicado recién a principios de 1843 en Suiza en el primer tomo de las “Anekdotas”⁴.

En el tercer capítulo expondremos los contenidos de “La Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” (en adelante “La Crítica”). Este trabajo fue redactado durante el transcurso de 1843 pero publicada recién en los años veinte del siglo pasado por el instituto Marx Engels Lenin de Moscú dirigido por Riazanov.

En el cuarto capítulo nos concentraremos en dos trabajos de Marx escritos ambos durante 1843 pero publicados en los “Anales Franco-Alemanes” en 1844 en el único número de la revista editada conjuntamente con Ruge. El primero de estos trabajos se titula Sobre la

2 Levin, 1997.

3 Starosta, 2015, p. 18.

4 Cornú, 1967; Mehring, 1958.

cuestión Judía, fue iniciado en Kreuznach pero terminado en París. El segundo, es la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (en adelante “La Introducción”), en que plantea la necesidad de una crítica radical, es decir, que ponga en el centro al ser humano mismo cuyo mundo es el Estado y la sociedad.

En el quinto capítulo nos vamos a ocupar de los primeros estudios de economía política de Marx. En este sentido, expondremos los contenidos de “Los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844” (en adelante “Los Manuscritos”), y de “Los Comentarios a James Mill” (en adelante “Los Comentarios”).

En el sexto capítulo, vamos a exponer los contenidos de las “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano’” (en adelante “Glosas Críticas”), y del primer trabajo escrito conjuntamente con Engels, “La Sagrada familia”. El primero publicado en el “Vorwärts!”, periódico de los emigrados alemanes⁵, el segundo fue publicado en 1845 como libro.

En el último capítulo se expone de manera clara los resultados obtenidos y las perspectivas de investigación que se abren a partir de dichos resultados. Se concluye que el descubrimiento del joven Marx de la mercancía como fundamento del Estado capitalista, que hemos mostrado, implica la imposibilidad de desarrollar una “teoría política estricta”, es decir, una teoría de la política como objeto autónomo. Por lo tanto, la pregunta acerca de la existencia de una teoría del Estado en Marx o el Marxismo, solamente puede ser respondida teniendo en cuenta lo anterior. En cuanto teoría de la política como objeto autónomo, no hay una teoría de la política en Marx. No buscaba construir una teoría de la política, de la

⁵ Véase Cornú, 1967.

alienación, ni de la economía. La existencia de la vida humana manifestada en “esferas” diferentes es expresión de la enajenación de la vida humana.

Respecto del marxismo, sin duda que hay múltiples teorías políticas. Los debates a los que nos referimos en el inicio del presente trabajo son prueba de aquello. La afirmación de la inexistencia parece ser más bien una cierta consciencia de lo poco fructífero de los diferentes enfoques propuestos. En general, todos los intentos han hecho caso omiso de la base material de la unidad del proceso de metabolismo social; han hecho caso omiso de la mercancía.

En la medida que la mercancía, es decir, la forma privada con que se organiza el trabajo social, es el fundamento del Estado moderno, el desarrollo de las propias determinaciones del Estado queda necesariamente sujeto al desarrollo de las determinaciones de la mercancía. Este desarrollo sin embargo, Marx lo termina de realizar en “El Capital” sin darle un desarrollo final a las formas políticas concretas del capital como relación social general.

INTRODUCCIÓN

A pesar de las múltiples discusiones en torno al estado al interior del marxismo, los esfuerzos no han sido fructíferos. Se ha tendido a interpretar de múltiples maneras el Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política buscando la manera de vincular las relaciones políticas y económicas después de haberlas simplemente afirmado como tales.

En vez de enfrentarse a la unidad material de los procesos sociales, los marxistas han tendido a partir postulando la base y la superestructura poniéndolas en una relación exterior unas con otras. No se entiende la necesidad de una y otras relaciones, simplemente que ahí están.

Esto contrasta con lo realizado por Marx, se enfrenta a la unidad social como tal y luego busca responder la razón de que se presente como lo hace en vez de partir postulando la separación entre economía y política. Si la realidad es una, lo que hay que hacer es explicar por qué se presenta separada.

Los marxistas en general, han tendido a asumir la apariencia de la realidad, y por lo tanto a asumir la separación entre las relaciones económicas y sus formas políticas olvidando que esa apariencia debe ser explicada. En caso de no hacerlo, se pierde de vista la base material de la unidad del proceso de metabolismo social. La pregunta que queda sin responder es concretamente ¿cuál es la base material de la unidad de las relaciones de producción? La pregunta apunta a la unidad concreta del proceso de metabolismo social, es

decir, apunta a la unidad del acto mediante el cual se realiza el ser genérico humano. Esta pregunta lleva a otra, pues si nos preguntamos por la unidad de las relaciones sociales en su conjunto, y al mismo tiempo planteamos que las relaciones jurídicas y políticas no pueden ser comprendidas por sí mismas, la pregunta por la unidad es también la pregunta por el contenido de las relaciones jurídicas y políticas. La pregunta se puede formular de la siguiente manera: ¿Qué es lo que descubre el joven Marx durante 1842 y 1844 inclusive, como el fundamento o contenido del Estado capitalista?

La hipótesis que guía el presente trabajo es:

El joven Marx descubrió que el fundamento del Estado capitalista, es la organización privada del trabajo social, es decir la forma mercancía que asume el trabajo. En pocas palabras, lo que descubre el joven Marx como fundamento del Estado capitalista es la mercancía.

De acuerdo a esto, el objetivo general es: Mostrar que el joven Marx descubre la mercancía como fundamento del Estado moderno. Para esto será necesario:

- a) Exponer críticamente el contenido de los diferentes trabajos de Marx, escritos durante los años 1842, 43 y 44. El objeto de estudio es la obra de Marx en dicha época entonces. La “Ideología Alemana”, redactada como borrador en 1845 pero no publicada en tiempos de Marx, queda fuera de este estudio en cuanto es el punto de llegada del proceso formativo que nos interesa.
- b) Identificar los descubrimientos y los avances de Marx, estableciendo claramente las diferencias al interior de la unidad de la obra de Marx.

- c) Evaluar los textos tempranos a la luz de la forma madura y desarrollada en que Marx presentó posteriormente esas mismas perspectivas.

CAPÍTULO 1:

Sobre la inexistencia de una teoría del Estado en Marx, y la unidad de las relaciones políticas y económicas

El Estado capitalista, su origen, sus determinaciones fundamentales, y el papel específico que cumple en la sociedad ha sido una de las cuestiones más debatidas al interior del marxismo. Más aun, se ha llegado a poner en cuestión la existencia de una teoría del Estado en Marx. En los setenta, era “un lugar común el hecho de que en los clásicos del marxismo no ha[bía] una teoría del estado y de la política”¹, cuestión que se contrastaba con el hecho de que sí hubiese desarrollado su Crítica de la Economía Política en El Capital. Es posible encontrar referencias de Marx sobre el Estado a lo largo de toda su obra: desde sus primeros escritos periodísticos en la Gaceta Renana, hasta la “Crítica del Programa de Gotha”. Son numerosos quienes, desde diferentes corrientes del marxismo, y, basándose en la dispersión de sus referencias y en la ausencia de un “tratamiento sistemático y autónomo” del problema del Estado y de la política, han afirmado lo anterior.

El argumento fundamental ha sido el siguiente: a diferencia de la teoría económica del modo de producción capitalista, Marx no dejó “una teoría política semejante de las estructuras del Estado burgués”². Como mucho, algunos marxistas llegaron a afirmar que Marx elaboró un plan de investigación en que la teoría del Estado era una de sus partes, pero

1 Cavazzutti, 1982, p. 52.

2 Anderson, 1998, p. 10 (véase también Hirsch, 2017).

que finalmente no lo llevó a cabo. Sweezy sostuvo que “Marx no elaboró nunca una teoría del estado sistemática y formalmente completa. Es claro que en un principio trató de hacerlo”³. Comparte su opinión Michael Heinrich, quien plantea que cuando “Marx emprendió a fines de la década de 1950 una crítica general de la economía política, quería escribir un libro sobre el Estado. [...] El libro sobre el Estado no llegó a escribirse nunca; en El Capital sólo hay observaciones ocasionales al respecto”⁴.

Dos importantes intelectuales marxistas, especialmente en lo que respecta a la teoría del Estado, sostuvieron también una idea semejante: Ralph Miliband y Nicos Poulantzas. El primero (en un artículo para The Socialist Register de 1965), enfatizando la importancia del Estado en el pensamiento de Marx, negó al mismo tiempo que éste hubiese siquiera intentado formular una “teoría amplia y sistemática sobre el Estado”⁵. El segundo, en su obra Poder político y clases sociales en la sociedad capitalista, planteaba también, que “los clásicos del marxismo, (...) no trataron específicamente, en el nivel de la sistematicidad teórica, la región de lo político. En otras palabras, (...), no hicieron explícitamente la teoría, en el sentido estricto de la palabra”⁶.

A pesar de las afirmaciones de la inexistencia de una teoría política en el marxismo, a discusión del Estado en los clásicos comenzó antes de la primera guerra mundial entre dos figuras de la Social-Democracia Alemana. K. Kautsky (considerado un verdadero “papa” en el partido) y A. Pannekoek, debatieron intensamente sobre el problema del Estado. Este último, atacando el “parlamentarismo” de los dirigentes de su partido, afirmaba que el contenido de la revolución era “la destrucción y liquidación de los instrumentos de poder del estado usando

3 Sweezy, 1970, p. 265.

4 Heinrich, 2012, p. 199.

5 Miliband, 1969, p. 50.

6 Poulantzas, 1971, p. 12.

los instrumentos de poder del proletariado”⁷. Kautsky, en cambio, respondió que la meta del partido Socialdemócrata era “la conquista del poder del Estado mediante la mayoría parlamentaria, elevando al parlamento a ser el amo del gobierno. No la destrucción del poder estatal”⁸.

N. Bujarin, también se diferenció de la posición de Kautsky. En su libro *El Imperialismo y la economía mundial* afirmó que la “monopolización” de la vida económica había determinado una alianza cada vez mayor entre las burguesías y sus Estados nacionales. A lo anterior se agregaba una militarización cada vez más pronunciada en cada una de las potencias capitalistas de la época y un rol cada vez más preponderante del Estado en la economía. Así, indicó también que los Estados de su época se habían transformado en “fieles intérpretes del capital financiero”. Concluyó Bujarin que “cada una de las “economías nacionales” desarrolladas, en el sentido capitalista de la palabra, se ha transformado en una especie de trust-nacional del Estado”⁹. Es necesario destacar que la fórmula trust-nacional de Estado suponía una fusión directa de los intereses de la burguesía con los intereses de sus respectivos Estados nacionales. Por tanto, y dentro de dicho razonamiento, el mismo autor destacó, en un artículo publicado posteriormente que llevaba por título *Hacia una teoría del Estado Imperialista*, la necesidad de destruir la organización estatal de la burguesía.

Lenin atacó duramente las posiciones de Bujarin llegando a afirmar de este último, en 1916, que la guerra lo había llevado a posiciones semi-anarquistas. Pero volvió a tratar el tema específicamente. Los dos primeros meses de 1917, trabajando en la biblioteca de Zurich, reunió citas de Marx, Engels, Kautsky, Bernstein y Pannekoek, con las correspondientes anotaciones críticas en un pequeño cuaderno de tapa azul que llevaba por

7 Pannekoek, 1912.

8 Citado en Sawyer, 1977, p. 211.

9 Bujarin, 1971, pp. 136-137.

título El marxismo y el Estado: Las tareas de la revolución proletaria en relación al Estado. De acuerdo con lo planteado por Engels en su obra El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, para Lenin el Estado era “producto y manifestación del carácter irreconciliable de las contradicciones de clase”¹⁰. Para que las clases sociales con intereses materiales antagónicos no “se devoren a sí mismas y no consuman a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque”¹¹ entre dichas clases. Nacido por y al interior del conflicto de clases, el Estado era el instrumento de la clase económicamente dominante, y a través de aquella la clase económicamente dominante llegaba a ser, también, la clase políticamente dominante.

En su Imperialismo fase superior del capitalismo, terminó afirmando, al igual que Bujarin, que su época era la del “capitalismo de monopolios”. Fue un paso más allá cuando en El Estado y la Revolución adelantó el concepto de “capital monopolista de Estado” (CME), concepto que configuró con mayor especificidad en un folleto redactado hacia Septiembre de 1917 (La catástrofe que nos amenaza y como combatirla). En resumidas cuentas, Lenin tradujo la estrecha relación burguesía-Estado como la unidad entre los monopolios (forma económica dominante) y el poder político.

En el marco de la reflexión en torno al fracaso de la revolución en occidente, Gramsci opuso a la concepción “instrumentalista” del Estado “una relación no mecanicista entre Estado y clase, dando lugar a su 'concepción ampliada' del Estado”¹² como lugar de constitución de la clase dominante. De acuerdo con los clásicos afirmó que el Estado era coerción, dominación. Pero, además, agregó el elemento del consenso, de la hegemonía. “La supremacía de una clase aparece como un momento sintético que unifica la hegemonía y la

10 Lenin, 1960, p. 298.

11 Ibíd.

12 Thwaites Rey, 2007, p. 140.

dominación, el consenso y la coerción”¹³. Estas dos funciones las presentó como características de la sociedad civil y de la sociedad política: el consenso como característica de la primera, y la coerción como la característica de la segunda, el Estado. El que cada una de estas funciones primara sobre la otra dependía tanto “de las características estructurales de cada sociedad como de su correlación de fuerzas entre las clases sociales”¹⁴.

Tras la muerte de Gramsci, el “examen político del Estado burgués” había desaparecido, siendo “ocupado por un restablecimiento progresivo del discurso filosófico propiamente dicho centrado en cuestiones de método”¹⁵. En este sentido, tanto las obras de Poulantzas y de Miliband, como el debate que llevaron a cabo entre ellos, eran una bocanada de aire fresco y venían a ayudar a llenar “una de las grandes lagunas del marxismo occidental”¹⁶.

Ambos se concentraron fundamentalmente en los escritos políticos de Marx (y del marxismo clásico). De acuerdo con Miliband, había que estudiar pasajes de “La lucha de clases en Francia, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte y La Guerra Civil en Francia, y de observaciones ocasionales sobre el tema en sus demás obras”¹⁷. Entre estas obras, el Manifiesto Comunista y el Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política fueron particularmente importantes, al igual que El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado de Engels.

Si bien, a fines de 1850, Marx bosquejó un amplio esquema de trabajo donde el Estado y el Capital eran dos de sus partes, solamente “realizó de hecho la parte

13 *Ibíd.*, p. 143.

14 Gramsci, 1978, p. 94.

15 Anderson, 2004, p. 14.

16 *Ibíd.*, p. 21.

17 Miliband, 1969, p. 50.

correspondiente a El Capital”¹⁸. Poulantzas era de una opinión parecida. Sostuvo que aun cuando se podían encontrar referencias ocasionales al Estado, “no se encuentra en el capital una teoría sistemática de la ideología en el modo de producción capitalista (...), tampoco se encuentra una teoría de lo político”¹⁹.

Ambos protagonizaron una interesante polémica en torno al Estado Capitalista que fue conocida como “estructuralismo versus instrumentalismo”, etiqueta que enfatizaba una polaridad entre ambas teorías. Sin embargo, es posible afirmar que lo que tenían en común era tanto o más importante que sus diferencias. Ambos, como vimos en los pasajes recién citados, consideraban “El Capital” como una obra económica, específicamente, en el caso de Poulantzas, como una obra en que lo político aparece “en hueco”²⁰. Esa presencia de la política se encuentra, por ejemplo, en las ilustraciones históricas sobre el papel del Estado en la legislación fabril en Inglaterra. Pero además, ambos se concentraron “en lo político como un objeto de estudio autónomo, argumentando, al menos implícitamente, que el reconocimiento de la especificidad de lo político [era] una condición necesaria para la elaboración de conceptos científicos”²¹.

Holloway y Picciotto han argumentaron que el intento de Poulantzas de construir una teoría regional de lo político que se justificaba en la autonomía (pretendidamente característica del modo de producción capitalista) de lo económico y de lo político, era compartido por Miliband de manera implícita. Ambos, Miliband desde un estudio con una gran base empírica, y Poulantzas desde una perspectiva estructuralista, asumieron como punto de partida la separación de “lo económico” y de “lo político”, pero, no la explicaron.

18 Ibíd.

19 Poulantzas, 1971, p. 14.

20 Ibíd.

21 Holloway & Picciotto, 1978, p. 3.

Distinto es el caso del llamado debate de la derivación. Todavía casi desconocido en América Latina, se desarrolló en la ex República Federal de Alemania entre 1970 y 1974. A diferencia de Poulantzas y de Miliband, quienes participaron del debate alemán no se enfocaron en lo político como objeto autónomo de estudio, centraron su análisis, más bien, en el análisis de la unidad de las diferentes esferas: “no se trataba de asumir la separación entre economía y política como un dato, sino de explicarla”²². Lo que se buscaba era dar cuenta de la apariencia de separación del Estado respecto de la sociedad, es decir, de lo que llamaban la particularización del Estado, como la forma específica que asume la dominación de clase en las sociedades capitalistas. Pero además, se diferenciaba de las aproximaciones de Poulantzas y Miliband por su método. Si el Estado es una forma específica de las relaciones capitalistas, dicha forma debía ser derivada, al igual que la mercancía, el dinero o el capital, “de la crítica de la economía política”²³.

En este sentido, los conceptos de “forma” y “derivación” resultaron claves. A pesar de su centralidad en la crítica marxista de la economía política, el concepto de forma fue relativamente poco estudiado. I. Rubin, antes de caer víctima del estalinismo en 1930, reconoció su importancia²⁴. Asimismo, E. Pashukanis también volvió sobre el concepto de forma para la crítica del Estado y de la ley en su estudio sobre el derecho²⁵. También cayó víctima del estalinismo en 1937.

En la medida en que el concepto de forma recuperó su centralidad, la crítica de la economía política podía ser entendida como “un proceso de derivación de unas formas a partir de otras. Así, siguiendo la argumentación de Marx en las páginas de El Capital, el valor

22 Bonnet & Piva, 2017, p. 11.

23 *Ibíd.*

24 Véase Rubin, 1980.

25 Pashukanis, 1976.

asume la forma mercancía, la forma dinero, la forma capital, la forma capital-dinero, y así sucesivamente (...) hacia formas cada vez más complejas”²⁶. El desafío de los derivacionistas residió en derivar la forma Estado partiendo de las contradicciones de las formas asumidas por las relaciones sociales capitalistas. De acuerdo con Holloway y Picciotto, el debate giró alrededor de tres problemas: el punto de partida de la derivación, la relación entre la derivación de la forma Estado y la derivación de sus funciones, y la relación entre derivación e historia. quienes participaron del debate buscaron derivar desde diferentes puntos de partida -como por ejemplo desde la concepción de capital social total o del intercambio de equivalentes en el mercado- la forma general del Estado capitalista y sus funciones. Consecuentemente, rechazaron las teorías marxistas predominantes sobre el Estado Capitalista. Por una parte, objetaban a los teóricos de la segunda generación de la escuela de Frankfurt el hecho de que asumieran de manera acrítica la separación entre “lo político” (Estado) y “lo económico” (acumulación capitalista).

Por otra parte, rechazaban la teoría del Capitalismo Monopolista de Estado que asumía que la creciente intervención del Estado se debía a la necesidad de contrarrestar la descomposición del capitalismo. El capitalismo monopolista, de acuerdo a esta teoría, había sucedido al capitalismo de libre competencia. De acuerdo con Margareth Wirth, esto implicaba entender la libre competencia como una fase histórica del desarrollo capitalista, confundiendo los distintos niveles de abstracción en el análisis de Marx²⁷. Sumado a ello, objetaba el instrumentalismo de dicha teoría que entendía al Estado como un mero instrumento de los monopolios. Salta a la vista que estas mismas críticas pueden esgrimirse también contra las teorías de Poulantzas y de Miliband.

26 Bonnet, 2007, p. 274.

27 Wirth, 2017.

Como ha hecho notar Ellen Meiksins Wood, “los marxistas han tendido a perpetuar la rígida separación conceptual de lo económico y lo político”²⁸. Esto resulta especialmente cierto en lo que respecta a la teoría del Estado, como queda claro a la luz del debate alemán.

Esta separación también fue cuestionada por algunos marxistas italianos. En ocasión de una invitación de la revista “Il Manifesto” en 1978²⁹, Althusser afirmó que “a propósito de la sociedad capitalista y el movimiento obrero la teoría marxista dice casi nada acerca del estado, ni sobre la ideología y las ideologías, ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clase (estructuras, funcionamientos)”³⁰. Lo que para Poulantzas era una falta de sistematicidad teórica, era para Althusser una década después, un límite teórico, como si Marx “hubiese sido paralizado por la representación burguesa del estado, de la política, etcétera, hasta el punto de reproducirla solamente en una forma negativa (crítica de su carácter jurídico)”³¹. Una de las respuestas al artículo de Althusser llegó incluso a relacionar las diferentes “crisis del marxismo” con la ausencia de tal teoría: “hemos tenido varias crisis del marxismo, si bien todas se anudan al tema del estado y de la política”³².

El trabajo de Althusser, “El marxismo como teoría “finita””, además de afirmar la inexistencia de una teoría del Estado y de la política en el marxismo, enfatizaba, además, que

28 Meiksins Wood, 1995, p. 66.

29 En noviembre de 1977 en Venecia, para la reunión sobre “Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias”, y luego en 1978 en las páginas de “Il Manifesto”, Althusser afirmó que no había una teoría del Estado en Marx. “Il Manifesto” lo invitó en marzo de ese año a profundizar sobre tal cuestión “teniendo en cuenta de manera particular la discusión que [estaba] en marcha en la izquierda italiana, y especialmente el debate que había tenido lugar en Mondoperaio, la entrevista de Giuliano Amato a Pietro Ingrao y los últimos escritos de Biagio De Giovanni publicados en Rinascita” (Rossanda, 1982, p. 9).

30 Althusser, 1982, p. 13.

31 *Ibíd.*

32 Vacca, 1982, p. 25.

era necesario deshacerse de la ilusoria distinción entre sociedad civil y sociedad política o estado:

“si la distinción entre una sociedad política (o estado) y sociedad civil define correctamente las formas impuestas por la ideología y la praxis burguesas, el movimiento obrero debe terminar con esta ilusión y sus disfraces, y hacerse otra idea de la política y del estado”³³.

La mayoría de las respuestas al artículo de Althusser compartían tal idea, incluso aquellas de quienes pertenecían a corrientes marxistas diferentes. Un ejemplo de lo anterior es la posición adoptada por Vacca quien afirmaba que había “funcionado y funciona prevalentemente la teoría del estado y de la política del adversario”³⁴, incluso allí donde la clase obrera dio vida a nuevas experiencias estatales. Sin embargo, gregaba que “la distinción entre estado y sociedad civil, tanto en los teóricos burgueses (Smith y Hegel sobre todo) como en Marx y el marxismo, es una distinción metodológica y no ontológica”³⁵. Las carencias del marxismo en cuanto a la teoría del Estado provenían más bien de no comprender que una teoría marxista del Estado y de la política debía comenzar por la crítica de la economía política.

El debate sobre la “Reformulación”³⁶ giró en torno a las respuestas a las crisis mediante la reestructuración del Estado. Las formas y funciones del Estado correspondían a “un régimen de acumulación constituyendo así una unidad, determinada por las leyes

33 Althusser, 1982, p. 15.

34 Vacca, 1982, pp. 24-25.

35 *Ibíd.*, p. 25.

36 Se desarrolló durante la década de los ochenta en Gran Bretaña. En las páginas de la revista *Capital and Class* aparecieron publicadas varias de las intervenciones entre 1987 y 1991 (Véase Bonnet, 2007).

objetivas del desarrollo capitalista y también por la lucha de clases”³⁷. La estrategia de acumulación dominante había entrado en crisis, y la crisis del Estado de Bienestar era su consecuencia³⁸. Esto era el “resultado de las acciones contradictorias y estructuralmente determinadas de los grupos y de las clases (...), un 'proceso sin sujeto’”³⁹. Holloway, Bonefeld y Picciotto rechazaron lo anterior. Era “la desarticulación entre estructura y lucha y la ambigüedad del concepto de fordismo”⁴⁰ las que hacían afirmar que había que adaptarse a la nueva realidad. La relación entre las leyes del desarrollo capitalista y la lucha de clases, no era una relación externa: las primeras eran “el movimiento de la lucha de clases”⁴¹.

En *El Estado y la Revolución*, Lenin era incapaz de explicar satisfactoriamente que ese mismo Estado garantizara derechos sociales a la clase trabajadora. Además, la democracia parecía la forma que la burguesía adoptaba consciente y voluntariamente para afirmar su poder, siendo el sufragio universal su principal instrumento de dominación.

Gramsci por su parte, al presentar el consenso como característica de la sociedad civil, y la coerción como característica del Estado⁴², olvidaba la explotación de la fuerza de trabajo, y por consiguiente, la necesidad de la dominación en el proceso de trabajo. La dominación quedaba separada de la explotación y remitida a la política y a la ideología.

Tanto Miliband como Poulantzas, tratando de escapar de lo que consideraban “economicismo”, tendieron a asumir la separación de lo “económico” y lo “político”. El primero asumía la existencia de la autonomía relativa del Estado y la fundamentaba en la distinción que hacía entre “poder del Estado” y “poder de la clase”⁴³. El segundo, lo hacía a partir de lo

37 Jessop, 1991, p. 73.

38 Bonnet, 2007.

39 Hirsch, 1992, p. 18.

40 Bonefeld 1992, p. 54.

41 Holloway, 1996. p. 59.

42 Gramsci, 1986.

43 Miliband, 1970.

que consideraba como una especificidad del capitalismo, la separación de lo económico y lo político. Así no hacían sino relacionar, de manera exterior, capital y sus formas políticas y jurídicas. Pero además, ambos terminaban cayendo en el error opuesto al que buscaban evitar. Enfatizando el carácter ideológico y represivo del Estado, dejaban de lado su papel económico. Como plantea Tarcus, “víctimas del ‘fetichismo del Estado’ que resulta de las relaciones capitalistas habrían intentado en vano fundar teóricamente una ‘autonomía política’ ilusoria”⁴⁴. Al no haber basado sus análisis en las contradicciones de la acumulación capitalista fueron incapaces de “analizar el desarrollo y las transformaciones de las formas históricas del Estado capitalista, [y de] dar cuenta de los límites impuestos a la acción estatal en el proceso de acumulación en el marco de la crisis capitalista mundial”⁴⁵.

Respecto del debate en Italia, lo que planteaba Althusser sobre deshacerse de la separación entre sociedad civil y Estado no tenía sentido en la medida que no se pudiese explicar esa apariencia. No basta con tacharla de ideológica o de “lógica del enemigo”. En el caso de lo que afirmaba Vacca, respecto de que dicha separación en Marx era solamente una distinción metodológica y no ontológica, caía en el error de separar el método de la realidad, como si el primero no debiese estar fundado en la segunda. Por lo demás, la Crítica de la Economía de Marx pone en cuestión ese tipo de distinciones metodológicas, precisamente en cuanto no se fundan en la realidad. El mismo Marx afirmaba no partir “de conceptos”⁴⁶.

La perspectiva derivacionista del Estado permitía entender de una manera distinta fenómenos que tanto Miliband como Poulantzas relegaban al terreno exclusivo de la política. Aquella perspectiva resaltaba que el Estado no avanzaba o retrocedía en prestaciones sociales únicamente en función de la lucha de clases, más bien las asumía precisamente

44 Tarcus, 1991, p. 37.

45 Ibíd.

46 Marx, 1982, p. 35.

para que la fuerza de trabajo pudiese reproducirse como tal; vale decir, como trabajadores asalariados. “A diferencia de las visiones instrumentalistas y estructuralistas, el Estado podía incluso enfrentarse a la clase capitalista y a la clase obrera para asegurar la acumulación”⁴⁷.

Sin embargo, tendía a separar “la lógica del capital respecto de la lucha de clases”⁴⁸, y a enfatizar el análisis de la forma-Estado, olvidando que era una forma históricamente determinada. Esto redundó, por ejemplo, en la incapacidad de explicar las transformaciones concretas de la sociedad pues se centró en las características generales del capitalismo⁴⁹.

Los derivacionistas invirtieron el método dialéctico de Marx, “la teoría de la derivación arranca proclamando que no parte de un concreto sino de un concepto”⁵⁰. En cuanto se buscaba derivar las determinaciones del Estado capitalista a partir del concepto general de capital, se terminaba tratando de la construcción lógica del concepto de Estado⁵¹. Esta crítica es posible extenderla al conjunto de quienes participaron en el debate. Altvater era consciente de esta crítica: “Los críticos interpretaron el concepto de “derivación” como si los participantes en el debate sólo estuvieran preocupados por derivar la compleja realidad de la sociedad burguesa moderna del concepto de capital”⁵². Se defendió apuntando al objetivo del análisis de la forma de Estado, sin embargo, aun si el debate se había originado buscando respuestas a problemas políticos concretos, el énfasis en la forma y la diferenciación implícita (y en un caso explícita) que se hacía entre análisis lógico y análisis histórico hacen pensar que la crítica de Carrera va en el sentido correcto. Si la derivación de la forma Estado se entendía como una deducción lógica a partir del concepto de capital, la relación de lo político

47 Míguez, 2010, p. 657.

48 Holloway, 2017, p. 43.

49 Hirsch, 1991.

50 Íñigo Carrera, 2013, p. 100.

51 Véase Blanke, Jürgens & Kastendiek, 2017.

52 Altvater, 2017, p. 74.

y lo económico terminaba siendo una relación puramente lógica entre conceptos. Así, si bien los derivacionistas habían llamado la atención con respecto al problema de la separación de lo económico y lo político, no fueron capaces de establecer más que una relación lógica entre ambos.

El enfoque de la “Reformulación” logró superar la generalidad de la categoría “forma-Estado”, pero asumió un divorcio entre lucha de clases y estructura que reducía aquella a un elemento secundario del proceso de acumulación ya pre-determinado por las 'leyes objetivas del desarrollo capitalista'. La alternativa no era mejor, presentaba al capital como la forma que adoptaba la lucha de clases, lo que dejaba a la conciencia como la determinante del accionar de las clases, pero no la explicaba⁵³.

A pesar de todos los intentos por llenar el vacío respecto del desarrollo de las determinaciones del estado capitalista, el “problema de la naturaleza del Estado capitalista y sus formas concretas de existencia, (...), continúa abierto”⁵⁴. A pesar de los múltiples intentos, no se han desarrollado dichas determinaciones y los marxistas no hemos avanzado mucho más respecto de lo que Marx afirmaba en su Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política:

“En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [Uberbau] jurídico y político, y a la

53 Véase Holloway, 1996; Íñigo Carrera, 2013.

54 Caligaris, 2018, pp. 1-2.

cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”⁵⁵.

Este extracto que se ha transformado en el texto a interpretar a la hora de desarrollar cualquier “investigación sobre las formas concretas que toman en cada situación determinada las relaciones sociales en su unidad”⁵⁶. En vez de ver la relación entre “base y superestructura” como una en la que la primera es el contenido y la segunda su forma concreta, se les relaciona: como “la generación mecánica de la superestructura por la base”⁵⁷, como una existencia exterior de la superestructura respecto de la base, pero con la que guarda una relación de “subordinación funcional”⁵⁸, o, como una relación de autonomía relativa de la superestructura⁵⁹.

En el primer caso, se planteaba que la superestructura debía auxiliar a la base como condición de su propia subsistencia como superestructura⁶⁰. En el segundo, ser funcional respecto de la base significaba “‘contribuir a sostener’ o hacer ‘estable’ su existencia”⁶¹. Esto , agrega, es como “si la base pudiera tomar forma concreta por sí misma pero la superestructura, vacía de más contenido que ella misma, le facilitara la existencia”⁶².

55 Marx, 2003a, pp. 4-5.

56 Íñigo Carrera, 2012, p. 9.

57 Stalin como ejemplo de esto.

58 G. Cohen citado en Íñigo Carrera, 2012, p. 10.

59 Íñigo Carrera se refiere a Althusser, sin embargo, es posible extenderlo a Poulantzas también. Incluso quizás a Miliband en cuanto planteaba dicha autonomía aunque la fundamentaba de manera distinta.

60 Íñigo Carrera, 2012.

61 *Ibíd.*, p. 10.

62 *Ibíd.*

Respecto de la autonomía relativa, no se sabe cuál es su norma. La cualidad de la norma “sólo se puede explicar (...) por su desvío cuantitativo⁶³. Esto mismo se expresa en Gramsci en cuanto advierte que no hay que caer en el “‘economicismo’, ni caer en el ‘ideologismo’, pero no puede decir respecto de la determinación misma más que ‘es difícilmente establecido con exactitud’”⁶⁴. Los marxistas han tendido a comenzar enunciando la base por una parte y la superestructura por la otra, para luego relacionarlas necesariamente de forma exterior⁶⁵.

Ahora bien, en el mismo Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política encontramos, un poco antes del extracto ya citado, lo siguiente:

“Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la Neue Rheinische Zeitung, me vi por vez primera en el compromiso de tener que opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales. (...). La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de de la filosofía del derecho de Hegel (...). Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, (...), bajo el nombre de ‘sociedad civil’, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política”⁶⁶.

63 *Ibíd.*, p. 11.

64 *Ibíd.*

65 *Ibíd.*

66 Marx, 2003a, pp. 3-4.

Lo que Marx planteaba en el prefacio es que llegó a dicha conclusión. Es decir, no partió postulando una y otra relación, la base por una parte y la superestructura por otra, sino que comenzó enfrentándose al concreto más simple que lo constituye “la organización del proceso de vida humano, es decir, el proceso de metabolismo social humano”⁶⁷.

Quienes por su parte, se han dedicado al estudio de los trabajos de Marx entre los años 182 y 1844 inclusive, no han tenido mejores resultados, salvo algunas excepciones. Los estudios sobre los artículos de 1842 han sido abordados principalmente de dos maneras. Por una parte, se ha intentado ubicarlos dentro del espectro político y/o filosófico de la época. Por otra, se rastrean sus fuentes o influencias intelectuales, asumiendo que la suma de las partes es igual al todo⁶⁸. Sin embargo, ninguno de ambos enfoques ha sido verdaderamente fructífero. En el primer caso, se tiende a malinterpretar la naturaleza del análisis realizado en los diferentes artículos. No se avanza concretamente en el conocimiento de su análisis político cuando lo ubicamos como un demócrata radical, demócrata liberal, idealista revolucionario, o cuando afirmamos que la estrategia de su periódico era reformista⁶⁹.

Según Rubel, los artículos de Marx en la Gaceta Renana implicaban una crítica favorable a la democracia liberal⁷⁰. La misma opinión tenía Cornú, pero se diferenciaba de Rubel al afirmar que Marx y Engels “no eran simplemente liberales, sino demócratas, y se proponían defender, no los intereses específicos de clase de la burguesía, sino en forma general los del pueblo”⁷¹. Por su parte, Löwy consideraba que la posición política de Marx no correspondía para nada a la de un liberal, y enfatizaba el carácter democrático de sus

67 Íñigo Carrera, 2012, p. 12.

68 Teeple, 1984.

69 Mah, 1987.

70 Rubel, 1970.

71 Cornú, 1967, p. 225.

artículos⁷². Lukacs, más cercano a la posición de Löwy, veía en Marx un demócrata radical⁷³, mientras que Althusser calificaba la posición política de Marx como racionalista liberal⁷⁴. Para Abensour el pensamiento de Marx correspondía a un liberalismo político radical⁷⁵.

Vranicki afirmaba que Marx había adoptado posiciones democráticas y antimonárquicas, y que sus artículos sobre la libertad de prensa, el escrito a propósito del editorial del número 179 de la 'Kölnische Zeitung' y el artículo sobre el manifiesto de la escuela histórica del derecho, "estaban todos inspirados en las posturas características del idealismo revolucionario", pero no daba ninguna explicación de lo que caracterizaría tal idealismo revolucionario⁷⁶.

Lo mismo se puede decir de quienes plantean que Marx era idealista o hegeliano. En general, dicha afirmación no va acompañada de una explicación de lo que significa. Estos intentos tienden a mal interpretar los artículos al forzar las ideas para que correspondan con posiciones políticas y/o filosóficas abstractas, separadas de la realidad en que se plantearon.

Un claro ejemplo de lo anterior lo encontramos en Rubel, en su Karl Marx: Ensayo de Biografía Intelectual. De acuerdo con aquél, desde su primer artículo en torno al nuevo edicto real sobre la censura, Marx condenaba a Hegel, sin nombrarlo, debido al "antiliberalismo del cual el filósofo del Estado prusiano hace ostentación en su Filosofía del Derecho"⁷⁷. Sin embargo, como veremos, Marx nunca asumió la defensa de los puros intereses individuales. Lo que hace en todos estos artículos es condenar la defensa de los intereses privados. Por lo demás, Rubel interpreta la no mención de Platón, cuando Marx se refería a la labor de la

72 Löwy, 2010.

73 Lukács, 1971.

74 Althusser, 1968.

75 Abensour, 1998.

76 Vranicki, 1977, p. 42.

77 Rubel, 1970, p. 37.

filosofía moderna, “como el rechazo de Marx de ver en Hegel al creador de un método de pensamiento que desempeñará un papel de tanta importancia en la elaboración de la concepción marxista de la historia”⁷⁸. Esta conclusión es como mínimo una “exageración”, aunque a Rubel le parezca evidente. Si bien Marx no nombraba a Platón, sí nombraba a Hegel: “Fichte y Hegel comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología”⁷⁹. La valoración que hacía Marx de Hegel era positiva.

Con respecto al método que busca rastrear las influencias intelectuales para luego sumarlas y formar el todo, que en este caso sería el pensamiento de Marx entre 1842 y principios de 1843, se pueden plantear tres cuestiones⁸⁰. En primer lugar, que el origen de una idea no se relaciona con su valor o verdad. Desde un punto de vista diferente del nuestro Althusser plantea que uno de los problemas de la teoría de las fuentes, es que “es el origen el que mide el desarrollo”⁸¹, y que el problema del “sentido global” de un texto desaparece pues se han eliminado los medios para siquiera plantearlo⁸². En segundo lugar, que por muy parecidas que puedan presentarse dos ideas, eso no implica que sus significados o contenidos lo sean efectivamente. En tercer lugar, que el supuesto de que la suma de las partes hace al todo es falso. El pensamiento de un autor no es reducible a “sus elementos”, la consecuencia de este enfoque radica en que se pasan por alto la unicidad e integridad de los escritos⁸³. McLellan, por ejemplo, plantea que:

78 *Ibíd.*, p. 40.

79 Marx, 1987d, p. 235.

80 Teeple, 1984.

81 Althusser, 1968, p. 44.

82 *Ibíd.*, p. 46.

83 Teeple, 1984, p. 28.

“From Bauer he took his incisive, and even macabre, criticism of religion which served as a model for his analysis of politics, economics, etc.; from Feuerbach he took over a systematic transformation of Hegel’s philosophy, rejecting the supremacy of the Hegelian Idea and starting from a radical humanism; Stirner, the most negative of all the Young Hegelians, compelled Marx to go beyond the somewhat static humanism of Feuerbach; finally, Hess, the first propagator of communist ideas in Germany, pioneered the application of radical ideas in the field of economics”⁸⁴.

Ahora bien, a pesar de las diferencias que podemos encontrar entre los métodos mencionados, y de las diferencias entre autores que han empleado métodos similares, hay dos posiciones mayoritarias en torno a estos artículos. La primera posición, afirma a grandes rasgos que el pensamiento de Marx habría estado imbuido por nociones filosóficas (y no científicas) de origen hegeliano o, en términos más generales aún, idealista. Cornú afirmaba que los artículos escritos por Marx en esa época eran idealistas⁸⁵. Löwy asumía que el esquema filosófico-político de Marx era de origen hegeliano⁸⁶. Lukács afirmaba la existencia de “diferentes etapas de la superación hecha por el joven Marx de la dialéctica idealista de Hegel”⁸⁷, y que tal superación se había realizado, en un principio, “dentro de la filosofía alemana”⁸⁸. El viraje posterior hacia el materialismo se habría realizado también al interior de ésta, a través de Feuerbach⁸⁹. Más adelante, habría abandonado, transformado, o reemplazado esas nociones por otras de carácter histórico y científico⁹⁰.

84 McLellan, 1969, p. 161.

85 Cornú, 1967.

86 Löwy, 2010.

87 Lukács, 1971, p. 27.

88 Ibíd.

89 Ibíd.

90 Althusser 1968, pp. 21-27.

Esta posición es extensiva a los artículos de Marx escritos hasta 1845. Sería, de acuerdo a esta posición, en *La Ideología Alemana* que Marx rompe con su concepción filosófica idealista. Esto vale para quienes afirman la existencia de una “ruptura” sea “epistemológica”⁹¹ como “política”⁹².

Como evidencia, se ha hecho notar la presencia de términos o nociones filosóficas como apariencia o esencia. Por ejemplo, Castillo afirma que “en los escritos del joven Marx va a prevalecer la fuente filosófica”⁹³. Pero eso no explica en qué sentido las “nociones” o “términos” utilizados en los artículos serían filosóficos y no científicos. La carta escrita a su padre en 1837 se ha empleado como prueba de su hegelianismo e idealismo. Sin embargo, en dicha carta Marx contaba a su padre sobre su intento de construir una filosofía del derecho, el que abandonó cuando llevaba cerca de trescientos pliegos pues encontraba en su trabajo “la misma contradicción entre la realidad y el deber ser característica del idealismo”⁹⁴. Esto no es prueba irrefutable de que Marx no era un idealista. Pero, hace necesario mostrar en qué sentido lo habría sido, incluso a pesar suyo, pues también afirmaba haber abandonado el idealismo, y haber comenzado a dedicarse “a buscar la idea en la realidad misma”⁹⁵.

La segunda posición respecto de los trabajos de “juventud” de Marx sostiene que hay una “continuidad a lo largo de toda la obra”⁹⁶. Esta perspectiva considera que la unidad al interior de la obra de Marx “está determinada por su descubrimiento de la alienación como el aspecto fundamental de su crítica de la sociedad capitalista”⁹⁷. En este sentido, dice Starosta,

91 *Ibíd.*

92 Löwy, 2010; Mandel, 1973.

93 Castillo, 2007, p. 23.

94 Marx, 1987a, p. 6.

95 *Ibíd.*, p. 10.

96 Starosta, 2015, p. 17.

97 *Ibíd.*

enfatan la importancia de Hegel en el pensamiento de Marx “para entender la naturaleza crítica de su trabajo”⁹⁸. Consecuencia de esto es la tendencia a “adoptar como estrategia el regreso tanto a Hegel como al joven Marx”⁹⁹.

De acuerdo con Marcus, el debate se ha resuelto “tanto desde un punto de vista teórico como textual”¹⁰⁰. La existencia de la unidad, dice, que subyace a las diferentes ‘fases’ del pensamiento de Marx es parte del “ABC del Marxismo”¹⁰¹. Sin embargo, esto no resuelve el problema, como dice Marcus, aún queda, por una parte, precisar el significado de ‘trabajo alienado’ en el pensamiento de Marx, y por otra, identificar “la diferencia mediante la cual la unidad del pensamiento de Marx se afirma a sí mismo”¹⁰².

En los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, en la sección sobre trabajo enajenado, Marx se preguntaba, ¿Cómo es posible que siendo el trabajo lo que aumenta el valor de los productos, los trabajadores no hagan más que empobrecerse? Su respuesta era que los trabajadores se empobrecen pues lo producido por el trabajo del obrero, “el producto de éste, se enfrenta a él -al trabajador- como algo ajeno, como una potencia independiente del productor”¹⁰³. Es decir, el fundamento de la contradicción estaba “en el carácter de la actividad productiva bajo la forma específica capitalista, (...), en el trabajo enajenado”¹⁰⁴.

La realización del trabajo se presenta, decía Marx, como des-realización del trabajador pues, el producto es la objetivación de su trabajo, sin embargo, el producto no le pertenece al trabajador, de tal forma que “se ve despojado de los objetos más necesarios no sólo para

98 *Ibíd.*

99 *Ibíd.*

100 Marcus, 1982, p. 140.

101 *Ibíd.*

102 Starosta, 2015, p. 18.

103 Marx, 1987m, p. 596.

104 Starosta, 2015, p. 21.

vivir, sino incluso para trabajar”¹⁰⁵. La enajenación no implica solamente la objetivación de su trabajo, sino que en cuanto existencia fuera de él, se independiza “como algo ajeno y adquiere frente a él un poder propio y sustantivo, es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil”¹⁰⁶. Es una forma particular de la objetivación, es decir, es una objetivación que se realiza bajo condiciones particulares.

Como plantea Clarke, no es un “fenómeno ideológico o psicológico, (...), que pueda ser superado por la adquisición de una verdadera conciencia de la explotación de clase”¹⁰⁷. No se trata tampoco de una experiencia subjetiva de indiferencia respecto del trabajo, aunque se presenta como una de sus manifestaciones concretas¹⁰⁸, ni se trata tampoco del hecho de la subordinación del trabajador al capitalista quien le expropia el producto de su trabajo, es decir, no “es meramente el resultado del proceso de trabajo”¹⁰⁹. La alienación se refiere a una “inversión real entre sujeto y objeto, donde el último domina el primero”¹¹⁰.

Ahora bien, la inversión real entre sujeto y objeto en que el objeto se vuelve lo dominante, tampoco es o se reduce a la objetivación. Como ya dijimos, la enajenación o alienación es una objetivación realizada bajo condiciones particulares. Lukács, en el prólogo de 1967 a su “Historia y consciencia de clase”, señala que

“la objetificación es efectivamente una forma insuperable de manifestación, de exteriorización, en la vida social de los hombres. (...); si se tiene en cuenta que todo modo de expresión humano, empezando por el lenguaje, objetifica los pensamientos y

105 *Ibíd.*

106 *Ibíd.*, pp. 596-597.

107 Clarke, 1991, p. 75.

108 De Angelis, 1995.

109 Maguire, 1972, p. 67.

110 Starosta, 2015, p. 22.

los sentimientos humanos, etc., se hace evidente que nos encontramos ante una forma humana general de tráfico entre los hombres”¹¹¹.

La objetivación es la exteriorización del ser humano, su producción es la objetivación de su subjetividad. Esto no supone ninguna enajenación, esta última ocurre

“sólo cuando las formas objetificadas de la sociedad cobran o asumen funciones que ponen la esencia del hombre en contraposición de su existencia, (...), se produce la relación objetivamente social de extrañación y, como consecuencias necesarias, todas las características de la extrañación interna”¹¹².

Si bien Colletti advierte esto respecto de Lukács, termina confundiendo alienación con objetivación. Esto queda claro cuando plantea que “el producto del trabajo asalariado enajenado no es simplemente una cosa material sino que la objetificación de la subjetividad del trabajador, de su fuerza de trabajo”¹¹³. No plantea nada específico del producto del trabajo enajenado pues todo trabajo humano implica esa objetivación.

Además de Starosta, Ollman también ve en la enajenación un rasgo distintivo de la sociedad capitalista. Sin embargo, atribuye a Marx la elaboración de una “teoría de la alienación” que sería la “versión correspondiente a la sociedad capitalista”¹¹⁴ de su descripción sobre la naturaleza humana. Según el punto de vista de Ollman, Marx medía al ser humano con una vara análoga a su concepción de la naturaleza humana, vara que al igual que Bentham, “aplicó también a todas las épocas”¹¹⁵, es decir, tenía una “concepción

111 Lukács, 1985, p. 47.

112 *Ibíd.*

113 Colletti, 1975, p. 51.

114 Ollman, 1975, p. 98.

115 *Ibíd.*, p. 97.

(...) del hombre fuera de la historia”¹¹⁶. Sin embargo, agrega, generalmente no se le considera, o cuando sí se hace, “no se le integra nunca con las restantes teorías de Marx”¹¹⁷.

Según Ollman, Marx no sólo distingue sino que establece una dicotomía entre el ser natural y el ser genérico humano. Comenzando el capítulo noveno de su obra afirma que la “dicotomía establecida por Marx presenta, junto al hombre natural, el hombre genérico”¹¹⁸. Pero lo que Marx afirma efectivamente en la última parte del tercer manuscrito de los “Manuscritos económico-Filosóficos de 1844”, es que el ser humano “no es solamente un ser natural, sino que es, además, un ser natural humano; es decir, un ser que es para sí mismo, y, por tanto, un ser genérico, y como tal debe necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser como en su saber”¹¹⁹. No se trata de ninguna dicotomía, el ser genérico es también un ser natural.

El ser humano afirmaba Marx, es directamente un “ser natural”, como tal

“se halla dotado, en parte, de fuerzas naturales, de fuerzas vivas, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como instintos; y, en parte, es, en cuanto ser natural y corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que padece, un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta”¹²⁰.

Esto significa, agregaba, “que los objetos de su ser, de sus manifestaciones de vida, son objetos reales, sensibles, que su vida sólo puede exteriorizarse sobre objetos reales y

116 *Ibíd.*, p. 98.

117 *Ibíd.*, p. 97.

118 *Ibíd.*, p. 109.

119 Marx, 1987m, p. 654.

120 *Ibíd.*, p. 653.

sensibles¹²¹, es decir, sobre objetos que se encuentran fuera de él, independientes de él, pero que necesita para afirmarse. El hambre, por ejemplo, en cuanto necesidad natural, necesita “de una naturaleza fuera de sí, de un objeto fuera de sí, para poder satisfacerse”¹²². Pero si bien el hambre es una necesidad natural,

“el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinto de aquel que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente”¹²³.

En cuanto el ser humano es un ser genérico, debe actuar y “afirmarse tanto en su ser como en su saber”¹²⁴, por lo tanto,

“ni los objetos humanos son los objetos naturales tal y como directamente se ofrecen, ni el sentido humano, tal y como es de un modo inmediato, es sensoriedad humana, objetividad humana. Ni la naturaleza -objetivamente- ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser humano”¹²⁵.

Hegel, dentro de la abstracción que lo caracteriza, afirmaba Marx, concibe el trabajo “como el acto de autogénesis del hombre, el comportamiento hacia sí como el

121 *Ibíd.*, p. 654.

122 *Ibíd.*

123 Marx, 2003b, pp. 291-292.

124 Marx, 1987m, p. 654.

125 *Ibíd.*, pp. 654-655.

comportamiento hacia un ser extraño y la confirmación de sí mismo, en cuanto ser extraño, como la conciencia genérica y la vida genérica en gestación”¹²⁶. En este sentido, más allá de la abstracción Hegeliana que presenta la autogénesis humana como un acto “meramente formal”¹²⁷, lo importante es que la auto-enajenación misma, o el trabajo enajenado, es el proceso de autoformación de la “vida genérica” humana.

El ser humano se distingue como género del resto de los animales en cuanto es capaz de actuar sobre su entorno y “transformarlo en un medio para sí mediante el trabajo”¹²⁸. Ahora bien, el trabajo como acto autogénético humano no es el trabajo individual, aunque las “fuerzas productivas materiales del trabajo se encuentren portadas por el trabajo individual”¹²⁹. El desarrollo de la potencialidad de este trabajo “es sólo un atributo de la unidad colectiva de los trabajos individuales”¹³⁰. Esto significa, que “la realización del ser genérico humano mismo, es sólo un atributo del trabajo social”¹³¹. En este sentido, “la unidad orgánica de los trabajos individuales, (...), toma la forma concreta de relaciones de producción”¹³². La vida genérica humana solamente existe como proceso de metabolismo social.

En ese sentido la enajenación del ser genérico propia de la sociedad capitalista corresponde a la separación e inversión de la actividad genérica, el trabajo. El trabajo social mediante el cual se realiza el ser genérico humano queda puesto al servicio del trabajo individual, del individuo en que están portadas las fuerzas materiales del trabajo. La vida individual se separa y contradice con la vida genérica humana y en cuanto enajenación de la

126 *Ibíd.*, p. 659.

127 *Ibíd.*

128 Íñigo, 2013, p. 10.

129 *Ibíd.*

130 *Ibíd.*

131 *Ibíd.*

132 *Ibíd.*

segunda se erige en el fin de ésta. Como afirma Starosta, la alienación se refiere a una “inversión real entre sujeto y objeto, donde el último domina el primero”¹³³.

Asimismo, la separación o enajenación de la sociedad civil a la que se refiere Marx en sus trabajos de 1843, significa particularmente la separación de la vida social humana en sus diferentes actividades y múltiples manifestaciones, como si fueran “esferas” diferentes, y no relaciones sociales humanas. Pero no sólo se presenta como esta pérdida de la unidad de la vida social humana sino que además, una de estas “esferas” se presenta como el sujeto dominante, en el caso al que nos referimos es el “Estado político”.

De acuerdo a lo anterior, si recordamos que Marx afirmaba en el “Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política” que su

“investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas (...), sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, (...), bajo el nombre de ‘sociedad civil’, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política. (...) En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [Uberbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que

133 Starosta, 2015,

determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia”¹³⁴.

La pregunta que queda sin responder es concretamente ¿cuál es la base material de la unidad de las relaciones de producción, es decir, de los trabajos individuales? La pregunta apunta a la unidad concreta del proceso de metabolismo social, es decir, apunta a la unidad del acto mediante el cual se realiza el ser genérico humano. Esta pregunta lleva a otra, pues si nos preguntamos por la unidad de las relaciones sociales en su conjunto, y al mismo tiempo planteamos que las relaciones jurídicas y políticas no pueden ser comprendidas por sí mismas, la pregunta por la unidad es también la pregunta por el contenido de las relaciones jurídicas y políticas. La pregunta se puede formular de la siguiente manera: ¿Qué es lo que descubre el joven Marx durante 1842 y 1844 inclusive, como el fundamento o contenido del Estado capitalista?

La hipótesis que guía el presente trabajo es que el joven Marx descubrió que el fundamento del Estado capitalista, es la organización privada del trabajo social, es decir la forma mercancía que asume el trabajo. En pocas palabras, lo que descubre el joven Marx como fundamento del Estado capitalista es la mercancía.

Para demostrar lo anterior será necesario exponer críticamente el contenido de los diferentes trabajos de Marx, escritos durante los años 1842, 43 y 44. El objeto de estudio es la obra de Marx en dicha época entonces. La “Ideología Alemana”, redactada como borrador en 1845 pero no publicada en tiempos de Marx, queda fuera de este estudio en cuanto es el punto de llegada del proceso formativo que nos interesa.

134 Marx, 2003a, pp. 4-5.

Además, será necesario identificar, en la medida en que se avance en la exposición de los contenidos, los descubrimientos y los avances de Marx, que permitan establecer claramente las diferencias al interior de la unidad de la obra de Marx.

La exposición de los contenidos de las obras y la identificación de las diferencias que vayamos desarrollando con los contenidos, requieren, sin embargo, invertir la estrategia de los defensores de la tesis de la continuidad en el pensamiento de Marx. Como sugiere Starosta siguiendo a Levin¹³⁵, en vez de intentar demostrar la presencia en El Capital de temas desarrollados en los escritos de juventud, “es necesario evaluar los textos tempranos a la luz de la forma madura en que Marx presentó esas mismas perspectivas”¹³⁶.

En el segundo capítulo de este trabajo, nos encargaremos de exponer críticamente los contenidos de los artículos de Marx escritos entre 1842 y enero de 1843. acá encontraremos el primer análisis de Marx en torno al Estado. Debido a la censura, uno de estos trabajos, escrito entre el 15 de Enero y el 10 de Febrero de 1842, fue publicado recién a principios de 1843 en Suiza en el primer tomo de las “Anekdoten”¹³⁷. El resto, alrededor de 30 artículos, fueron todos publicados en la Gaceta Renana¹³⁸. Trataremos los diferentes artículos como partes de un todo y no como entidades individuales. Además del concepto de Estado definiremos también los conceptos de libertad, ley, derecho y privilegio. Luego, nos concentraremos en lo defectuoso que se muestra el Estado existente en relación a su concepto, y la relación de aquel con los diferentes intereses particulares.

135 Levin, 1997.

136 Starosta, 2015, p. 18.

137 Cornú, 1967; Mehring, 1958.

138 En un principio la Gaceta Renana “no tuvo el carácter de un periódico de oposición” (Cornú, 1967, p. 228). La Gaceta Renana “hacía más bien papel de hoja gubernativa moderada que de periódico de oposición” (Rühle, 1937, p. 37; véase también Mehring, 1958). Esto contrasta con la opinión de Teeple para quien la gaceta era, desde el principio, “provocativa y crítica de la vida política prusiana” (1984, p. 27), y con la de Riazanov, quien afirmaba que aunque la Gaceta Renana era “editada a costa de la burguesía industrial de la región, era al mismo tiempo el órgano del grupo más radical de escritores de Berlín” (1972, p. 39).

En el tercer capítulo expondremos los contenidos de “La Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” (en adelante “La Crítica”). Este trabajo fue redactado durante el transcurso de 1843 pero publicada recién en los años veinte del siglo pasado por el instituto Marx Engels Lenin de Moscú dirigido por Riazanov. En cuanto no estaba destinado a la publicación, muchas de las ideas no están completamente desarrolladas o su desarrollo es complicado de seguir pues no mantiene necesariamente el orden de la exposición. Tomando eso en consideración la exposición no respeta necesariamente el orden del texto. En la primera parte del capítulo nos ocuparemos de los críticas metodológicas de Marx a Hegel para luego concentrarnos en la crítica que hace de la descripción hegeliana del Estado.

En el cuarto capítulo nos concentraremos en dos trabajos de Marx escritos ambos durante 1843 pero publicados en los “Anales Franco-Alemanes” en 1844 en el único número de la revista editada conjuntamente con Ruge. El primero de estos trabajos se titula Sobre la cuestión Judía, fue iniciado en Kreuznach pero terminado en París. El segundo, es la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (en adelante “La Introducción”), en que plantea la necesidad de una crítica radical, es decir, que ponga en el centro al ser humano mismo cuyo mundo es el Estado y la sociedad. En “Sobre la cuestión judía” Marx continúa las ideas desarrolladas en “La Crítica”, pero además, plantea por primera vez la enajenación humana puesta en relación con la producción de mercancías y el dinero. Será necesario por lo tanto, mostrar la conexión entre las ideas que viene desarrollando desde “La Crítica” y el dinero como poder ajeno al ser humano.

En el quinto capítulo nos vamos a ocupar de los primeros estudios de economía política de Marx. En este sentido, expondremos los contenidos de “Los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844” (en adelante “Los Manuscritos”), y de “Los Comentarios a

James Mill” (en adelante “Los Comentarios”). En estos estudios por primera vez Marx pone “su atención en la manera en que la vida humana era reproducida materialmente como la clave para el entendimiento de la sociedad y su desarrollo histórico”¹³⁹. La exposición de los contenidos en este capítulo tampoco respeta el orden de los trabajos. Se busca dar cuenta del contenido concreto del trabajo enajenado, por lo tanto el orden de la exposición está organizado en función de dicho problema.

En el sexto capítulo, vamos a exponer los contenidos de las “Glosas críticas al artículo ‘El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano’” (en adelante “Glosas Críticas”), y del primer trabajo escrito conjuntamente con Engels, “La Sagrada familia”. El primero publicado en el “Vorwärts!”, periódico de los emigrados alemanes¹⁴⁰, el segundo fue publicado en 1845 como libro. Ambos fueron redactados sobre la base de los estudios de Marx de economía política, por lo tanto, será necesario mostrar la conexión entre los contenidos de dichos estudios y estas dos obras. Ambos trabajos son artículos políticos y polémicos, sin embargo, como podremos establecer al revisarlos, sus contenidos y las diferencias particulares respecto de los artículos de Marx de 1843 se explican a partir de su primer enfrentamiento con la economía política. En “La Sagrada Familia” Marx continúa su polémica, esta vez junto a Engels, con Bauer. Será necesario, entonces, identificar y establecer las diferencias que entre uno y otro momento del desarrollo intelectual de Marx, especialmente en cuanto sus estudios de economía política son posteriores a su artículo titulado “Sobre la cuestión judía”.

En el último capítulo vamos a exponer de manera clara los resultados obtenidos y las perspectivas de investigación que se abren a partir de dichos resultados. Por lo pronto, se puede afirmar que en cuanto Marx descubre la mercancía como fundamento del Estado

139 Starosta, 2015, p. 15.

140 Véase Cornú, 1967.

capitalista, y que las relaciones jurídicas y políticas no pueden comprenderse por sí mismas, toda investigación referente al Estado capitalista, tiene que necesariamente partir por la mercancía.

Se ha utilizado como base la traducción de las obras de juventud de Marx hecha por W. Roces. Allí donde la traducción se muestra problemática o existe un error de edición nos hemos remitido a la traducción inglesa de las MECW de Lawrence & Wishart. Todas las traducciones al castellano de las obras en inglés han sido realizadas por el autor del presente trabajo.

CAPÍTULO 2: El Estado Racional

2.1. Introducción

Los primeros trabajos políticos de Marx fueron publicados la mayoría durante 1842 a excepción de uno publicado recién a principios de 1843. Alrededor de 30 artículos fueron publicados en la Gaceta Renana a excepción de un artículo sobre la censura publicado en las “Anekdotas”.

Los escritores y redactores de la Gaceta Renana eran todos liberales o jóvenes hegelianos, y representaban las aspiraciones políticas de la burguesía Renana¹⁴¹. El principal objetivo de la sociedad propietaria de la Gaceta Renana “consistía en lanzar campañas que ayudasen a la adopción de medidas para la expansión de la industria y el comercio”¹⁴². Los representantes del sector más radical de la burguesía industrial y comercial de la provincia Renana buscaban oponer, a la Gaceta de Colonia -periódico de gran influencia y adulator del gobierno-, “su órgano propio, a fin de defender sus intereses económicos”¹⁴³.

En un principio, el cargo de redactor de la Gaceta lo ostentaba Höffken -discípulo del economista proteccionista Friedrich List-, sin embargo, esto no durará mucho. Tras negarse a publicar los artículos que los jóvenes hegelianos enviaban al periódico, la relación entre aquel

141 Véase McLellan, 1977; Mehring, 1958; Riazanov, 1972; Teeple, 1984; Vranicki, 1877.

142 McLellan, 1977, p. 59.

143 Riazanov, 1972, p. 38

y los co-gerentes -Oppenheim y Jung- se rompió. Höffken ejerció el cargo hasta mediados de Enero y fue reemplazado por Rutenberg. Propuesto por Marx, asumió el 3 de febrero pero demostró ser del todo incapaz.¹⁴⁴

Marx se vio obligado a participar cada vez más de la organización del periódico. Al mismo tiempo, comenzaron a surgir diferencias entre éste y los Frein de Berlín¹⁴⁵. A diferencia de Marx, dirigían sus ataques contra la política de compromiso de algunos liberales, y no contra el Estado de Prusia. Marx temía que una clara manifestación en “contra de los pilares fundamentales del Estado actual podría traer como consecuencia la agudización de la censura e incluso la suspensión del periódico”¹⁴⁶. Pero además, consideraba que la crítica teórica debía realizarse “dentro de condiciones concretas y a la luz de las realidades dadas”¹⁴⁷. Las disquisiciones teóricas generales debían tratarse en los periódicos solamente cuando llegaban a convertirse “en problemas del Estado real, en problemas de orden práctico”¹⁴⁸.

A mediados de Octubre fue nombrado redactor jefe de la Gaceta Renana. El periódico comenzó a ganar notoriedad pública a nivel nacional, su tirada aumentó a más del doble. Para ese entonces era “el diario liberal más importante”¹⁴⁹, y se había convertido, “bajo la presión de los Jóvenes Hegelianos, en un órgano de oposición”¹⁵⁰.

144 Marx se refiere a esto en una carta a Ruge el 9 de Julio de 1842: “Rutenberg pesa sobre mi conciencia. Fui yo quien le llevé a la dirección de la Gaceta Renana, y no sirve para nada. Más tarde o más temprano, habrá que deshacerse de él” (Marx, 1987ñ, p. 678).

145 Jóvenes Hegelianos radicados en Berlín. Atacaban el servilismo de los berlineses y se oponían intransigentemente a las doctrinas establecidas, especialmente a las doctrinas religiosas. Entre sus miembros estaban Max Stirner, Edgar Bauer, y Friedrich Engels. Las declaraciones de emancipación de los Freien le parecían más bien ruidosas que radicales. Eran intelectuales aislados del movimiento político para los cuales “la lucha contra la religión constituía el elemento primordial de todo movimiento de liberación” (Cornú, 1967, p. 248).

146 Marx, 1987ñ, p. 685.

147 Ibíd.

148 Ibíd., p. 686.

149 Cornú, 1967, p. 225.

150 Ibíd., p. 231.

A pesar de los intentos de Marx y la “táctica prudente” utilizada, la supresión de la Gaceta fue decidida el 21 de enero de 1843. Marx ya sabía mucho antes que era imposible salvar a la Gaceta conservándola como un “órgano de oposición mediante concesiones”¹⁵¹. La Gaceta Renana desde un principio había estado bajo el ojo de la censura, y era cuestión de tiempo su supresión. El mismo Marx confirma esto en una carta a Ruge fechada el 25 de enero de 1843: “A mí todo esto no me ha pillado por sorpresa. (...). Para mí, esto de ahora, no es más que una consecuencia lógica”¹⁵². Marx termina aliviado, estaba aburrido de tener que “luchar con alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo. Estaba harto de tanta hipocresía, (...), de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el gobierno me hubiese devuelto la libertad”¹⁵³.

Existe un acuerdo mayoritario en torno a estos artículos, según el cual, el pensamiento de Marx habría estado imbuido por nociones filosóficas de origen hegeliano o, en términos más generales aún, idealista. Desde el punto de vista de Teeple (1984), en la carta de Marx a su padre en 1837 se expresaba el rechazo de la característica principal del idealismo. La referencia a Hegel que seguía a la afirmación antes citada indicaba que a pesar de que no le agradaba, se sumía en su filosofía “con la decidida intención de establecer que la naturaleza de la mente era tan necesaria, concreta y firmemente basada como la naturaleza del cuerpo”¹⁵⁴. Marx asumió críticamente la filosofía hegeliana buscando reconciliar el pensamiento con el ser, pero estableciendo como sujeto al ser y como predicado el pensamiento.

151 *Ibíd.*, p. 300.

152 Marx, 1987o, p. 691.

153 *Ibíd.*

154 Marx, 2010a, p. 18.

Sin embargo, en sus cuadernos preparatorios (1839) sobre la filosofía de Epicuro sostenía que: “La moderna racional mirada sobre la naturaleza tiene que primero elevarse a sí misma al punto desde el que la antigua filosofía Jónica, en principio al menos, empieza – el punto de ver lo divino, la idea, encarnada en la naturaleza”¹⁵⁵. Buscar la idea en la naturaleza es diferente de verla encarnada en la naturaleza. En el segundo caso, la idea parece existir antes de encarnarse en la naturaleza.

Es problemático asumir el acuerdo mayoritario en torno de los artículos de 1842 y principios de 1843. Resulta necesario hacerse cargo de la insatisfacción manifestada por Marx respecto de la contradicción entre la realidad y el deber ser. Esta insatisfacción implicaba una conciencia, más o menos desarrollada, de que había un problema en el idealismo filosófico.

Asimismo, la interpretación que hace Teeple de buscar la idea en la realidad misma” y “ver lo divino, la idea, encarnada en la naturaleza es problemática. Como dijimos, la idea encarnada en la naturaleza parece indicar una existencia de la idea independientemente de la naturaleza, previa a ésta.

Para develar la naturaleza del análisis de Marx, realizaremos una lectura crítica de estos artículos, siguiendo el método empleado por éste, desde la perspectiva de su trabajo posterior. De esta forma, seremos capaces de comprender su crítica política, en particular la del Estado, y las limitaciones de su método¹⁵⁶. Pero también, como consecuencia de lo anterior, seremos capaces de identificar claramente los descubrimientos y/o problemas que lo llevarán a realizar la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. No basta simplemente con

155 Marx, 2010e, p. 423-424

156 Teeple, 1984.

“seguir el método propio de Marx”¹⁵⁷. Si queremos, además de comprender el análisis realizado en los artículos, identificar los descubrimientos del joven Marx y comprender el significado de éstos para su desarrollo, la perspectiva de su trabajo posterior resulta necesaria¹⁵⁸.

El tema central de los artículos que vamos a analizar es la política, aunque Marx no desarrolló de manera sistemática la noción que tenía de ésta. Sus ideas políticas las encontramos la mayoría de las veces implícitas en la crítica de las instituciones prusianas de la época. Lo que hacía era criticar el mundo real al confrontarlo con la razón. Juzgaba la existencia a partir de la esencia. Empleaba como método “la crítica, ‘la práctica de la filosofía’”¹⁵⁹. Medía la existencia individual en función de la esencia. La esencia en cuanto tal (en cuanto abstracción de la realidad) solamente existía en la forma de conceptos. La crítica era capaz, entonces, de percibir tanto el concepto de la cosa, una abstracción en la mente, como la apariencia de esa cosa, su forma empírica. En esta posición, era capaz de medir “la existencia individual por la esencia, la realidad particular por la idea”¹⁶⁰.

No separaba a la filosofía del mundo, más bien la entendía como parte de aquél, aunque se hallara “con el cerebro en el mundo antes de pisar con los pies en el suelo”¹⁶¹. Recordemos que una de las razones de su ruptura con los jóvenes hegelianos durante 1842 es la necesidad de realizar la crítica “dentro de condiciones concretas y a la luz de las

157 *Ibíd.*, p. 29.

158 Como planteará en sus “Gründrisse”: “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. (...), los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando se conoce la forma superior” (Marx, 2005, p. 26).

159 Teeple, 1984, p. 29.

160 Marx, 2010b, p. 85.

161 Marx, 1987d, p. 230.

realidades dadas”¹⁶². La crítica implicaba que “la razón, en la persona del filósofo, confrontaría el mundo real”¹⁶³.

La crítica de Marx se ubicaba dentro de los límites de la filosofía, “la acción de la libre razón”¹⁶⁴. Su crítica, a pesar de las apariencias, quedaba atrapada al interior de los límites del pensamiento abstracto: la existencia con sus formas contingentes era contrastada con su propia abstracta necesidad, su propia esencia, y medida así por el grado de correspondencia. No era el concepto el que se medía en función de la realidad, sino que la realidad en función del concepto. La mediación que Marx establecía entre teoría y práctica estaba invertida. Esta última resultaba la forma de realizar las aspiraciones universales de la filosofía “haciendo que el mundo se volviera filosófico”¹⁶⁵.

Debido a que Marx empleó el mismo método, es posible exponer el concepto de Estado sin la necesidad de seguir el orden cronológico de los artículos. Trataremos los diferentes artículos como partes de un todo y no como entidades individuales. Además del concepto de Estado, en la medida en que vaya desarrollándose la exposición, definiremos también los conceptos de libertad, ley, derecho y privilegio. Sin éstos últimos, el concepto de Estado no puede comprenderse por completo, y por lo tanto la crítica de Marx tampoco, pues son los principales objetos de su crítica. Luego, nos concentraremos en lo defectuoso que se muestra el Estado existente en relación a su concepto, y la relación de aquel con los diferentes intereses particulares.

162 (Marx, 1987ñ, p. 685.

163 Teeple, 1984, p. 29.

164 Marx, 1987d, p. 233.

165 Starosta, 2015, p. 14.

2.2. El concepto de Estado

El concepto de Estado a partir del cual Marx criticaba el Estado existente, era el de Estado Racional “guardián del interés general de la sociedad”¹⁶⁶. Era el Estado de los “derechos de la humanidad”, (...) el Estado de la naturaleza humana”¹⁶⁷, “realización de la libertad racional”¹⁶⁸. Una “asociación de hombres libres”¹⁶⁹. Marx afirmaba esta idea explícitamente:

“... la novísima filosofía se construye partiendo de la idea del todo. Considera el Estado como el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón, a la razón humana”¹⁷⁰.

No se correspondía con “la idea del Estado ‘gendarme’ propio del liberalismo clásico”¹⁷¹. El Estado era entendido, más bien, como un organismo que excede la mera suma de sus partes, una totalidad al interior de la cual se realiza la libertad humana. El énfasis de Marx estaba puesto en las llamadas libertades políticas de los ciudadanos, quienes crean sus leyes por y para ellos, y no en las libertades que ponen el acento en el individuo privado. En las primeras se enfatiza la comunidad, en las segundas el puro individuo. El individuo ciudadano del Estado obedece a la razón humana, no a una racionalidad individual. La

166 Miliband, 1969, p. 51.

167 Marx, 1987d, p. 234.

168 *Ibíd.*, p. 235.

169 *Ibíd.*, p. 228.

170 *Ibíd.*, p. 236.

171 Löwy, 2010, p. 55.

novísima filosofía construía el Estado partiendo, no de la razón del individuo, sino que de la idea del todo, “de la razón de la sociedad”¹⁷². No parece muy acertado entonces, afirmar que la crítica de Marx asume un “liberalismo intransigente”¹⁷³. En este sentido, es difícil negar la influencia de Hegel para quien el “Estado en sí (an sich) y para sí es el todo ético, la realización de la libertad”¹⁷⁴.

En sus artículos para la Gaceta Renana acerca de los debates sobre la libertad de prensa en la VI Dieta¹⁷⁵ Renana, afirmaba que en el Estado “se convierten a la partes materiales en miembros animados de un todo espiritual”¹⁷⁶. Marx expresaba esta idea afirmando que el Estado convierte

“los fines individuales en fines generales, los toscos impulsos en inclinaciones morales, la independencia natural en libertad espiritual, al hacer que el individuo se goce en la vida del todo y el todo en las intenciones del individuo”¹⁷⁷.

La unidad social se realizaba en el Estado al convertir éste los fines individuales en fines generales del todo. Según Castillo, Marx se encontraba “tensionado” “por saldar las escisiones entre la sociedad civil, el reino de lo privado y la sociedad política, mediante el término ‘pueblo’, mientras que Hegel había tendido a hacerlo mediante el de ‘Estado’”¹⁷⁸. Sin embargo, cita el mismo párrafo que acabamos de citar nosotros. La existencia misma del Estado era la que convertía a los individuos con intereses particulares, en ciudadanos del Estado que gozaban de su libertad espiritual en la vida del todo. El pueblo no aparecía

172 Marx, 1987d, p. 236.

173 Rubel, 1970, p. 35.

174 Hegel, 2000, p. 307.

175 Órgano provincial de representación estamental.

176 Marx, 1987c, p. 176.

177 Marx, 1987d, p. 228.

178 Castillo, 2007, p. 26.

“saldando escisiones”, era tarea del Estado poner orden entre las diferentes fuerzas en oposición¹⁷⁹.

El Estado era la comunidad, “la esfera común a todos”¹⁸⁰ los ciudadanos. Esto quedaba expresado en la crítica que realizaba Marx en el artículo sobre la libertad de prensa ya mencionado. Al plantear el problema de la publicación de los debates de la Dieta, el orador del estamento de la nobleza comenzaba limitando los derechos de la provincia y afirmando los privilegios de aquella. La publicación de los debates, decía el orador, es un privilegio de la Dieta, no un derecho de la provincia. Los derechos de la provincia, criticaba Marx, se convertían en privilegios de la Dieta. La influencia de la provincia sobre la Dieta era considerada por el orador como una influencia externa. Marx concluía que las “dietas tienen una provincia a la que se extienden los privilegios de sus actos, pero la provincia no tiene Dietas a través de las cuales actúa”¹⁸¹. Es decir, la relación estaba invertida: la provincia, que debía ser quien actuara en la Dieta, dejaba su lugar a la Dieta, quien actuaba por la provincia. La crítica de Marx apuntaba a que la Dieta al ponerse por sobre la provincia, no era la comunidad legislando por y para sí misma. Esta inversión fetichista no podía pasar desapercibida para Marx, que llegó a acusarla de la siguiente manera:

“Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse, en ciertas ocasiones prescritas, estos dioses, pero una vez que los ha creado, debe olvidar como el orador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos”¹⁸².

179 McLellan, 1969.

180 Marx, 1987e, p. 246

181 Marx, 1987c, pp. 186-187.

182 *Ibíd.*

No se trataba de que la Dieta actuara como representante de la provincia, sino de que ésta “se representa[ra] a sí misma”¹⁸³. Esta idea de representación la sostuvo durante todo este período. En el artículo en que criticaba la representación por estamentos -escrito en diciembre de 1842-, afirmaba que la representación debía concebirse solamente como la “auto-representación del pueblo en cuanto acción del Estado”¹⁸⁴.

La publicación íntegra de los debates de la Dieta que reclamaba en su artículo sobre la libertad de prensa era necesaria para la auto-representación popular. No había posibilidad de representarse a sí misma si tal representación se encontraba “sustraída a la conciencia del comitente”¹⁸⁵. Esto implicaba una absurda contradicción, la de que “mi propia actividad, sustraída a mi conciencia, sea la obra de otro”¹⁸⁶. Esta actividad, así descrita, es una actividad enajenada. En este momento de su producción intelectual Marx no puede ir más allá de verla como una absurda contradicción.

Al afirmar al Estado como la realización de la libertad racional, la comunidad en que el “ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste solamente (...) a la razón humana”¹⁸⁷, no podía concebir que su propia actividad “libre” fuera obra de otro. ¿Cómo podrían ser libres los individuos asociados y al mismo tiempo no tener control de sus propias acciones? ¿Cómo se podría obedecer a la razón humana al obedecer las leyes del Estado y que al mismo tiempo mi actividad fuese obra de otro? Si el Estado era una asociación de seres humanos libres, la comunidad de éstos, ¿cómo podía ser que su propia actividad en cuanto acción estatal no fuese obra suya?

183 *Ibíd.*, p. 188.

184 Marx, 2010c, p. 306.

185 *Ibíd.*

186 *Ibíd.*

187 Marx, 1987d, p. 236.

La Dieta debía ser y actuar como el organismo que se otorgaba a sí misma la provincia para manejar sus asuntos, y no una mera representación de los intereses particulares de los estamentos de ésta a la que se traspasara enteramente su entendimiento y juicio político:

“Si la provincia nombra a sus estamentos constitucionales para que representen su entendimiento general, al hacerlo se desprende totalmente de su juicio propio y de su propio entendimiento, traspasándolo enteramente a los elegidos. (...), la razón política de la provincia se suicida con su propia espada una vez que ha inspirado la gran invención de las Dietas, para resucitar, como el ave Fénix, en las siguientes elecciones”¹⁸⁸.

La idea del Estado como comunidad implicaba la participación activa del pueblo en la vida del Estado. La libertad de prensa cumplía un rol fundamental en esto pues era “la forma manifiesta bajo la que se presenta el espíritu histórico de un pueblo”¹⁸⁹. Al referirse en enero de 1843 sobre las condiciones de los productores de vino en la región del Mosela¹⁹⁰, mantenía esta idea y afirmaba que la prensa libre podía convertir un interés particular en uno general. Más aún, la prensa libre podía llevar las necesidades del pueblo ante un poder en que se desvanecían las diferencias entre dominadores y dominados, quedando solamente ciudadanos del Estado.

La prensa era un elemento político pero no se basaba en premisas burocráticas, al mismo tiempo, era de naturaleza civil pero no estaba enlazada a un interés privado¹⁹¹. Era el

188 Marx, 1987c, pp. 189-190.

189 *Ibíd.*, p. 184.

190 El 15 de enero de 1843 se publica en la Gaceta Renana un artículo de Marx en que justificaba y defendía al corresponsal P. I. Coblenz -autor del reporte de prensa “Von der Mosel” que se refería a las condiciones de los viticultores del Mosela- de los cargos elevados contra él por el Presidente de la provincia renana, von Schaper.

191 Marx, 2010d, p. 159.

“nexo expresivo” [*das sprechende Band*]¹⁹² que unía al individuo con el Estado y con el mundo, el “espíritu del Estado” [*der Staatsgeist*]¹⁹³ que podía ser transportado a cada choza más barato que el gas natural.

La censura en cambio, bajo el nuevo edicto¹⁹⁴ del gobierno, podía juzgar las intenciones de los escritores, y por lo tanto, castigar las tendencias políticas sin proporcionar normas objetivas. Esto suprimía “la igualdad de los ciudadanos ante la ley”¹⁹⁵. Marx alegaba que “las leyes basadas en las intenciones no son leyes del estado dictadas por y para los ciudadanos, sino leyes de un partido en contra de otro”¹⁹⁶. Estas leyes nada tenían que ver con el Estado fundado en la razón, eran “leyes terroristas (...), un insulto al honor del ciudadano”, en vez de unir, lo que hacían era escindir y por lo tanto las juzgaba como “leyes reaccionarias”¹⁹⁷. En estas leyes tendenciosas, terroristas, reaccionarias, que consideraba más bien privilegios, la forma legal y el contenido se encontraban en contradicción, eran “de por sí lo contrario de lo que las hace ser leyes”¹⁹⁸.

La censura no era otra cosa que “la crítica monopolizada por el gobierno”¹⁹⁹, pero sin su carácter racional al no ejercerse de forma teórica, sino práctica: convirtiéndose en arma de un sólo partido. Era más bien la negación misma de la crítica pues no era racional, lo que hacía era más bien confundir “los decretos del poder con el lenguaje de la razón”²⁰⁰. Era una medida preventiva pero no una ley pues nacía de la sospecha hacia la libertad.

192 Marx, 1975a, p. 153.

193 *Ibíd.*

194 El Edicto Real correspondía a una nueva instrucción del gobierno de Prusia (del 24 de diciembre de 1841) que de palabra condenaba la censura pero en la práctica la reforzaba. Marx critica el edicto real en su artículo publicado en la *Anekdotia* titulado “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura”.

195 Marx, 1987b, p. 159.

196 *Ibíd.*

197 *Ibíd.*

198 *Ibíd.*, p. 160.

199 Marx, 1987c, p. 198.

200 *Ibíd.*

Marx entendía que la ley es la forma en que la libertad jurídicamente reconocida existe en el Estado. Una norma positiva y general mediante la cual la libertad existe independientemente de la voluntad humana, objetivamente. Así como la ley de prensa consiste en un derecho por ser la existencia positiva de la libertad, la censura, por otra parte, así como la esclavitud, no pueden ser legales aunque se les registre en la forma de leyes: “la ley de censura sólo reviste la forma de una ley”²⁰¹. A diferencia de aquella, la “ley de prensa es una ley real porque es la existencia positiva de la libertad”²⁰².

Una ley preventiva, entonces, es una contradicción pues una ley real no es otra cosa que “la existencia real de la libertad del hombre. (...) las leyes interiores de vida de sus propios actos”²⁰³. Las leyes son impotentes para prevenir los actos de los seres humanos. Solamente cuando éstos dejan de actuar de acuerdo a la ley natural de la libertad, la ley les obliga “como ley del Estado a ser libre”²⁰⁴.

La ley preventiva implica poner un límite a la libertad, sin embargo esto lleva a una contradicción puesto que ese límite requeriría ser tan grande como su objeto, la libertad. Se requeriría de un “límite ilimitado”, de una “limitación ilimitada”²⁰⁵. Pero además, el límite sería puesto por el azar de la arbitrariedad, por un interés particular, no por una necesidad racional. La ley preventiva no encierra ninguna racionalidad, no refleja los intereses del todo. La censura, que considera la libertad como un estado patológico, siendo que es el estado normal, es una medida policíaca mala que no logra lo que se propone. Es una medida arbitraria, una ley puramente formal.

201 *Ibíd.*, p. 200.

202 *Ibíd.*

203 *Ibíd.*, p. 201.

204 *Ibíd.*

205 *Ibíd.*

Consideraba la ley de prensa, en cambio, como un derecho, una existencia de la libertad, y por lo tanto, una ley real. Asimismo, en su artículo sobre los debates acerca la ley que castigaba los robos de leña²⁰⁶, afirmaba que los derechos consuetudinarios de los privilegiados son “la negación de la ley”²⁰⁷, su contenido se encuentra en contradicción con la forma de ésta, la generalidad y la necesidad. Los “derechos” consuetudinarios de los ricos consisten en “las costumbres contra el derecho” (Ibíd., p. 253), es decir, en privilegios. Al igual que la censura, los derechos consuetudinarios de los ricos, los privilegios, son contrarios al concepto del derecho racional.

Marx oponía así, la censura a ley de prensa, la arbitrariedad a la libertad, la ley formal a la ley real, el privilegio al derecho, y acusaba libertinaje cuando se ponía “en el mismo plano ley y arbitrariedad”²⁰⁸. Hacer esto implica, decía, ponerse contra la ley en general, pues, no existe una ley que, excluyendo toda arbitrariedad, tuviera, al mismo tiempo, la necesidad de ser aplicada en cada caso particular según el sentido del legislador. La ley es siempre general. En pocas palabras, lo que hacía la censura era condenar la opinión de los ciudadanos cuando ésta no coincidía con la del gobierno.

En su artículo sobre la libertad de prensa, Marx exponía cómo el representante de la burguesía en la Dieta enmarcaba la libertad de prensa en la libertad industrial. Al igual que Rembrandt, que pintaba a la Virgen con la ropa de una campesina holandesa, “¿por qué nuestro orador no puede pintar la libertad bajo una forma que le es habitual y con la que está familiarizado?” (Ibíd., p. 210). Reconocía que a diferencia de los alemanes -quienes tendían a mantener la libertad como algo puramente imaginativo y sentimental, y de respetar demasiado las ideas, al punto de no realizarlas nunca-, el orador de la burguesía “traducía el

206 “Debates sobre la ley que castiga los robos de leña”. Publicado entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842.

207 Marx, 1987f, p. 254.

208 Marx, 1987c, p. 204.

lenguaje de los dioses al lenguaje de los hombres” (Ibíd.), colocaba el problema de la libertad “en el entrono de la realidad inmediata, áspera y diaria” (ibíd.). No había nada delictivo en que los alemanes asimilaran a la “diosa de la libertad de prensa, de la que nada saben, (...), llamándola libertad industrial o libertad de la propiedad” (Ibíd.).

Pero agregaba que la libertad también consiste en hacer libremente aquello que hacemos. Si esto no fuese así, decía, “no habría entre el castor y el arquitecto más diferencia sino que el castor es un arquitecto con piel de castor y el arquitecto un castor sin ella” (Ibíd., p. 205).²⁰⁹ Este hacer libre implica no convertir una especie de libertad en pauta o norma de las demás.

Si la “forma subordinada de la libertad resulta por sí misma ilegítima cuando se tiene por tal a la forma superior” (Ibíd.), es falso entonces “el corolario consistente en hacer de la forma más baja la pauta de la más baja” (Ibíd.). El orador de la burguesía, al enmarcar la libertad de prensa en la libertad industrial, la convertía en una especie de ésta, lo que equivalía a anularla pues se le exigía que fuese libre, no a su manera, sino a la manera de otra especie de libertad. La libertad industrial, de consciencia, de prensa, etc., son todas diferentes especies de “la libertad por antonomasia” (Ibíd.), siendo, por lo tanto, un error convertir a una de aquellas en pauta del resto.

Para comprender una especie de libertad era necesario “concebirla en su carácter esencial, y no en su aspecto externo” (Ibíd., p. 212). La libertad de prensa traiciona su carácter al rebajarse al nivel de una industria. Si bien el escritor debe poder ganar algo para sostenerse, esto no significa que deba “subsistir y escribir con la finalidad de ganar algo” (Ibíd.).

209 Este pasaje recuerda al ejemplo de la abeja y el maestro albañil. Véase El Capital T. 1 cap. V.

La afirmación anterior es importante porque muestra hasta qué punto Marx analizaba al escritor de acuerdo con el concepto o idea de éste. El escritor sin más es una abstracción, lo que existe es el escritor productor de mercancías, sujeto a la necesidad de producir valor. Marx solamente consideraba el carácter concreto útil del trabajo del escritor, de ahí que afirmara que los escritos de éste eran fines en sí mismo y no medios. No lograba ver aún en el escritor, al productor de mercancías. En cambio, el caso del sastre se le presentaba de otra manera. Le parecía de lo más natural que el sastre produjera trajes por encargo con la finalidad de ganar algo, tratando sus creaciones como simples medios: “ningún sastre a quien encargara un frac francés se me presentaría con una toga romana, por considerar esta prenda más adecuada a las eternas leyes de la belleza” (Ibíd., pp. 212-213). La primera libertad de la prensa radica en no ser una industria, pero, en cuanto tal, no es cuestión de los escritores sino de los impresores y libreros.

La libertad no debía ser concebida en plural como conjunto de libertades, pues es la esencia del ser humano, “un don natural a la luz general de la razón” (Ibíd., p. 191). En ausencia de “la libertad”, “las libertades” son “excepciones a la servidumbre general” (Ibíd., p. 216). Al rechazar una especie de libertad como la de prensa, lo que se hace es rechazar la libertad entera, dando paso al azar y a la arbitrariedad. El problema del que se trataba todo, era un problema general dentro de una esfera en particular: “La libertad es siempre la libertad, ya se imprima en letra de imprenta o se grabe sobre la tierra, o en la conciencia, o en una asamblea política” (Ibíd., p. 218).

Sin embargo, el gobierno y los estamentos que conformaban la Dieta salvaban sus privilegios proscribiendo la libertad general de la naturaleza humana. Sólo reconocían la libertad como privilegio, “como una cualidad puramente individual de ciertas personas y

categorías” (Ibíd.). Afirmaban la permanente minoría de edad de la humanidad y su consecuente necesidad de ser educada para poder rechazar la libertad como una cuestión contradictoria con la esencia humana. Pero la defensa de la minoría de edad y/o de la imperfección humana traía consigo un problema: “Lo imperfecto requiere de la educación. Pero, ¿acaso no es también humana y, por tanto, imperfecta? ¿No requiere también la educación ser educada?” (Ibíd., p. 192). Esta última cita recuerda la tercera tesis sobre Feuerbach:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, (...), olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad”²¹⁰

Hay un elemento en común entre ambos extractos. Cuando se afirmaba que la humanidad requería de ser educada debido a su imperfección, se omitía precisamente quien debía realizar dicha tarea. Era el gobierno mediante la censura, una parte de la sociedad que se ponía así por sobre esta: “en el país de la censura, el Estado carece de libertad de prensa, pero goza de ella un miembro del Estado, el gobierno” (Marx, 1987c, p. 194). El problema correctamente planteado entonces, radicaba, según Marx, en la pregunta de si la libertad de prensa debía ser considerada el privilegio de unos pocos “o el privilegio del espíritu humano. (...) si la falta de derecho de unos debe ser el derecho de otros” (Ibíd.).

210 Marx, [s.a.], pp. 24-25.

El gobierno solamente escuchaba su propia voz, lo que llevaba al pueblo a la superstición política, al descreimiento político “o, volviendo la espalda a la vida del Estado, se convierte en una chusma privada” (Ibíd., p. 206). El pueblo llegaba así a ver la “libertad como algo ilegal y lo legal como lo ajeno a la libertad” (Ibíd.), lo que terminaba matando “el espíritu del Estado” (Ibíd.). En vez de una asociación de seres humanos libres, el Estado quedaba reducido a un grupo de adultos bajo la tutela desde arriba. De acuerdo a esto, el Estado prusiano era “un Estado malo” (Marx, 1987d, p. 235).

2.3. Crítica del Estado existente y el interés particular

En sus artículos sobre la ley que castigaba los robos de leña Marx exponía y denunciaba que la ley rebajaba al Estado al nivel de instrumento del interés particular de los propietarios de bosque. Al convertir al funcionario denunciante -servidor pagado por el propietario de bosque- en el tasador del valor de la leña sustraída, lo convertía en una autoridad del Estado. Esto convertía “a la autoridad del Estado en servidora de los propietarios de bosques” (Marx, 1987f, p. 267).

En particular, acusaba no sólo que se confundía al denunciante y al tasador en la persona del empleado forestal, sino que además, no estando calificado para dicha tarea, se hallaba “a sueldo del propietario del bosque y a su servicio” (Ibíd., p. 261). Era tal la indignación de Marx que llegaba a afirmar que en este caso bien podría haber sido el propietario de bosque quien actuara como denunciante y tasador “ya que, en realidad, se limita a revestir la figura de otro en su empleado” (Ibíd.). El vigilante, servidor del propietario

del bosque, era incapaz de tasar el valor de la leña sustraída porque al hacerlo, lo que hacía era tasar “su propio valor, que es el valor de su propia actividad” (Ibíd., p. 260). En definitiva, el vigilante representaba el interés particular del propietario, porque en la medida que lo hacía, también velaba por su propio interés. El propietario de bosque era quien le pagaba el sueldo. De lo anterior se seguía, afirmaba Marx, que el “interés personificado del propietario del bosque debe ser al mismo tiempo una garantía en contra de sus intereses” (Ibíd. p. 261), cuestión que se mostraba imposible: “El alma mezquina (...) y egoísta del interés sólo ve un punto, aquel en que se atenta contra él” (Ibíd., p. 258).

La ley no protegía por igual al propietario de bosque y al contraventor forestal. En vez de tratar a este último como un miembro de la comunidad y garantizar sus derechos frente a las excesivas pretensiones del propietario de bosque, la ley rechazaba cualquier diferencia entre recoger ramas secas y talar madera verde en cuanto se trataba del interés del transgresor, mientras que reconocía, “en interés del propietario del bosque” (Ibíd., p. 253), la tala de madera verde como una circunstancia agravante. El robo de leña se debía al hambre reinante entre los pobres y la carencia que tenían de techo, sin embargo la misma miseria llegaba a considerarse una circunstancia agravante. La ley juzgaba según dos raseros, solamente tenía la forma de una ley pues su contenido no era un contenido racional, sino que el interés particular del propietario de bosque.

La pena pública que es un derecho del Estado frente al delincuente, implicaba un derecho del delincuente que el Estado debía garantizar en cuanto era el garante del interés general y la realización de la libertad racional. Sin embargo, en vez de convertir los fines individuales en fines generales, el Estado se convertía “en instrumento de los propietarios de bosques, haciendo del interés de éstos el alma que mueve todo el mecanismo” (Ibíd., p. 267).

Marx llegaba incluso a preguntarse “¿por qué no instituir un tribunal a la medida de los medios del propietario del bosque?” (Ibíd., p. 263), lo que hace recordar la pregunta de Pashukanis: “¿Por qué reviste la forma de un poder estatal oficial, o lo que es lo mismo, por qué el aparato de coacción estatal no se constituye como aparato privado de la clase dominante?”²¹¹. Sin embargo, no estaba en condiciones de responder esa pregunta, solamente podía mostrar lo inadecuado y defectuoso que se mostraba el Estado a la luz de su concepto.

En sus artículos acerca de los debates sobre la libertad de prensa en la VI Dieta Renana Marx ya había señalado que se manifestaba claramente el “espíritu estamental específico (...), el interés individual de un estamento particular” (Marx, 1987c, p. 178). Al analizar el discurso del orador del estamento de la burguesía (estamento de las ciudades), oponía el burgués al ciudadano (como si pudiera existir uno sin el otro): “La que ante nosotros desfila es la oposición del burgués, no la del citoyen” (Ibíd., p. 207). Acusaba al orador de asumir que solamente existían los pequeños intereses egoístas “basándose en la certera intuición de que todo aquello por lo que lucha el hombre nace de su interés” (Ibíd., 209). La oposición del burgués, era la “de un defensor de los intereses particulares de su clase social, y no la de un ciudadano, es decir, de un defensor de los intereses generales del Estado”²¹².

La censura era una falsa ley que ponía un límite arbitrario a la libertad, límite que estaba determinado por un interés particular. En cuanto la censura era la crítica monopolizada del gobierno, el problema radicaba en si la libertad de prensa debía “ser el privilegio de algunos o el privilegio del espíritu humano” (Marx, 1987c, p 194). Por su parte, la

211 Pashukanis, 1976, p. 119.

212 Cornú, 1967, p. 238.

ley que castigaba los robos de leña no juzgaba según la misma norma al propietario de bosque y al contraventor forestal.

La Dieta era una “asamblea de estamentos representante de intereses particulares a la que se le encomienda la misión de legislar” (Marx, 1987f, p. 282). En su artículo sobre la representación por estamentos afirmaba la misma idea: “las asambleas provinciales, debido a su composición específica, no son otra cosa más que una asociación de intereses particulares privilegiados para hacer valer sus límites particulares en contra del Estado” (Marx, 2010c, p. 305). ¿Podía esperarse un resultado distinto, es decir, que no representara “un determinado interés especial, considerándolo como un fin en sí?” (Marx, 1987f, p. 282) La conclusión de Marx era negativa. La Dieta no tenía podía ser la auto-representación del pueblo, pues era la representación particular de los privilegios estamentales.

La Dieta se limitaba a cumplir la misión para la cual había sido creada. La representación de los intereses privados de los estamentos, concluía Marx, “se propone y debe necesariamente rebajar el Estado al plano de los pensamientos del interés privado” (Ibíd., pp. 263-264). Para satisfacer su deseo egoísta y material, el interés privado debe “presentarse él mismo en una forma universal”²¹³. Para esto, es capaz de llevar esta consecuencia más allá “hasta erigirse, (...), en regla de la acción estatal” (Marx, 1987f, p. 263). A los ojos de Marx, la Dieta se había encargado de degradar “el poder ejecutivo, las autoridades administrativas, la vida de los acusados, la idea del Estado, el delito mismo y la pena, al convertirlos en medios materiales al servicio del interés privado” (Ibíd., p. 280). Por ejemplo, allí donde el derecho consuetudinario de los pobres, a recoger arándanos y bayas silvestres de los bosques, chocaba con el interés privado, de convertir los frutos silvestres en

213 Mah, 1087, p. 185.

un artículo comercial, triunfaba el interés privado. Se convertía el “derecho consuetudinario de los pobres en un monopolio de los ricos” (Ibíd., 258). El interés privado se considera a tal punto “como el fin supremo y último del universo” (Ibíd., p. 271), que hasta convertía “el delito en una renta” (Ibíd., p. 273). Cuando convertía en criminales a personas inocentes - recolectores de ramas y hojas secas- afirmaba que las cárceles no eran lugares de corrupción. Pero cuando se trataba de garantizarse a sí mismo trabajo gratuito, las cárceles se volvían centros de corrupción y se proponía la conmutación de la pena de prisión por el trabajo en los bosques. Todo esto hacía que Marx afirmara que el interés “no tiene memoria, porque sólo piensa en sí mismo. Lo único que le importa es lo suyo, esto no lo olvida. Pero las contradicciones en que pueda incurrir le tienen sin cuidado, pues nunca incurre en contradicción consigo mismo” (Ibíd., p. 270).

Un poco más de una semana antes de que se publicara el primero de la serie de artículos sobre la ley que castigaba los robos de leña, Marx tuvo que salir al paso del ataque de la Gaceta General de Ausburgo. Ésta acusaba a la Gaceta Renana de propagar ideas comunistas por el hecho de haber señalado que un artículo comunista sobre las casas de vecindad en Berlín podía no carecer de interés. La respuesta de Marx afirmaba que el comunismo no carecía de interés por el hecho de vestir “trapos sucios” (Marx, 1987e, p. 244). Por lo demás era un hecho de la realidad la importancia del problema. Era algo conocido en París, Manchester y Lyon que “la clase que nada posee reclama participar de las riquezas de las clases medias”²¹⁴. Pero además, agregaba que en Alemania los principios comunistas los proclamaban los reaccionarios. Eran ellos quienes hablaban de corporaciones de artesanos, un Estado artesano dentro del Estado. Nadie debía sorprenderse entonces que de esto el

214 Marx ya tiene conocimiento del proletariado aunque no lo nombre de esa forma. Las clases medias se refiere a la Burguesía. Ibíd., p. 245.

artesano moderno concluyera la necesidad del Estado de los artesanos: “Si para el artesano su clase debe ser el Estado y el artesano moderno, (...), sólo entiende y sólo puede entender el Estado como la esfera común a todos sus conciudadanos, ¿cómo puede sintetizar ambos pensamientos más que como el Estado artesanal?” (Ibíd., p. 246) Los reaccionarios eran los que planteaban la organización del interés particular de los artesanos en una corporación, luego se escandalizaban cuando los “artesanos modernos” llevaban la idea de la organización de su interés particular hasta las últimas consecuencias.

El interés privado, en definitiva, considera como perjudicial toda consecuencia que no le acomode a él mismo. Si las consecuencias del derecho no lo favorecen, simplemente considera tal derecho como uno de “consecuencias perjudiciales” (Ibíd., p. 271). En ese caso, siempre encuentra un motivo para justificar la abolición de los fundamentos jurídicos. En cuanto su esencia es inhumana, una esencia extraña y material²¹⁵, no puede legislar humanamente, es decir, de acuerdo a la libertad racional.

A pesar de sostener -en su artículo sobre los robos de leña- que la misión especial de la Dieta era la representación de un interés particular, terminaba el análisis señalando que la Dieta tenía por ley el mandato de salvaguardar el interés de la colectividad y no solamente el interés particular. Siendo el interés particular incompatible con el interés colectivo, la Dieta no debió dudar, ahí donde chocaban los diversos intereses, “en sacrificar la defensa del interés individual a la del interés colectivo” (Ibíd., 283).

La representación de los intereses particulares destruía “las diferencias naturales y espirituales, suplantándolas por la abstracción inmoral, (...), de una determinada materia y de una determinada conciencia, elevada servilmente al trono” (Ibíd.). Las leyes dictadas por los

215 “*ein fremdes materielles Wesen*” (Marx, 1975b, p. 211).

propietarios, por el interés particular, solamente se distinguen por el lugar geográfico y la lengua en que han sido redactadas, y se limitan a resolver los problemas desde una óptica particular y abstracta, en vez de hacerlo “políticamente, es decir, poniéndolo en relación con la razón y la moral de Estado en general” (Ibíd.). En un verdadero Estado no puede haber propiedad de la tierra, ni industria, ni ninguna cosa material, que en cuanto tal pueda negociar con el Estado. En el Estado solamente hay

“fuerzas espirituales y solamente en su forma estatal de resurrección, en su renacimiento político, están autorizadas estas fuerzas naturales a una voz en el Estado. El Estado impregna la totalidad de la naturaleza con nervios espirituales, y en cada aspecto tiene que ser evidente que lo que domina no es la materia, sino la forma, no la naturaleza sin el Estado, sino la naturaleza del Estado, no el objeto no libre sino el ser humano libre”²¹⁶.

De acuerdo a su concepto, el Estado era entendido como la comunidad o asociación de hombres libres en que se realiza la libertad racional. El interés individual se convierte, de acuerdo a esto, en interés general, el ciudadano al obedecer las leyes del Estado obedece a la razón humana. Es, en este sentido, la relación social racional de la humanidad. El Estado, según su concepto, realiza la unidad social al convertir los fines individuales en fines generales, sin embargo, el Estado real, lejos de aquello, se convierte en instrumento del interés particular.

McGovern plantea que la prensa libre era fundamental para Marx porque era considerada como el elemento capaz de mediar entre dos esferas separadas y opuestas.

216 (Marx, 2010c, p. 306).

Según esto, al referirse a la situación de penuria de los viticultores del Mosela, Marx habría considerado la “situación privada” (Privatzustand) -que McGovern interpretaba como “situación económica”- como separada y opuesta a la situación estatal (Staatzustand). La prensa libre, de acuerdo a esto, consistía en el “único elemento capaz de mediar entre intereses privados y burocráticos y de aliviar la situación de los viticultores” (1969, p. 57). La esfera económica y la esfera estatal según la interpretación de McGovern eran los dos factores principales en juego.

Si bien en dicho artículo el gobierno aparecía teniendo su propio interés particular diferente del resto de intereses privados, Marx no comprendía estas dos esferas como separadas fuera del Estado. Con respecto al estado de penuria en la región del Mosela, afirmaba que era necesario distinguir entre el aspecto privado y el aspecto estatal, pero esa distinción no implicaba afirmarlos como dos esferas separadas. Es más, solamente la relación entre ambos aspectos podía explicar la situación total en la que se encontraba la región. Los diferentes intereses privados existían al interior del Estado, no por fuera de éste.

El constante estado de penuria de una parte del país implicaba una contradicción entre la realidad y los principios administrativos, de la misma manera en que el gobierno consideraba el bienestar de una región como la confirmación fáctica de una buena administración. La administración, sin embargo, debido a su naturaleza burocrática, no era capaz de percibir las razones del estado de penuria en la administración, sino que en la naturaleza y en el ciudadano privado. No podía encontrar solución al constante conflicto entre la realidad y los principios de la administración, pues no era ni su tarea oficial, ni era posible abrir una brecha en una relación esencial. En esto consiste, decía Marx, la relación

“burocrática, tanto al interior del cuerpo administrativo mismo como en sus relaciones con el cuerpo administrado” (Marx, 2010c, p. 348).

Por otra parte, el viticultor privado se daba cuenta de que habían en el “Estado una multitud de intereses privados que sufren, y los principios generales de la administración no pueden ser abandonados o modificados por su bien” (Ibíd.). Sin embargo, si se afirmaba que el estado de penuria era de carácter general y que el bienestar general estaba en peligro, el infortunio privado se volvía, en ese sentido, un infortunio para el Estado y su eliminación un deber que el Estado se debía a sí mismo. Pero quienes gobernaban se consideraban en la mejor posición para juzgar sobre el peligro en que se encontraba el bienestar del Estado y se debía asumir que ellos tenían una visión más profunda de la relación entre el todo y las partes que la que tenían las partes por sí mismas. Aunque se tratase de un gran número de individuos, “su descripción de la situación siempre mantiene el carácter de un reclamo privado” (Ibíd.).

La prensa libre, afirmaba Marx, en cuanto es un elemento político pero no burocrático, y al mismo tiempo de naturaleza civil pero sin estar ligado a un interés privado, es capaz de resolver esta dificultad. Es capaz de mediar entre el gobierno y los diferentes intereses privados que existen al interior del Estado. Si la libertad de prensa en cuanto ley es la forma en que la libertad existe en el Estado, independientemente de la voluntad humana, objetivamente, la prensa libre es la realización de esa libertad. Pero eso es así debido a que existe al interior del Estado. ¿Cómo podría ser la prensa libre un elemento político y al mismo tiempo un elemento civil, si la esfera de la sociedad política se encuentra separada de la esfera de la sociedad civil?

De acuerdo al concepto de Estado implícito en los diferentes artículos, el Estado mismo es la realización de la libertad racional, el gran organismo capaz de convertir un fin particular en uno general, donde un ciudadano al obedecer las leyes del Estado obedece a la razón humana. La prensa libre es capaz de realizar la mediación entre el gobierno y los diferentes intereses privados, pero es una mediación al interior del Estado,²¹⁷ no entre esferas separadas. Si se afirma la separación de las esferas y la capacidad de la prensa libre para mediar entre ellas y unir las, se niega al Estado la capacidad que se le había adjudicado en un principio, pero además, se niega al Estado como totalidad y se le reduce a una de sus partes.

Marx no consideraba al Estado como la sociedad política, el gobierno, la Dieta o la administración, éstos son órganos del Estado. El Estado (no alguna de sus partes u órganos), de acuerdo a esto, es la comunidad, la totalidad al interior de la cual existen los diferentes intereses particulares. No hay un “afuera” del Estado desde el punto de vista de los escritos de Marx en 1842. La esencia del Estado es, en este sentido, el vínculo orgánico entre las partes y el todo. El Estado en cuanto totalidad debía ser entendido como el sistema de las relaciones en que cada individuo nacía. No podía haber Estado sin miembros y no podía haber individuos fuera del Estado (Teepie, 1984, p. 25).

Pareciera ser que esto se contradice con lo planteado por Marx en su artículo sobre la representación por estamentos. Como vimos antes, Marx planteaba que en un verdadero Estado no había propiedad de la tierra, ni industria, ni ninguna cosa material, que en cuanto tal pudiera negociar con el Estado. Lo que estaba diciendo no era simplemente que no hay propiedad de la tierra ni industria, sino que, en cuanto tales, es decir, en cuanto intereses

²¹⁷ En la carta de Marx a su padre escrita en 1837 planteaba que: “en la expresión concreta de un mundo de pensamientos vivos como son el derecho, el Estado, la naturaleza, toda la filosofía, es necesario pararse a escuchar atentamente el objeto mismo en su desarrollo, sin empeñarse en insertar en él clasificaciones arbitrarias, sino dejando que la razón misma de la cosa siga su curso contradictorio y encuentre en sí mismo su propia unidad” (Marx, 1987a, p. 7).

privados, no pueden negociar con el Estado. El Estado no es el Estado del interés particular, sino que el Estado de la naturaleza humana, racional, unidad de lo universal y de lo particular.

En su artículo sobre los robos de leña, consideraba la esencia del interés particular como extraña y material, pero porque la esencia del Estado es espiritual. La esencia del interés particular no es extraña porque se encuentra ubicada fuera del Estado, sino porque es una esencia material que en cuanto tal no tiene derecho a una voz en el Estado. Pero, en la medida en que “renace políticamente” o toma “forma de Estado en su resurrección”, llega a estar autorizada a dicha voz²¹⁸. En este sentido es que el Estado impregna “la totalidad de la naturaleza con nervios espirituales” (Marx, 2010c, p. 306).

De acuerdo con el Marx de 1842, el Estado es capaz de convertir a las partes materiales en miembros de un todo espiritual. Según Rubel (1970), al enfatizar el carácter espiritual del Estado y solamente concederle “a la representación política el atributo de una función espiritual” (p. 43), Marx negaba al Estado sublimándolo -y dejaba desarmada a la censura” Lo cierto es, sin embargo, que la insistencia de Marx en el carácter espiritual del Estado no era “una ‘negación’ solapada del Estado, sino, por el contrario, la afirmación de la superioridad del ‘espíritu estatal’ sobre los ‘intereses materiales’, egoístas e, incluso, de una manera general, del ‘espíritu’ sobre la ‘materia’” (Löwy, 2010, p. 56).

Se ha planteado que en el artículo sobre los robos de leña, y en el artículo sobre las condiciones de los viticultores del Mosela Marx manifestaba un avance hacia posiciones “más materialistas”. Cornú ha planteado que el estudio de problemas económicos y sociales llevaron a Marx a comprender la importancia de éstos en la constitución del derecho, de la

218 Marx, 2010c, 306.

sociedad y del Estado. Según esto, en el artículo sobre la ley que castigaba los robos de leña Marx habría señalado que en una sociedad desigual la legislación descansaba sobre tal desigualdad y el derecho era expresión de la organización social. Más adelante, en el artículo sobre los viticultores del Mosela habría profundizado esa idea

“y demostraba en forma más precisa y detallada que había que buscar en la realidad misma, en las circunstancias materiales, las razones que, independientemente de la voluntad particular de los hombres, determinan la estructura y la organización del Estado” (Cornú, 1967, pp. 298-299).

Vranicki llegaba a una conclusión parecida a la de Cornú. Según el marxista yugoslavo se podían identificar ideas nuevas ya en el artículo sobre la ley que castigaba los robos de leña. Marx se habría llegado a convencer de que

“el derecho y las leyes no pueden ser considerados fuera del contexto de las relaciones sociales, de que en la sociedad, el interés privado aparece como fin último y de que el derecho, para adecuarse a su objetivo, debe contribuir a materializar necesariamente ese interés”²¹⁹.

Si bien es posible identificar ideas nuevas en el artículo sobre los robos de leña y en el de los viticultores del Mosela, su concepto de Estado seguía siendo el del Estado racional. En dichos artículos no estaba afirmando que la organización del Estado se encontraba

219 Vranicki, 1977, p. 44.

determinada por las circunstancias materiales. Es verdad que Marx fue tomando conciencia de cómo el Estado se aleja de lo que consideraba sus verdaderos fines cuando entran en escena los intereses particulares, pero no dejaba por ello de apelar permanentemente a la “razón Humana”. Cuando denunciaba que el interés particular del propietario de bosque se convertía en legislador, criticaba que no pudiera superar su egoísmo ni resolver los problemas políticamente, es decir, en relación con la razón y la moral de Estado. Indicaba la existencia de ese interés particular pero no podía explicar la razón de por qué ese interés particular es capaz de rebajar al Estado a ser su instrumento. No encontraba la explicación de esto en las relaciones económicas. De ser así, no habría podido afirmar que el ciudadano debía triunfar sobre el propietario. Más bien, habría tenido que afirmar que el propietario es la realidad del ciudadano.

Cuando en el artículo sobre los productores de vino del Mosela, afirmaba que “al investigar una situación concerniente al Estado uno se ve muy fácilmente tentado a pasar por alto la naturaleza objetiva de las circunstancias y a explicar todo por la voluntad de las personas interesadas”²²⁰, las circunstancias a las que se refería -que determinaban las voluntades de privados y de autoridades individuales-, no eran relaciones económicas: eran la posición específica de la administración en relación a la región del Mosela, el estado general de la prensa diaria y de la opinión pública, y el espíritu político prevaleciente con su sistema.

Además, Marx nunca pensó que el Estado y las leyes pudiesen considerarse fuera del contexto de las “relaciones sociales”. Como ya dijimos, el Estado era entendido como el gran organismo que convierte los fines particulares en fines generales, la relación social humana

220 Marx, 2010d, p. 337

por excelencia. Cuando Cornú enfatizaba que a partir del artículo sobre los robos de leña Marx llegó a comprender la importancia de los hechos económicos y sociales para la constitución del Estado, no quedaba clara la diferencia entre un hecho social y uno económico. Tampoco quedaba claro por qué las relaciones políticas no son relaciones sociales. Si afirmaba la importancia de los hechos económicos y sociales para la constitución del Estado, estaba afirmando con ello que había relaciones sociales y económicas por una parte, y relaciones políticas por otra, es decir, no consideraba a las relaciones políticas como relaciones sociales. Sin embargo, tanto las relaciones económicas como las relaciones políticas existen en la sociedad. ¿Qué son las relaciones sociales sino esas mismas relaciones económicas y políticas?

Vranicki partía de la misma confusión cuando afirmaba que Marx se había convencido de la necesidad de considerar al Estado y las leyes en el contexto de las relaciones sociales. Sin embargo, años más tarde, al analizar la compraventa de la fuerza de trabajo, Marx mostraba que ésta requiere de la forma jurídica concreta del contrato de trabajo para realizarse. Cualquier intercambio mercantil requiere que los poseedores de mercancías sean reconocidos por el Estado como libres e iguales ante la ley. Igualdad y libertad no son más que expresiones idealizadas del intercambio basado en valores de cambio al desarrollarse en relaciones jurídicas y políticas²²¹. Las relaciones jurídicas y políticas no eran entendidas como algo exterior a las relaciones económicas, que es lo que se asume cuando se plantea la idea de “ponerlas en contexto”.²²²

221 Véase Marx, 2005, p. 183.

222 Las relaciones jurídicas y políticas, son las formas concretas necesarias en que se realizan las relaciones económicas: “sintetizamos la unidad de la relación social en el modo de producción capitalista dando el nombre de relaciones económicas a dicha relación social en tanto presenta la forma de una relación entre mercancías y de relaciones jurídicas a la misma relación social en tanto presenta la forma de una relación entre personificaciones” (Iñigo Carrera, 2012, p. 14).

Después de la supresión de la Gaceta Renana, lo primero que hizo Marx fue llevar adelante la crítica de la filosofía del derecho de Hegel -cuestión que había comenzado a considerar al menos desde agosto de 1842.²²³ El mismo Marx afirma en el prólogo de su Contribución a la crítica de la economía política: “La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (Marx, 2003, p. 4). Unas líneas antes indicaba que al hacerse cargo de la redacción de la Gaceta Renana desde octubre de 1842 hasta principios de 1843, había tenido la primera ocasión de

“tener que opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales. Los debates de la Dieta renana acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la tierra, la polémica oficial sobre los campesinos del Mosela, (...), y por último debates sobre el libre comercio y los aranceles proteccionistas, me brindaron una primera ocasión para ocuparme de problemas económicos” (Ibíd., p. 3).

Al finalizar su trabajo de director en la Gaceta Renana estaba lleno de dudas que buscaba resolver mediante la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Estas dudas habían surgido durante el año 42 al tener que opinar sobre los intereses materiales y ocuparse de problemas económicos. No afirmaba que salió de la Gaceta Renana convencido de la necesidad de “poner en el contexto” de las relaciones sociales de producción al Estado y las leyes, o de que las circunstancias materiales determinaban la estructura y la organización del

223 Véase la carta a Oppenheim con fecha 25 de agosto de 1842.

Estado.²²⁴ Ahora bien, es el mismo Marx quien enseña a no juzgar un “individuo de acuerdo a lo que éste cree ser” (Ibíd., p. 5), en ese sentido, es necesario afirmar algo más.

En enero de 1843 todavía consideraba a la prensa libre como el reino donde gobernantes y gobernados pueden criticar sus principios y demandas en una relación de igualdad, como ciudadanos del Estado. No como individuos sino que como “exponentes de la razón” (Marx, 2010d, p. 349). Esto no era ponerse en el contexto de las relaciones sociales de producción, menos comprender su importancia en la constitución del Estado. De ser así, la crítica de los principios y demandas en la prensa libre, entre gobernantes y gobernados, no podría haber sido considerada como realizada por exponentes de la razón sino que por personificadores de mercancías, representantes de sus intereses de clase. Más que poner en contexto, era abstraerse de tal contexto.

Se podría sugerir que el lenguaje que Marx utilizaba en la respuesta a Von Schaper²²⁵ se debía a la necesidad de eludir a la censura, y que Marx habría estado luchando con “alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo” (Marx, 1987o, p. 691). Sin embargo, en la carta a Ruge que acabamos de citar, reconocía que la prohibición de la Gaceta Renana no lo tomaba por sorpresa, y se mostraba consciente de que el artículo en que respondía a von Schaper era una de las causas especiales de la prohibición de la gaceta. Afirmaba que en dicho artículo “se censura duramente a varios altos nombres de estado” (Ibíd.), lo que no parece consistir en dar alfilerazos.

224 Los cuadernos de lectura de los años 1842 y 1843 no contienen extractos de lectura de obras económicas sino que de estudios históricos y/o políticos. Si se hubiese convencido de lo anterior habría tenido que actuar en consecuencia, y, por lo tanto, efectivamente considerar el Estado “en el contexto de las relaciones sociales de producción”. Para ello habría tenido que estudiar tales relaciones, pero no encontramos esos estudios en sus cuadernos de lectura. Recién a principios de 1844 encontramos extractos de estudios de economía en sus cuadernos.

225 Artículo sobre los viticultores de la región del Mosela.

El problema que se le fue presentando a Marx durante el año 1842 era que el concepto Estado, el gran organismo que convierte los fines individuales y los fines generales, se contradecía con el actuar del Estado real. Existía una gran brecha entre el concepto de Estado y el Estado existente. Marx descubría una y otra vez que cuando entra en escena el interés privado, la esencia universal del Estado, su racionalidad, es puesta en cuestión. Esto llegó a ser uno de los temas comunes de sus artículos: “la usurpación de la universalidad racional por la particularidad irracional era el leitmotiv del periodismo de Marx a principios de la década de 1840” (Mah, 1987, p. 184). El Estado se rebaja a la arbitrariedad del interés particular, cuya esencia es exterior. De acuerdo con Miliband, “Marx se verá cada vez más empujado a destacar las presiones exteriores sobre las acciones estatales” (Miliband, 1969, p. 51).

Su método le permitía mostrar las inconsistencias existentes entre la realidad y su esencia racional. Podía señalar la contradicción entre el concepto de Estado y el comportamiento efectivo de éste, e incluso señalar a la prensa libre como el espíritu del Estado, el vínculo expresivo entre los diferentes intereses particulares, el Estado y el mundo. Mediando entre dichos intereses la prensa podía eliminar la brecha entre la realidad y su esencia racional. La prensa era capaz de convertir la situación particular de la región del Mosela en un “objeto de atención general y de comprensión general de parte de la patria”²²⁶. En este sentido la prensa libre como solución al enfrentamiento entre los diferentes intereses particulares y el gobierno (o la administración) era coherente respecto de su crítica. Sin embargo, resultó ser sumamente defectuosa. Esta solución fue planteada por Marx en el artículo ya mencionado sobre los viticultores del Mosela, el mismo que, como ya dijimos, fue una de las causas especiales de la supresión de la Gaceta Renana. La prensa quedaba de

226 Marx, 2010d, p. 349.

esa forma reducida a la impotencia como solución, y la crítica se mostraba incapaz de cambiar las relaciones políticas reales.

El principal problema del método utilizado por Marx era que se limitaba a mostrar la inconsistencia entre el concepto y la realidad, es decir, entre la esencia y la existencia, y cómo se manifestaba. Sin embargo, no podía explicar por qué razón se daba tal inconsistencia. Como ha señalado Teeple (1984), Marx podía responder cómo difería la existencia con respecto de su esencia, pero no por qué.

Cuando afirmaba que al estudiar problemas referentes al Estado se veía tentado a explicar todo por la voluntad de quienes estaban involucrados, no lo hacía simplemente como una cuestión retórica. Estaba buscando responder por qué las autoridades del Estado actuaban de la forma que lo hacían.

El Estado a través de sus órganos no convertía los intereses individuales en intereses generales. Al contrario, los órganos del Estado, como el gobierno o la dieta provincial, lo que hacen es rebajarlo a instrumento de intereses materiales particulares. No sólo existía una inconsistencia entre el concepto de Estado y el Estado existente. Éste, mediante sus órganos, hacía lo contrario de lo que su esencia indicaba. No se trataba solamente de una “diferencia” entre esencia y existencia. La relación social racional en que supuestamente se realizaba la unidad de los diferentes individuos al transformarlos en partes del todo, y cuya esencia era universal, actuaba arbitrariamente como instrumento de ciertos intereses particulares. No es que el concepto difería o no se correspondía propiamente con la realidad, sino que derechamente expresaba una idea contraria a la realidad efectiva.

Durante el año 1842 Marx fue también tomando consciencia de los problemas de su método. En su artículo en torno al proyecto de ley de divorcio publicado el 15 de noviembre

de 1842, citaba a Hegel: “en sí, en cuanto al concepto, el matrimonio es indisoluble, pero solamente en sí, es decir, en cuanto a su concepto” (Marx, 1987g, p. 290). Inmediatamente después agregaba críticamente que la afirmación de la indisolubilidad de cualquier relación ética en cuanto a su concepto no planteaba nada específico de dicha relación, y, además, que si se partía asumiendo la verdad de su concepto, era “fácil” concluir la indisolubilidad de la relación ética. Sin embargo, además de esta crítica a Hegel, agregaba que “ninguna existencia ética corresponde o tiene que [müssen], al menos, corresponder a su esencia” (Ibíd.).²²⁷ Cuando afirmaba que ninguna existencia ética corresponde o tiene que corresponder con su esencia, no le quedaba más que afirmar que toda existencia ética es siempre una existencia mala, o negar la esencia en cuanto tal. La confrontación de la existencia con su esencia no tenía cómo explicar que la primera no se correspondiera o tuviera que corresponderse con la segunda. La crítica podía mostrar donde estaba puesto su límite pero no explicarlo.

En este sentido, y considerando que la crítica era impotente para cambiar la realidad, resulta correcto afirmar que una de las dudas que fueron surgiendo en Marx tenía que ver con la relación entre esencia y existencia y con el rol de la crítica como método de análisis y de cambio de las relaciones políticas (Teepie, 1984). Consecuentemente con esto, las dudas no se referían solamente a cuestiones de método, sino que también a la relación entre la esencia racional del Estado y su existencia real. La posibilidad de hacerlas coincidir era por lo menos problemática si la existencia ética no se corresponde o no tiene que corresponder con

²²⁷ Hegel planteaba que el matrimonio era indisoluble en sí, pero también afirmaba que tenía “*en sí (an sich) la posibilidad de la disolución*” (Hegel, 2000, p. 236). Esta posibilidad en Hegel, no estaba dada porque la existencia ética no correspondiera a su concepto o esencia, sino que el matrimonio en sí, contenía dicha posibilidad. Marx no estaba afirmando que las relaciones éticas contenían en sí la posibilidad de su disolución, afirmaba que la existencia ética no se correspondía ni tenía que corresponder con su esencia o concepto.

su esencia. De esta forma, la relación entre los intereses individuales y el interés general que supuestamente garantizaba el Estado, de acuerdo a su concepto, quedaba puesta en duda. Esto significaba cuestionar la racionalidad del Estado fundada en la unidad de lo universal y lo particular.

Marx va a realizar su crítica de la filosofía del derecho de Hegel con la intención de resolver aquellas dudas. Para Hegel el Estado era “lo racional en sí (an sich) y para sí” (Hegel, 2000, p. 302), y la racionalidad consistía “en la unidad de la universalidad y de la individualidad que se compenetran” (Ibíd., p. 303). No debe sorprendernos entonces que Marx volviera nuevamente a Hegel para resolver los problemas que se le presentaban.

CAPÍTULO 3: El Estado moderno

3.1. Introducción

En el capítulo anterior, mediante el análisis y la exposición de los contenidos de los trabajos de Marx escritos durante 1842 y principios de 1843, mostrábamos que el Estado, en cuanto Estado racional, era considerado por Marx como la relación social general propiamente humana, es decir, como su ser genérico. Sin embargo, dicha consideración se contradecía con la realidad efectiva. El problema era que el Estado no era esa relación social general, en vez de realizar la identidad entre las partes y el todo, se volvía juguete de intereses particulares. No se trataba, sin embargo, de salvaguardar la universalidad del Estado del asalto de intereses particulares, sino que de responder por qué ocurría aquello. Cuando Marx afirmaba encontrarse ante la tentación de explicar todo a partir de la voluntad de los individuos involucrados en la acción, lo que hacía era plantear que el problema no se reducía a la mera voluntad, había que buscar la razón del actuar particular de tales voluntades.

El trabajo de Marx que vamos a revisar, “La Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, avanza en dicha respuesta.

El estatuto político y/o filosófico de este trabajo, al igual que los artículos periodísticos del 42, ha sido ampliamente discutido. Sin embargo, como hemos argumentado antes, cuando se busca determinar los escritos de Marx bajo las categorías de materialistas o idealistas, o desde un punto de vista político, como trabajos de una demócrata o un

comunista, se corre el peligro de perder de vista la especificidad de los textos (Teeple, 1984) escondiendo el problema en nombres desligados de los asuntos reales, y por lo tanto, en posiciones políticas abstractas.

Dicho estatuto, sin embargo, no ha sido lo único en discusión. En cuanto son escritos dedicados a temas políticos, el problema de la existencia o no de una teoría del Estado en Marx ha resultado fundamental. Se ha dado respuesta al problema, en algunos casos, comenzando por la crítica de Marx a Hegel para argumentar incluso, que el joven Marx tenía ya una teoría del Estado bastante desarrollada (Colletti, 1975).

En su introducción a los primeros escritos de Marx, Colletti afirmaba que la contribución decisiva del pensamiento de Marx, respecto de la teoría del Estado, radica en “su explicación de la base económica para el surgimiento del Estado y (consecuentemente) de las condiciones económicas necesarias para su liquidación. Y esto obviamente sobrepasa los límites de la teoría política estricta”²²⁸. Agregaba, además, que para la época en que Marx realizó la crítica de Hegel (1843) ya tenía una teoría del Estado bastante madura, una clara afirmación de la dependencia del Estado con respecto a la sociedad, un análisis crítico del parlamentarismo y una teoría de la delegación popular. A tal punto habría estado desarrollada la teoría política, que “el marxismo maduro tendría relativamente poco que agregar a esto”²²⁹. En este sentido, Colletti reducía los planteamientos de Marx sobre el Estado, aquellos que se encontraban dentro de los límites de la ‘teoría política estricta’, a los “principios rousseauianos de la crítica del Estado representativo, a la democracia directa y a la desaparición del Estado” (Sánchez Vásquez, 2007, p. 31).

228 Colletti, 1975, p. 46.

229 *Ibíd.*

Para Hobsbawm, la “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel” marca el comienzo del pensamiento de Marx sobre el Estado, “parte de la tentativa de hacer balance de la teoría hegeliana” (1980, p. 145). A diferencia del italiano, no ve en la crítica a Hegel una teoría madura del Estado, aunque al igual que aquél, considera que el pensamiento de Marx era cercano al de Rousseau. Hobsbawm veía en Marx un demócrata por entonces, no un comunista. Su crítica apuntaba fundamentalmente a demostrar que “el Estado es sólo un aspecto de la sociedad civil” (Ibíd.). Más que aspecto, como veremos, la sociedad civil era el contenido del Estado, el Estado su forma abstracta.

La crítica anticipaba ciertas ideas posteriores de Marx: “la identificación del Estado con una forma específica de relación de producción (la ‘propiedad privada’), (...), conjuntamente con la de la ‘sociedad civil’, cuando la democracia ponga fin a la separación entre Estado y pueblo, al conflicto entre interés privado e interés público” (Ibíd., p. 146). El mayor interés de la crítica, radica sin embargo, en ser “la primera y la única ocasión en la que el análisis marxiano opera sistemáticamente en términos de formas constitucionales, problemas de la representatividad, etc” (Ibíd.). La conclusión de la crítica, según el historiador, era que las formas constitucionales son secundarias con respecto al contenido social, y que la democracia se reducía a una formalidad en el Estado.

Además, la “Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel” entregaba nuevos elementos para la discusión metodológica. Galvano Della Volpe, de quien Colletti era discípulo, caracterizaba a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel como el trabajo más importante de Marx entre sus escritos de juventud dedicados a cuestiones metodológicas: “El más importante, porque contiene las premisas más generales de un nuevo método filosófico” (1969, p. 124). En este sentido se expresaba también Cerroni al afirmar que la crítica había permitido el reconocimiento de dos elementos metodológicos del pensamiento de Marx: la

crítica del apriorismo y la tesis de la mediación de lo particular y lo sensible como fundamento de una ciencia positiva de la sociedad. Es posible encontrar en este trabajo, “el esquema crítico y reconstructivo general del pensamiento de Marx, que permanece, substancialmente incambiado y que constituye el parámetro metodológico fundamental de su perspectiva teórica” (1969, p. 18).

Por otra parte, Sánchez Vázquez enfatizaba la importancia de la filosofía de Feuerbach para Marx al enfrentarse a la filosofía política de Hegel: “Aplicando el método de Feuerbach, Marx denuncia la mistificación hegeliana en virtud de la cual la verdadera realidad se convierte en una determinación de la Idea” (1968, p. 7). Al igual que Della Volpe y Cerroni, afirmaba la importancia central que tienen las cuestiones metodológicas en la crítica, pero difiere de ellos pues no considera que el método empleado por Marx en dicho texto haya permanecido sin cambios substanciales en sus obras posteriores, o consistiera en las premisas generales de un nuevo método filosófico. Lo central de este trabajo radicaría en “la crítica de la mistificación hegeliana tanto en el plano del idealismo en general como en el de la concepción del Estado” (Ibíd.), crítica realizada “pertrechado con el método de Feuerbach” (Ibíd., p. 6), y en la que aún es posible encontrar “resonancias idealistas en su concepción del Estado verdadero o verdadera democracia, como esfera de la razón y de lo universal” (Ibíd., p. 8).

A continuación, mediante la exposición crítica de los contenidos de este trabajo, buscamos responder la pregunta con la que terminamos el capítulo anterior: ¿Por qué razón la relación social racional humana actúa como su contrario, por qué el Estado se volvía instrumento de los intereses particulares? Comenzaremos mostrando la mistificación que acusaba Marx respecto del pensamiento de Hegel. Para ello nos referiremos brevemente sobre las cuestiones metodológicas que Marx criticaba. Luego, nos concentraremos en la

descripción hegeliana del Estado moderno, la burocracia y el poder legislativo. Enfatizaremos la comparación que hacía Marx respecto del Estado moderno y la organización política de la “edad media”, elemento clave a la hora de poder responder la pregunta que nos hacemos. Finalmente nos concentraremos en la superación de la contradicción entre el interés general y los intereses particulares, la separación entre Estado y sociedad civil, como se plantea en “La Crítica”.

3.2. La inversión de sujeto y predicado o el Estado de la lógica

El grueso de los autores considera que en La Crítica, y los trabajos escritos durante el año 1843 y principios de 1844, Marx pone “en su verdadero plano las relaciones entre el estado y la sociedad civil, o entre la vida espiritual y la vida material de la sociedad” (Della volpe, 1969, 124). En este trabajo, Marx concentraba su atención principalmente en la soberanía, y en la relación entre sociedad civil y Estado. Sobre la base de la filosofía de Feuerbach, a quien reprochaba por darle demasiada importancia a la naturaleza y poca a la política, acusaba a Hegel de subjetivar la idea, y convertir a los sujetos reales en momentos objetivos irreales de ésta: “la verdadera realidad se convierte en una determinación de la Idea” (Sánchez Vázquez, 1968, p. 7).

Se ha enfatizado, especialmente, la importancia de los comentarios críticos de Marx al método de Hegel. Sin embargo, como hace notar Teeple (1984), aunque parece ser que Marx se ocupaba fundamentalmente del idealismo de Hegel, de la inversión de sujeto y predicado, su fijación en el método se debía a que tanto “el problema de la mediación, compensación y resolución del antagonismo entre intereses particulares e interés general” (Cerroni, 1969, p. 19), se realizaban mediante la lógica idealista de Hegel. En este sentido, la crítica del método

debe entenderse como un medio para la crítica de la representación hegeliana de las relaciones del cuerpo político.

Para Hegel el Estado se escindía en la familia y la sociedad civil. La relación real se encontraba invertida pues familia y sociedad civil son las premisas verdaderas del Estado, “los factores activos” (Marx, 1987h, p. 322). En vez de ser consideradas como tales, familia y sociedad civil se presentaban como esferas conceptuales del Estado, como las esferas de su finitud. La idea real, el espíritu en cuanto infinito, actuaba de tal manera que se escindía en esferas finitas (familia y sociedad civil) para llegar a ser, partiendo de su idealidad, el espíritu infinito real para sí. A pesar de que familia y sociedad civil eran las que se convertían en Estado, para Hegel, en cambio, eran

“el producto de la idea real; no es el curso de vida de la familia y la sociedad civil el que las une para formar el Estado, sino, por el contrario, el curso de vida de la idea el que por sí mismo conduce a este resultado; familia y sociedad civil son, además, la finitud de esta idea” (Ibíd.).

Hegel, planteaba Marx, no se refería a relaciones reales, sino que a la relación entre las esferas del derecho privado y del bien privado (familia y sociedad civil respectivamente) con el Estado, “una relación esencial entre estas esferas mismas” (Ibíd., p. 320). El Estado político, que no puede existir sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil, pues son sus condiciones de existencia, quedaba convertido en la finitud propia de la familia y la sociedad civil. Para alcanzar su fin, asignaba el material de su finitud (los individuos en cuanto masa) a la familia y a la sociedad civil. La composición del Estado, los individuos en cuanto masa, eran presentados por Hegel como producto de la idea, siendo, al

contrario, que “el Estado brota de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil” (Ibíd., p. 323). La condición pasaba a ser lo condicionado.

La inversión de lo subjetivo en lo objetivo y viceversa tenía como resultado el que se tomara de manera acrítica una existencia empírica particular como la existencia de la idea. Hegel tomaba la realidad empírica tal cual era y “la calificaba de racional” (Leopold, 2007, pp. 48-49), pero la razón no radicaba en el hecho empírico como tal, más bien el hecho empírico era racional en cuanto adquiría un significado distinto del que él mismo tenía. El hecho empírico se volvía fenómeno aunque la idea no tenía otro contenido más que aquél. La contribución filosófica de Hegel terminaba radicando en que convertía “estos hechos empíricos en la realización de la libertad” (Fine, 2001, 61). Cuando Hegel afirmaba, por ejemplo, que los diferentes lados del Estado eran sus diferentes poderes, no hacía más que afirmar una verdad empírica, no una verdad política.

Más aún, el fin de la idea no iba más allá de ser un fin lógico: “llegar a ser... el espíritu real infinito para sí” (Marx, 1987h, p. 323). Esta transformación de la idea en sujeto era considerada por Marx como característica del pensamiento de Hegel (Tucker, 1961). Al comentar el parágrafo 262, agregaba que contenía “todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general” (Marx, 1987h, p. 323). El tránsito de la familia y la sociedad civil hacia el Estado político no se realizaba en virtud de su propia esencia o de la esencia del Estado, sino que lo hacía en función de la relación puramente lógica entre libertad y necesidad. Para Marx esto era “exactamente el mismo tránsito que se opera en el campo de la lógica y que va de la esfera de la esencia a la esfera del concepto” (Ibíd., p. 324). En este sentido, el “desarrollo lógico de la familia y de la sociedad civil para convertirse en el Estado es, (...), pura apariencia” (Ibíd.). La transición efectiva de lo particular a lo general no era tratada como se desarrolla realmente, sino que como una transición que parte

desde el reino de lo abstracto y luego desciende al mundo real. En Hegel, de acuerdo con Marx, la idea siempre era convertida en sujeto, y el sujeto real en predicado, Hegel invertía “la relación entre sujeto y predicado” (Fine, 1984, 69).

No había tampoco, según Marx, un desarrollo de la idea de la constitución política, más bien había un desarrollo de la idea en el cual se buscaba clasificar a la constitución política “como un eslabón en el proceso de vida de la idea” (Marx, 1987h, p. 328). No era el pensamiento el que se desarrollaba a partir del objeto en cuestión, sino que se desarrollaba este último “partiendo de un pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera de la lógica”²³⁰ (Ibíd.). Retomando el ejemplo anterior, los diferentes poderes del Estado se encontraban determinados por la naturaleza del concepto, lo general brotaba de manera necesaria, pero no de la ‘naturaleza’ de los diferentes poderes, sino que de la ‘naturaleza del concepto’, una naturaleza extraña.

En la exposición de Hegel el fin del Estado y sus poderes se representaban separadamente como modos de existencia de la idea. El contenido concreto aparecía como una determinación formal, y la determinación formal como el contenido concreto. La esencia de las determinaciones del Estado se podían considerar como determinaciones lógico-metafísicas. No se trataba de probar el Estado usando la lógica, más bien era el Estado el que se usaba para poner a prueba la lógica: “El elemento filosófico, aquí, no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica” (Ibíd., p. 331). Las determinaciones concretas eran tratadas como cosas accesorias que permitían al Estado encontrar su sentido lógico. Dejando de lado tales determinaciones, quedaba simplemente un capítulo de la lógica. La racionalidad de la constitución consistía en que sus momentos podían ser reducidos a momentos lógicos

230 Della Volpe establecía un paralelo con Galileo (véase, 1960, pp. 126-127).

abstractos. Era el Estado real el que debía ajustarse a un pensamiento ya establecido, en vez de ajustar el pensamiento al Estado realmente existente.

Esta manera de concebir los asuntos y actividades del Estado como actividades abstractas, permitía a Hegel contraponer, a dichos asuntos y actividades, la individualidad particular. Sin embargo, alegaba Marx, pasaba por alto que dicha individualidad era una individualidad humana, y que los asuntos del Estado, eran asuntos y actividades humanas. Dejaba de lado que la esencia de la personalidad particular reside en su cualidad social, es decir, que los asuntos y actividades del Estado son “modos de existir y actuar de las cualidades sociales del hombre” (Ibíd., p. 335). Por lo tanto, en cuanto exponentes de los asuntos del Estado, perdía de vista que los seres humanos deben ser considerados “en cuanto a su cualidad social, y no en cuanto a su cualidad privada” (Ibíd.).

En pocas palabras, de acuerdo con Marx, en la exposición de Hegel el Estado se subjetivaba místicamente pues no partía su desarrollo de los sujetos reales como las bases del Estado. En vez de partir del sujeto real y pasar luego a considerar su objetivación, Hegel sustantivaba los predicados, separándolos de su sustantividad real. El sujeto real aparecía como resultado: “Lo que se convierte, por tanto, en sujeto real es la sustancia mística, y el sujeto real aparece aquí como algo aparte, como un momento de la sustancia mística” (Ibíd., p. 337). Esto era precisamente lo que ocurría con la soberanía. En cuanto esencia del Estado, era primero considerada como una esencia independiente, objetivada. Pero luego, se volvía sujeto nuevamente, y se presentaba como una “autoincorporación de la soberanía mientras que la soberanía no es otra cosa que el espíritu objetivado de los sujetos del Estado” (Ibíd.).

3.3. La separación entre sociedad civil y Estado político

Marx consideraba que Hegel tenía razón al afirmar que el Estado político era la constitución. En la medida en que el contenido material del Estado se encuentra fuera de la constitución, ese contenido material “no es el Estado político” (Ibíd., p. 344). En este sentido, el Estado político no era lo que Marx entendía en sus escritos de 1842 como Estado, no era el todo sino una parte. Observaba que el contenido del derecho y del Estado era en todas partes el mismo, que la república política en América del norte era, al igual que la monarquía en Prusia, una forma del Estado político abstracto. Esto no podía explicarse partiendo del derecho y del Estado pues el contenido de éstos se encontraba fuera de las constituciones políticas.

El contenido del Estado debía buscarse en la existencia privada de las esferas particulares, en la sociedad civil. En una carta a Ruge, escrita en Colonia en mayo de 1843, planteaba que “el sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres” (Marx, 1987i, p. 450) conduciría a “una ruptura dentro de la actual sociedad” (Ibíd.). Es decir, el contenido de la ruptura, de la revolución, había que buscarlo en el desarrollo del sistema del lucro, del comercio, la propiedad y la explotación.

La constitución política solamente puede existir donde las esferas privadas cobran una existencia independiente, donde el comercio y la propiedad de la tierra son libres. La “abstracción del Estado político es un producto moderno” (Marx, 1987h, p. 345), pues la abstracción de la vida real es un producto moderno también. La separación entre Estado político y sociedad civil, que caracteriza el mundo moderno, es un hecho “sin precedente histórico” (Leopold, 2007, p. 63).

De acuerdo con Marx, la naturaleza privada de las esferas particulares coincide con la naturaleza abstracta del Estado político, y la existencia separada del Estado político respecto de las esferas privadas, es la afirmación de la existencia enajenada de tales esferas. La esfera política es la única esfera del Estado en el Estado político, la única esfera en que contenido y forma son un contenido genérico, pero de tal modo que, al enfrentarse a otras esferas, también se vuelve su contenido uno formal y particular. En cuanto la existencia abstracta del Estado es la afirmación de la enajenación de las esferas no políticas, de la vida terrenal del pueblo, la monarquía “es la expresión acabada de esta enajenación” (Marx, 1987h, p. 345), y la república la “negación de la misma dentro de su propia esfera” (Ibíd.), dentro de la esfera política.

Marx consideraba las formas de gobierno en relación con el problema mismo de la enajenación. La monarquía era considerada como la expresión acabada de la enajenación en cuanto la llevaba a sus últimas consecuencias al presentar la unidad del Estado en el monarca. La república, en cuanto no rebasaba los límites de la “esfera política”, de la constitución política que no era el contenido material de la sociedad, era la negación política de la enajenación y por lo tanto destinada a quedar encerrada como tal negación solamente en términos formales. A diferencia de lo que dice Bobbio (1987), sí encontramos el problema de las formas de gobierno, sin embargo, no se les considera simplemente en función de las mejores y peores formas de organizar un Estado. Esa sería una consideración abstracta que no parte del contenido efectivo del Estado. Las formas de gobierno no pueden entenderse si se les estudia de manera independiente de su contenido material.

En la Edad Media, en cuanto existían corporaciones, patrimonios feudales, siervos de la gleba, la propiedad, el comercio, la sociedad y el ser humanos eran políticos. Las “esferas privadas” tenían un carácter político, “el contenido material del Estado lo establece su forma”

(Marx, 1987h, p. 345). La constitución política era la constitución de la propiedad privada sólo porque la constitución de la propiedad privada era la constitución política. Es decir, existía una identidad entre la vida del pueblo y la del Estado. Por esto Marx llamaba a la Edad Media “la democracia de la carencia de libertad, la enajenación llevada a cabo” (Ibíd.).

En Grecia, la república era la incumbencia privada efectiva de los ciudadanos, su contenido real, y el ser humano privado era un esclavo. El Estado político propiamente era el único y verdadero contenido de la vida y voluntad de los ciudadanos. En el caso del despotismo asiático, el Estado político no era otra cosa que la arbitrariedad privada de un individuo particular. El Estado político, como el Estado material, era un esclavo.

Ni en Grecia, ni en la edad media, existía una constitución política diferente del Estado material o “del restante contenido de la vida del pueblo” (Ibíd.). La diferencia entre el Estado moderno y aquellos Estados “de la unidad sustancial entre Estado y pueblo” (Ibíd., p. 346) residía, en este sentido, en que la constitución política, en el primero, se había desarrollado como una existencia particular junto a la vida real del pueblo, “en que el Estado político se haya convertido en la constitución del resto del Estado” (Ibíd.).

La separación entre sociedad civil y Estado político, de la que partía Hegel y que describía como una antítesis entre dos esferas diferentes, es una separación, afirmaba Marx, que existe realmente en el Estado moderno. El error de Hegel no consistía en su descripción, sino que la desarrollaba como una verdad racional absoluta (como la esencia de todo Estado) en vez de presentarla como una relación propia de la modernidad. El Estado en su forma moderna aparecía como ‘El Estado Racional’, como la relación social general propiamente humana, siendo al contrario, que el Estado moderno no era más que ‘la afirmación política de dicha relación enajenada’. Se puede plantear, aunque Marx no lo afirmó explícitamente, que

en cuanto afirmación de la enajenación de las esferas no políticas, era la representación política de dicha enajenación.

La separación entre “estamentos civiles” y “estamentos políticos” corresponde a la relación moderna entre Estado político y sociedad civil. Esta separación implica que la significación política de los estamentos privados (o modernos) es distinta de la que tenían en la “edad media”. Los “estamentos privados” adquieren una significación política en cuanto tales (como estamentos privados), en la “edad media” en cambio, la totalidad de la existencia de los estamentos era política, “los estamentos eran el Estado” (Ibíd.). No se convertían en “político-constituyentes porque tomaran parte en la legislación, sino que tomaban parte en la legislación porque eran elementos político-constituyentes” (Ibíd., p. 385).

Para adquirir significación política, la sociedad civil debía abstraerse de sí misma en cuanto estamento privado y hacer valer una parte de su esencia opuesta a su existencia civil real. Esta ‘ley general’ de la separación entre sociedad civil y Estado, agregaba Marx, se manifiesta en la existencia del individuo moderno. El individuo, el ciudadano real, se desdobra en miembro de la organización burocrática, del Estado, y en miembro de la sociedad civil. Al igual que la sociedad civil (el estamento privado), que debía abstraerse de sí misma para adquirir significación política, “el individuo se ve obligado a salir de su realidad civil, a hacer abstracción de ella, a retirarse en su individualidad de toda esta organización” (Ibíd., p. 389). Pero el individuo no sólo vive una doble existencia, sino que su existencia como miembro del Estado político es una existencia puramente individual ya que se sitúa fuera de su existencia común. El desdoblamiento de la sociedad civil y del Estado, es también, afirmaba Marx, el desdoblamiento del ciudadano del Estado con respecto a la sociedad civil.

El atomismo en que se hunde la sociedad civil en su acto político, de acuerdo con Marx, “se deriva necesariamente del hecho de que la comunidad, (...), es la sociedad civil

separada del Estado, es decir, de que el Estado político es una abstracción de ella” (Ibíd., p. 391). La transformación de los estamentos políticos en estamentos civiles era considerada por Marx como un progreso de la historia. Al igual que los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, esta transformación permite que los diferentes miembros del pueblo sean iguales en el cielo político y desiguales en la existencia terrenal de la sociedad civil.

Todas las contradicciones características de Hegel se encontraban contenidas en el desarrollo de la significación política de la sociedad civil. Primero, comenzaba suponiendo la relación moderna de la separación entre sociedad civil y Estado político. Presentaba por todas partes el conflicto entre una y otro. En segundo lugar, contraponía la sociedad civil, en cuanto “estamento civil”, al Estado político. En tercer lugar, caracterizaba el elemento estamental del poder legislativo como el “mero formalismo político de la sociedad civil” (Marx, 2010f, 73). La relación era descrita por Hegel como una relación en que la sociedad civil se refleja en el Estado.

A pesar de lo anterior, Hegel no aceptaba que la auto-constitución del elemento legislativo se realizara, ni como una pura “masa indiferenciada, ni como una multitud disuelta en sus átomos” (Ibíd., p. 74). Es decir, comenzaba por la separación de la sociedad civil y el Estado político, sin embargo, no quería que existiese ninguna separación entre la vida civil y la vida política. Por lo tanto, no le quedaba más que olvidar que la relación que ya había establecido entre sociedad civil y Estado político era una relación en que la primera se reflejaba en el segundo. Luego, afirmaba el carácter político de los estamentos sólo en términos del poder legislativo, es decir, mostraba su actividad como la prueba de su separación. Hegel

hace del elemento estamental la expresión de la separación; pero al mismo tiempo lo supone como representante de una identidad que no está ahí. Hegel es consciente de la separación de la sociedad civil y el Estado político, pero quiere que la unidad del Estado se exprese al interior del Estado, y que esto se consiga, de hecho, a través de los estamentos de la sociedad civil, en cuanto tales, formando también el elemento estamental de la sociedad legislativa” (Ibíd.).

3.4. El trabajo privado y el “estamento del trabajo directo” como base de la vida civil separada de la vida política

La transformación llevada a la cima por la revolución Francesa, relegaba las diferencias de la sociedad civil al ámbito puramente privado, de manera que no afectaban la vida política. En la modernidad, “el mundo del trabajo y las necesidades materiales es liberado del enredo con intereses comunes” (Leopold, 2007, p. 63). En el seno de la sociedad moderna, las diferencias se desarrollan en un movimiento fluctuantemente regido por la pura arbitrariedad: “Los criterios principales que prevalecen son los del dinero y la cultura” (Ibíd., p. 392). La formación de la división entre las masas es “arbitraria, y no el resultado de una organización” (Ibíd.).

La característica que encontraba Marx en la sociedad civil era que “la carencia de propiedad y el estamento del trabajo directo, del trabajo concreto” (Ibíd.), eran más bien la base sobre la cual descansaban los diversos círculos de la sociedad y no un estamento de ésta. El estamento moderno o privado, continuaba Marx, no es una determinación “inherente al trabajo del individuo”, ni se refiere al individuo “como una comunidad objetiva, organizada con arreglo a leyes fijas y que mantenga relaciones fijas con él. (...) no mantiene ninguna

relación real con su acción sustancial, con su estamento real” (Ibíd.). Esto implica que la acción sustancial, el trabajo de cada individuo, ya no está organizado de manera estamental. A diferencia del estamento medieval, que consistía en una comunidad en la que participaba y que sostenía al individuo, el ‘moderno estamento’ es algo contingente, una determinación externa del individuo.

De acuerdo con Marx, en “la modernidad” se separa del ser humano su contenido material considerándolo como algo puramente externo, no aparece como su realidad. En la “edad media” en cambio, se asumía su contenido material pero se lo separaba de su esencia general o ser genérico. El estamento era la organización inmediatamente comunitaria del trabajo en función de su “contenido material”, de su carácter concreto útil. El estamento medieval organizaba el trabajo en función de su carácter concreto útil, el estamento del trabajo directo se caracteriza, en cambio, por ser trabajo indiferenciado. Lo que se enfatiza en este último es que es trabajo directo, en general, y no un trabajo que tiene una utilidad particular. Por ejemplo, Marx afirmaba que los médicos “no constituyen un estamento particular dentro de la sociedad civil” (Ibíd., pp. 392-393).

La vida comunitaria del individuo y su actividad particular no existían separadas. Su interés individual no se contradecía con el interés de su estamento, el interés de su comunidad era su interés. La relación del individuo con los otros estamentos y/o con el Estado en general, estaba mediada por su estamento. La existencia de los estamentos implicaba que “la diferencia y la separación, son la existencia del individuo” (Ibíd., p. 393). Sin embargo esta diferencia no era una diferencia individual, sino que se establecía “en cuanto comunidad” (Ibíd.). La función individual se convertía “en una sociedad aparte, de por sí” (Ibíd.). Estados dentro del Estado donde el individuo se encontraba separado de su carácter social general.

En la sociedad moderna en cambio, diferenciaba Marx, la significación política del miembro de la sociedad civil implica que éste se abstrae de las determinaciones de su posición civil real. Solamente así es que aparece su significación política en cuanto miembro del Estado, solamente así llega a tener valor a título de ser humano, es decir, de ser social. Las determinaciones propias de su posición privada real, aparecen como determinaciones no esenciales, externas. Esta abstracción tiene su base material justamente en que el “estamento moderno” tiene el carácter de una determinación externa del individuo, es decir, no es un estamento propiamente tal. Esto se expresa en el hecho mismo de que Marx distinguía entre estamento y “situación social” (Ibíd.). Esta última no está determinada por el carácter concreto útil de su trabajo, por la pertenencia a un estamento. Aún cuando puedan existir relaciones entre el primero y la segunda, son relaciones accidentales. En este sentido es que el principio de la sociedad civil es la capacidad de disfrute, determinada por la situación social. Marx no lo afirma explícitamente, sin embargo, lo que está planteando es que no se trata de estamentos sino que de clases.

Como ya dijimos, los miembros de la sociedad civil se abstraen de sí mismos para adquirir significación política, de su posición privada real. Esto significaba para Marx que donde el ser humano tiene valor en cuanto tal, en cuanto ser social” (Ibíd.), sus determinaciones como miembro de la sociedad civil, sus determinaciones civiles, aparecen como determinaciones puramente externas, ajenas a él. Tales determinaciones, necesarias para la existencia en la totalidad, es decir, necesarias en cuanto nexos con la totalidad, se presentan como superfluas, “como un nexo del que bien puede desprenderse luego” (Ibíd.).

El proceso de metabolismo social se presenta como superfluo en cuanto la unidad de dicho proceso aparece como algo de lo que el ser humano se puede desprender a voluntad. En cuanto el nexo mismo con la totalidad aparece como una relación no esencial para el ser

humano, Marx concluye que el fin último de la sociedad civil es la existencia individual, y que “actividad, trabajo, contenido, etc., no son otra cosa que simples medios” (Ibíd., p. 393).

3.5. Poder gubernativo y burocracia

Hegel no desarrollaba el poder gubernativo, criticaba Marx, sino que lo deducía como un poder especial y aparte al considerar que los intereses de la sociedad civil son “externos a lo en sí y para sí general del Estado” (Ibíd., p. 354). La única determinación filosófica sobre el poder gubernativo trazada por Hegel, continuaba Marx, era la de la subsunción del individuo y de lo particular bajo lo general. Pero tampoco desarrollaba esta subsunción, se contentaba con encontrar la existencia que correspondía con dicha categoría de entre las existencias empíricas del Estado moderno. Marx nuevamente resaltaba la subjetivación de la idea: “Hegel da a su lógica un cuerpo político; no ofrece la lógica del cuerpo político” (Ibíd., p. 361).

La burocracia, a la que Marx reducía el poder gubernativo en cuanto administración del Estado, se basaba en la separación entre Estado político (el interés en y para sí general) y sociedad civil (los intereses particulares). Marx acusaba que Hegel establecía las corporaciones como premisas de la burocracia, pero no desarrollaba ningún contenido de ésta, sino que se limitaba a señalar algunas determinaciones de su organización formal, pues la burocracia misma es el “‘formalismo’ de un contenido que se halla fuera de ella” (Ibíd., p. 358). Así como había que buscar el contenido del Estado fuera de éste, había que buscar el contenido de la burocracia fuera de ésta, en las corporaciones.

Marx afirmaba que las corporaciones eran el materialismo de la burocracia, y la burocracia el espiritualismo de las corporaciones. Las primeras eran el Estado de la sociedad civil, mientras que la segunda la sociedad civil del Estado: “la burocracia se contrapone en

cuanto la 'sociedad civil del Estado' al 'Estado de la sociedad civil', a las corporaciones" (Ibíd.). Las corporaciones defendían su interés particular como un interés general, y la burocracia el interés general del Estado como un interés particular: "el 'interés general' sólo puede mantenerse como algo 'particular' frente al interés particular mientras lo particular se mantenga frente a lo general como un interés 'general'" (Ibíd., p. 359). En este sentido es que Marx afirmaba que mientras la corporación pretendiera ser un Estado, el Estado debía actuar como una corporación y "representar, (...), una sociedad especial, aparte, dentro del Estado" (Ibíd.).

En la medida en que los diferentes intereses particulares se contradecían con el interés general, y por lo tanto, en la medida en que el interés general cobraba una existencia separada, como "interés real" (Ibíd., p. 358), la burocracia en cuanto "'formalismo de Estado' de la sociedad civil" (Ibíd.), "debía defender la generalidad imaginaria del interés general" (Ibíd., 359).

La garantía contra los abusos de poder por parte de las autoridades y de sus funcionarios, la defensa de la sociedad civil contra la burocracia, consistía en 'la jerarquía' de la burocracia (lo que planteaba el problema de la defensa contra dicha jerarquía) y en 'los privilegios corporativos', "en el conflicto no dirimido entre la burocracia y la corporación" (Ibíd., p. 365). Sin embargo, en el enfrentamiento entre burocracia y corporación, triunfaba la burocracia, pues la corporación en cuanto interés particular se enfrentaba a otra corporación, y por lo tanto quería a la burocracia en contra de la otra corporación, en contra del otro interés particular. La burocracia finalmente, en cuanto 'corporación acabada', se imponía frente a la corporación, una 'burocracia imperfecta': "La corporación es el intento de la sociedad civil de llegar a convertirse en Estado; pero la burocracia es el Estado convertido realmente en sociedad civil" (Ibíd., p. 359).

La burocracia en cuanto “formalismo de Estado (...) es el ‘Estado como formalismo’” (Ibíd.). Formalismo que se constituye en poder real y se convierte por sí mismo en su propio contenido material, por lo tanto, “de suyo se comprende que la ‘burocracia’ es un tejido de ilusiones prácticas o la ‘ilusión del Estado’” (Ibíd.). La burocracia es el Estado como formalismo tanto en cuanto a su esencia como en cuanto a su fin. En cuanto es el formalismo de Estado no sólo en cuanto su esencia sino que también respecto de su fin, el fin real del Estado se le presenta como un fin en contra del Estado, su espíritu es el espíritu formal del Estado “o la carencia real de espíritu del Estado” (Ibíd.).

La burocracia se considera a sí misma como el fin último del Estado y en cuanto considera sus fines formales como su contenido, entra en conflicto con los fines reales: “Los fines del Estado se convierten en fines burocráticos, o los fines burocráticos se convierten en fines del Estado” (Ibíd.).

Así como el nexo social del individuo, su actividad genérica, se presenta invertido como un nexo superfluo y no como un vínculo necesario que significa la realización de su humanidad, los fines del Estado se presentan ante la burocracia invertidos también. En cuanto la comunidad, la vida genérica, es la sociedad civil separada del Estado, esta misma vida genérica aparece como una pura forma en el Estado, es decir, sin su contenido real. La burocracia es entonces, la personificación de la vida genérica humana en cuanto puro formalismo. Marx no afirma esto explícitamente, sin embargo, en cuanto la burocracia es la administración del Estado, y este último la forma de un contenido que se encuentra fuera de él, en la sociedad civil, la burocracia parece ser la administración de esa forma, el Estado político, cuyo contenido está fuera. Pero ese contenido está afuera del Estado en cuanto es la vida real de los miembros de la sociedad civil. La vida genérica del ser humano, la comunidad humana, es de acuerdo a Marx, como ya vimos, la separación de la sociedad civil

y el Estado político. En cuanto miembro de la sociedad civil, como ser humano real, existe como un individuo, en cuanto miembro de una comunidad, de la comunidad política, no existe como ser humano real pues sus determinaciones concretas han sido abstraídas. De esa forma, el ser genérico es una pura forma sin un contenido, opuesto a ese contenido material.

Como la existencia de la burocracia se basa en la separación de sociedad civil y Estado político, su superación no puede más que “consistir en que el interés general llegue a ser el interés particular realmente y no sólo, como en Hegel, imaginativamente, en la abstracción, lo que sólo será posible cuando el interés particular llegue a convertirse realmente en el interés general” (Ibíd., p. 361). La burocracia no puede reconciliar el interés particular con el general, en cuanto identidad de ambos intereses es un cuestión sólo aparente. Lo que puede hacer, es defender la generalidad imaginaria del interés general del Estado, como un interés particular más, opuesto al resto de los fines particulares.

De acuerdo con Marx, la primera relación que Hegel presentaba entre sociedad civil y Estado o poder gubernativo residía en la elección mixta de los presidentes municipales y corporativos. Esta primera “identidad” entre sociedad civil y Estado, era una mezcla de elecciones generales entre miembros de los municipios y de las corporaciones “y de confirmación y designación desde arriba” (Ibíd., p. 361). Pero no se trataba de una identidad real: “todo lo que esta identidad tiene de superficial lo tiene de nítido la contraposición” (Ibíd.). Más que una identidad, la administración corporativa encerraba la antítesis entre la “propiedad privada e interés de las esferas particulares frente al interés superior del Estado: contraposición entre propiedad privada y Estado” (Ibíd.). La elección mixta, no era una solución, sino que solamente una acomodación, la confesión de un irreductible dualismo. Los intereses particulares de las corporaciones y municipios implicaban también, dentro de su esfera particular, un dualismo (en cuanto eran el Estado de la sociedad civil), pero “la

antítesis decisiva se manifiesta, ante todo, en la relación entre estos 'intereses particulares comunes', etc., 'externos a lo en y para sí general del Estado' y este 'en y para sí general del Estado'. Y ante todo, a su vez, dentro de esta esfera" (Ibíd., p. 362).

Para Hegel el Estado era el encargado de salvaguardar el interés general al interior de la sociedad civil mediante sus funcionarios ejecutivos, una 'representación del Estado' y no de la sociedad civil, sino en contra de ella" (Ibíd.). La antítesis no era superada sino que sólo fijada legalmente. El Estado se enfrentaba a la sociedad civil, mediante sus funcionarios, "como algo ajeno y exterior a la esencia de ésta" (Ibíd.). No eran funcionarios de la sociedad civil administrando su propio interés general, sino que eran funcionarios estatales en contra de aquella.

La segunda identidad que presentaba Hegel entre sociedad civil y Estado se encontraba en la posibilidad de todo ciudadano de convertirse en funcionario estatal. Al igual que la "primera identidad", esta era "de naturaleza muy superficial y dualista" (Ibíd., p. 363). La posibilidad misma de adquirir los derechos correspondientes a otra esfera era la demostración de que "su propia esfera no es la realidad de este derecho" (Ibíd.), de que expresaba la separación moderna.

La única identidad efectiva que Hegel lograba construir entre sociedad civil y Estado consistía en el sueldo del funcionario, "el hecho de que el servicio del Estado garantiza al mismo tiempo la seguridad de la existencia empírica" (Ibíd., p. 364). Solamente se garantizaba la existencia de los funcionarios estatales, no la de los miembros de la sociedad civil.

3.6. Poder legislativo y constitución política o la contradicción del Estado político consigo mismo

Hegel consideraba al poder legislativo como parte de la constitución. Sin embargo, esta última presuponía al poder legislativo que se encontraba “en y para sí” fuera de su determinación directa. En cuanto el poder legislativo era parte de la constitución, Hegel recién había logrado construirla completamente, por lo que no debería haberla considerado como presupuesta. La constitución no se había formado a sí misma, es decir, tenía que haber existido un poder legislativo antes de la existencia de la constitución y fuera de ella. Marx encontraba una nueva antinomia en la filosofía del derecho de Hegel: por una parte, el poder legislativo era el poder de organizar lo general, el poder de la constitución que la sobrepasa; por otra parte, el poder legislativo era un poder constitucional y por lo tanto sujeto a la constitución.

Hegel no resolvía esta antinomia, sino que la transformaba en otra, en la contradicción de la acción constitucional del poder legislativo con su propia determinación constitucional: “directamente, la constitución se halla fuera del alcance del poder legislativo; pero, indirectamente, el poder legislativo puede modificar la constitución” (Ibíd., p. 367). Quedaba en pie la contradicción entre la acción efectiva y la acción legal del poder legislativo, una contradicción entre lo que el poder legislativo debía hacer y lo que hacía real y efectivamente. Esto significaba que “la constitución es con arreglo a la ley (a la ilusión), pero deviene con arreglo a la realidad (a la verdad)” (Ibíd., p. 368). La “ley consciente” de la constitución era apariencia, contrapuesta a la esencia como la “ley inconsciente” de la constitución.

Según Hegel la constitución cambiaba gradualmente, de acuerdo “con el desarrollo ulterior de las leyes y del carácter progresivo de los asuntos generales del gobierno” (Ibíd.).

Sin embargo, lo primero era catalogado por Marx como falso, y lo segundo como algo que no explicaba nada realmente pues resultaba necesario aclarar el significado de tal carácter progresivo. Consideraba el cambio o la transición gradual de la constitución como una falsedad histórica, pues, aunque “constituciones enteras del Estado han ido cambiando paulatinamente al hacer poco a poco nuevas necesidades, (...); (...) para que surgiera una nueva constitución se ha necesitado siempre una revolución formal” (Ibíd., p. 369). Para cambiar la constitución política, se requería una revolución política cuyo contenido era “el sistema del lucro y del comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres” (Marx, 1987i, p. 450). Era el sistema del lucro y el comercio lo que conduciría a la ruptura, a la revolución.

Para evitar que estos cambios ocurran a espaldas de los seres humanos, es decir, para que el ser humano realice de manera consciente lo que la realidad efectiva (el sistema del lucro, del comercio, la propiedad y la explotación) le obliga a hacer inconscientemente, es necesario “que el progreso se convierta en principio constitucional y que el exponente real de la constitución, que es el pueblo, se eleve a principio de la constitución” (Ibíd. p. 369).

La pregunta de si la constitución se encuentra o no en la órbita del poder legislativo solamente tenía sentido si el Estado político (la constitución) era un dominio aparte en el Estado real, su formalismo, y, si el poder legislativo tenía un origen diferente del poder gubernativo. En vez de la pregunta anterior había que preguntarse más bien: “¿tiene el pueblo derecho a darse una nueva constitución?” (Ibíd.). Marx respondía afirmativamente a esta pregunta pues en cuanto la constitución “deja de ser la expresión real de la voluntad del pueblo, se convierte en una ilusión práctica” (Ibíd.). Una constitución política, es decir, separada de la sociedad civil, no puede nunca ser expresión real de la voluntad popular. Por muy democrática que pueda ser la forma particular de la república política representativa, la

constitución no es un momento real de la vida del pueblo, pues existe como dominio aparte de su contenido real.

El conflicto entre la constitución y el poder legislativo no es más que una contradicción del propio concepto de la constitución, afirmaba Marx. La constitución resultaba una acomodación entre el Estado político y el no político, y por lo tanto un “pacto entre poderes esencialmente heterogéneos” (Ibíd., p. 370). Entre el poder legislativo, “representante del pueblo, de la voluntad colectiva” (Ibíd., p. 369), y el poder gubernativo, “representante de la voluntad particular, de la voluntad subjetiva, de la parte mágica de la voluntad” (Ibíd.). En cuanto pacto entre poderes heterogéneos, la ley no podía proclamar que uno u otro pudiese modificar el todo.

Hegel exponía el poder legislativo como la totalidad, pero el poder monárquico y el poder gubernativo no aparecían dentro del poder legislativo, el elemento estamental al que se refería Hegel no era más que “el poder legislativo a diferencia del poder monárquico y del poder gubernativo” (Ibíd., p. 372). El elemento estamental consistía en una diputación de la sociedad civil que se enfrentaba al Estado en nombre de los ‘muchos’. Esta diputación debía encargarse de los asuntos generales como si fueran sus asuntos, en cuanto objetos de la ‘conciencia pública’, “la generalidad empírica de los pareceres y las ideas de los ‘muchos” (Ibíd., p. 373).

Marx resaltaba el hecho de que Hegel, si bien sentía un alto respeto por el espíritu del Estado, lo despreciaba en cuanto se presentaba ante él de manera real: “mientras el espíritu del Estado asomaba místicamente en la antecámara, se le hacían muchas reverencias. Pero aquí, en que lo hemos atrapado en persona, apenas se hace caso de él” (Ibíd.). Lo que denunciaba era que la conciencia pública, el espíritu real del Estado, aparecía en Hegel como un mero “potpourri de ‘ideas y pareceres de los muchos” (Ibíd.).

Hegel volvía a invertir sujeto y predicado cuando afirmaba que el “elemento estamental tiene por determinación el que cobren existencia en él los asuntos generales” (ibíd.). No eran los asuntos generales de los sujetos, sino que los sujetos de los asuntos generales. Eran éstos “los que necesitan de los sujetos para su existencia formal. Es incumbencia de los ‘asuntos generales’ el que éstos existan también como sujetos” (ibíd.). Pero Marx no sólo acusaba la subjetivación de los asuntos generales. Enfatizando la diferencia entre el ‘ser en sí’ y el ‘ser para sí’ de éstos, indicaba que en cuanto existen ‘en sí’, como los asuntos del gobierno, “existen, sin ser realmente los asuntos generales; (...), pues no son los asuntos de la ‘sociedad civil’” (ibíd.). En cuanto a su existencia real, como ‘conciencia pública’, como ‘generalidad empírica’, existen de un modo puramente formal. Por lo tanto, los “asuntos generales no necesitan, para existir como tales, ser los asuntos reales del pueblo” (ibíd., p. 374).

En cuanto los asuntos generales tienen una existencia en sí como asuntos del gobierno, y por lo tanto, existen sin ser realmente generales, el elemento estamental representa la existencia ilusoria de los asuntos generales como tales, “o la ilusión de que los asuntos del pueblo son asuntos generales” (ibíd.). En pocas palabras, el “elemento estamental es la ilusión política de la sociedad civil” (ibíd.). De acuerdo a esto, la participación política igualitaria en el elemento estamental no es otra cosa que la supresión política de las diferencias reales que existen en la sociedad civil, es decir, su supresión ilusoria o ideal, pero no real.

El mismo Hegel explicaba el elemento estamental como una cuestión puramente formal, ilusoria. El saber del elemento estamental era superfluo y su voluntad sospechosa. El pueblo no sabía lo que quería, desde el punto de vista de los intereses generales su saber era insignificante. Los estamentos resultaban sospechosos porque su voluntad era la

voluntad del interés privado. El pueblo no sabía lo que quería y su voluntad respondía al interés privado. Los asuntos generales no pueden ser nada más que algo formal, o “solamente lo formal es el interés realmente general” (Ibíd.). En un Estado que no es el Estado de los asuntos generales, la forma que los asuntos generales adoptan no puede ser más que una forma “que se contradice a sí misma, una forma aparente que se revela como tal apariencia” (Ibíd., p. 376).

Para que el ‘ser para sí’ de los asuntos generales, es decir, los asuntos generales en cuanto ‘generalidad empírica’, pudiera existir, Hegel volvía a tomar “una existencia empírica susceptible de resolverse en esta lógica” (Ibíd.). Nuevamente reducía la realidad a la lógica mediante una abstracción ‘arbitraria’. No había una buena razón para que el poder gubernativo, “que se preocupa por los asuntos generales, los conoce, los realiza, sale del pueblo y es una pluralidad empírica” (Ibíd.), no fuera el ‘ser para sí’ de los asuntos generales. Asimismo, no existía tampoco una buena razón para que los estamentos no fueran el ‘ser en sí’ de los asuntos generales.

Pero como el problema radicaba en la necesidad de que los asuntos generales fueran representados en el Estado como asuntos generales empíricos, que aparecieran con el ropaje de lo universal para convertirse en una ilusión, la antítesis existía “entre lo ‘general’ en cuanto ‘forma’, bajo la ‘forma de la generalidad’, y la ‘generalidad como contenido’” (Ibíd.). El Estado moderno se apropiaba “de los ‘asuntos generales’ como una mera forma (la verdad es que sólo la forma es asunto general). Ha descubierto así la forma que corresponde a su contenido, el cual sólo en apariencia es el asunto general del Estado” (Ibíd., p. 377).

Marx planteaba de acuerdo a esto, que en el Estado constitucional el interés real del pueblo existe como pura forma al lado del Estado real, es decir, el interés real del pueblo sólo

es formalmente el interés del Estado. En este sentido, el elemento constituyente es la mentira legal de los Estados constitucionales, su contenido sin embargo, la deja al descubierto.

Hegel ponía a los estamentos como órgano mediador entre el Estado y el gobierno por un lado, y el pueblo por otro. Pero la identidad resultante de dicha mediación era antitética, la mentalidad del Estado en cuanto mentalidad de la totalidad, era contradictoria con la mentalidad de las esferas particulares. Hegel no explicaba cómo los estamentos se encargaban de armonizar las diferentes mentalidades y sentidos, por lo que terminaba presentando nuevamente una antítesis o antinomia no resuelta: “Los estamentos son la contradicción estatuida entre el Estado y la sociedad civil dentro de él. Y son, al mismo tiempo, la exigencia de que esta contradicción se resuelva” (Ibíd., p. 379). Todas las contradicciones propias del Estado moderno convergían en los estamentos.

En cuanto algo intermedio, decía Marx, son los mediadores en todos los sentidos. Por una parte, aparecen situados entre el gobierno y el pueblo desintegrado en esferas particulares e individuos, son el pueblo en miniatura contra el gobierno. Por otra parte, su papel mediador es un papel en común con el poder gubernativo, son en ese sentido el gobierno amplificado contra el pueblo. Por lo tanto, concluía Marx, los estamentos son “parte del gobierno en contra del pueblo, pero de tal modo que tienen, al mismo tiempo la significación de ser el pueblo contra el gobierno” (Ibíd., p. 381).

El elemento constituyente del poder legislativo constituía la significación política de los estamentos. Como ya planteamos, no se transformaban en estamentos políticos, sino que en cuanto estamentos privados, es decir, no políticos, recibían significación política, “una significación distinta de su significación real” (Ibíd., p. 382). Esto implicaba, de acuerdo con Marx, que el estamento privado era parte esencial de la política del Estado descrito por Hegel. La significación y actividad políticas de los estamentos eran las que les correspondía

en cuanto estamentos privados con arreglo a su distinción en la sociedad civil. La diferencia que existía con anterioridad entre los estamentos de la sociedad civil “se convierte así en una diferencia política” (Ibíd., p. 383).

Esta era la manera que tenía Hegel de “enlazar” lo general con lo particular en el Estado. La separación entre vida civil y vida política quedaba supuestamente suprimida mediante la identidad de los estamentos privados con los estamentos desde el punto de vista político. Sin embargo, esta identidad, como ya planteamos, era propia de la “edad media” en “que los estamentos de la sociedad civil y los estamentos desde el punto de vista político eran idénticos, porque la sociedad civil era entonces la sociedad política, ya que el principio de la sociedad civil era el principio del Estado” (Ibíd., p. 384).

Sin embargo, de acuerdo con Marx, el estamento no era considerado por Hegel en su significación feudal, sino que se refería “a la significación moderna del elemento estamental, que consiste en ser la realización de la cualidad de ciudadano, del Estado, del bourgeois” (Ibíd.). La sociedad civil debe abstraerse de sí misma en cuanto estamento privado y hacer valer una parte de su esencia opuesta a su existencia civil real para adquirir significación política. Los estamentos civiles que adquieren una significación política, lo hacen solamente en relación con el poder legislativo. La actividad legislativa de los estamentos es prueba de su separación. Hegel es consciente, afirmaba Marx, “de la separación entre la sociedad civil y el Estado político, pero pretende que su unidad se exprese dentro del Estado y de tal modo, además, que los estamentos de la sociedad civil forman, al mismo tiempo en cuanto tales, el elemento constituyente de la sociedad legislativa” (Ibíd., p. 387).

Marx agregaba, que Hegel reintroducía la diferencia existente en la sociedad civil entre los estamentos, para poder resolver las antinomias del poder legislativo consigo mismo. Los estamentos que deben mediar entre el monarca y el gobierno de una parte, y el pueblo de

otra, son más bien la oposición de la sociedad civil al gobierno. El poder legislativo requiere en sí mismo de “una mediación que debe partir de los estamentos” (Ibíd., p. 404). En cuanto Estado político total organizado, el poder legislativo es el lugar donde se manifiesta la contradicción del Estado político consigo mismo. Hegel requería entonces de la apariencia de una identidad real entre la voluntad soberana y la voluntad estamental, voluntades antitéticas: “La unidad que no existe en la esencia (...) debe, por lo menos, hacerse presente en cuanto existencia, o una existencia del poder legislativo (del elemento estamental) tiene la determinación de ser esta unidad de lo no unido” (Ibíd., p. 404).

3.7. El Mayorazgo o la propiedad privada abstracta sobre el Estado político

Hegel tomaba el elemento político-estamental en su abstracción moderna de la sociedad civil, de las corporaciones, y luego nuevamente lo determinaba en función de las diferencias existentes en la sociedad civil. Esto le permitía afirmar que el estamento de la propiedad de la tierra tenía una capacidad de principio para abordar la más alta tarea del Estado. La vida familiar y el sustento derivado de la propiedad de la tierra le servían de base para aquello. De acuerdo con Hegel, compartía con el elemento soberano el tener una voluntad basada en sí misma debido al sustento de su propiedad, y una determinación natural referida a la vida familiar.

Respecto de lo anterior, Marx hacía dos observaciones: en primer lugar, afirmaba que una voluntad basada en sí misma es una cosa distinta del sustento de la propiedad de la tierra. De lo que se trata más bien es de “una voluntad basada en la tierra” (Ibíd., p. 406). Hegel ponía la propiedad de la tierra en vez de una voluntad basada en el todo, en vez del espíritu público o mentalidad de Estado. Esto era así pues no podía basar ninguna voluntad

en el todo en cuanto lo que presentaba era la separación entre Estado y sociedad civil, la contradicción entre el interés general y los intereses particulares. En segundo lugar, Marx alegaba que el hecho mismo de que la vida familiar fuese la base de la existencia general del estamento de la propiedad de la tierra “parecía incapacitar a este estamento” (Ibíd.) para ejercer la más alta función del Estado. Esto, pues, continuaba Marx, tenderá a aplicar leyes patriarcales en una esfera en que no correspondía, donde de lo que se trata es del Estado político, “de la condición de ciudadano del Estado” (Ibíd.) y no del padre, o hijo, señor o criado.

La más alta síntesis del Estado, resaltaba Marx, termina siendo idéntica a la síntesis de la propiedad privada y la vida familiar, “la constitución política en su más alta expresión es, por tanto, la constitución de la propiedad privada” (Ibíd., p. 410). El mayorazgo era la manifestación externa de la esencia de la propiedad privada, no una traba impuesta al derecho privado, sino que el derecho privado desembarazado de toda traba social. En ese sentido, no consistía en el poder del Estado político sobre la propiedad privada, sino que “en el poder de la propiedad privada abstracta sobre el Estado político” (Ibíd., p. 411).

El único poder que ejercía el Estado político sobre la propiedad privada en el mayorazgo era el de sustantivarse abstractamente en la medida que se aislaba de la familia y la sociedad. Su poder sobre la propiedad privada era el propio poder de ésta, por lo que le quedaba simplemente “la ilusión de ser lo determinante allí donde es lo determinado” (Ibíd.). Cuando el Estado político iba en contra de la familia y la sociedad en el mayorazgo, esta acción estaba determinada por el interés propiedad privada:

“lo hace solamente para dar existencia a la voluntad de la propiedad privada que carece de familia y de sociedad y para reconocer esta existencia como la existencia suprema del Estado político, como la existencia moral suprema” (Ibíd.).

La propiedad privada abstracta era el sujeto, y mediante el Estado, mediante el mayorazgo, garantizaba la propiedad privada sobre la tierra

“contra la propia arbitrariedad del propietario por el hecho de que la esfera de su arbitrio se convierte (...) en el arbitrio específico de la propiedad privada, por el hecho de que la propiedad privada se erige en el sujeto de la voluntad, la cual no es otra cosa que el predicado de la propiedad privada” (Ibíd., p. 412).

La propiedad privada, tanto en la exposición de Hegel como en la realidad, afirmaba Marx, resulta ser la determinación sustancial que constituye “la personalidad más propia, la esencia general de la autoconciencia del estamento de los mayorazgos, su personalidad en general, su libre arbitrio en general, su moralidad y su religión” (Ibíd.). Determina el libre arbitrio del estamento de los mayorazgos, es el contenido de su conciencia y voluntad libres: “La propiedad, aquí, no existe ya en cuanto ‘pongo en ella mi voluntad’, sino que mi voluntad existe ‘en cuanto se coloca en la propiedad’. Mi voluntad, aquí no posee, sino que es poseída” (Ibíd.).

En la exposición que hacía Hegel del tránsito de la propiedad al contrato, planteaba que la propiedad en cuanto existencia de la voluntad, existe solamente para la voluntad de otra persona, y que esta relación entre dos voluntades es “el terreno peculiar y verdadero en que cobra existencia la libertad” (Citado en Marx, 1987h, p. 413). Esta mediación, consiste en la

adquisición de una propiedad, no sólo a partir de una cosa y mi voluntad subjetiva, sino que también mediante “otra voluntad y, por tanto, a través de una voluntad común, constituye la esfera del contrato” (Ibíd.). El mayorazgo, en cambio, se ‘sustrae’ del contrato, la propiedad se vuelve ley del Estado, “pero no en una voluntad común, sino solamente ‘mediante una cosa y mi voluntad subjetiva’” (Ibíd., p. 413).

Por una parte, acusaba Marx, cuando Hegel se refiere al derecho privado, la alienabilidad y supeditación de la propiedad privada a una voluntad común es presentada como ‘el terreno peculiar y verdadero’ en que cobra existencia la libertad. Por otra parte, en relación al derecho público, ensalza la soberanía imaginaria de una propiedad independiente como lo opuesto a “la inseguridad de la industria, al afán de lucro, las fluctuaciones de la propiedad y la dependencia con respecto al patrimonio del Estado” (Ibíd.). La independencia de la propiedad privada (no respecto de la propiedad privada) significa una cosa en el terreno del derecho privado y otra cosa en el terreno del derecho público.

Marx agregaba que cualquiera fuese la ‘naturaleza en sí y para sí’ de la propiedad privada, ésta “es algo humano con respecto al esclavo que se cree libre, pues la esfera que la delimita no es la sociedad sino la gleba; y se trata de una voluntad libre, ya que su único contenido es la propiedad privada” (Ibíd.). A pesar de la dependencia respecto de la propiedad privada, para el esclavo o el siervo, cuya limitación o falta de libertad se encuentra en las relaciones políticas directas, la liberación de tales relaciones de dependencia personal se le presenta como algo humano. Al encontrarse la limitación en la sociedad, y no en la gleba, la dependencia respecto de la propiedad privada se le presenta como algo fortuito (recordemos que las condiciones materiales de existencia, su nexos social, toma la apariencia de ser superfluo), y, por lo tanto, como lo opuesto de una dependencia, como independencia.

En vez de presentar la dependencia del Estado y el sentimiento de ésta como la libertad política más alta, Hegel construye la persona privada independiente por medio de una propiedad independiente (independiente de la inseguridad de la industria, y del patrimonio del Estado). En la persona privada independiente que construye Hegel, decía Marx, se da la independencia del Estado y de la sociedad civil, sin embargo esta abstracción no es más que una “tosca dependencia de la gleba” (Ibíd.,p. 415). El patrimonio privado independiente, un patrimonio privado abstracto (que solamente es independiente en cuanto es abstracto), y la persona privada que le corresponde, son de acuerdo a esto “la más alta construcción del Estado político. La independencia política aparece construida como ‘propiedad privada independiente’ y como ‘la persona de esta propiedad privada independiente” (Ibíd.). No es la propiedad privada de la persona independiente, es la persona de la propiedad privada independiente, abstracta.

Respecto del mayorazgo Marx rescataba dos cosas. La primera era que lo constante o permanente de la relación es la propiedad de la tierra, ésta es la sustancia: “la propiedad de la tierra se antropomorfiza a través de las diversas generaciones. Es la propiedad de la tierra la que en cierto modo hereda siempre al primogénito de la casa como un atributo inherente a esta propiedad. (...). El sujeto es la cosa y el predicado el hombre. La voluntad se convierte en propiedad de la propiedad” (Ibíd. 417)²³¹. La propiedad de la tierra es en este sentido la sustancia de la voluntad y acción del primogénito. La voluntad y la conciencia del primogénito están enajenadas en la propiedad privada de la tierra, el primogénito es la personificación de la propiedad de la tierra, ésta se encarna en el primogénito. El segundo elemento que rescataba consiste en que la cualidad política del señor del mayorazgo es la cualidad política

231 Respecto de esto, Marx agregaba que “*el señor del mayorazgo es el siervo de la propiedad de la tierra y que en los siervos sujetos a su señorío se manifiesta simplemente la consecuencia práctica de de la relación teórica en que en que él mismo se encuentra con la propiedad de la tierra*” (Ibíd., p. 418).

de la propiedad privada de la tierra. La cualidad política es propiedad de la propiedad de la tierra, una cualidad inherente a ésta, no al señor.

En la medida en que el mayorazgo era la abstracción de la propiedad independiente, y que la cualidad política del señor estaba determinada por la propiedad privada de la tierra como una cualidad inherente a esta última, Marx concluía que la independencia o autonomía de los miembros del Estado político es “la propiedad privada, que, al llegar a su más alto grado de desarrollo, se manifiesta como propiedad inalienable de la tierra” (Ibíd, p. 418). Esto significa que la independencia política no emana del Estado político, no es su cualidad, es “un don del Estado político a sus miembros” (Ibíd.), sino que los miembros del Estado adquieren independencia política “de una esencia que vive en el derecho privado abstracto, de la propiedad privada abstracta. La independencia política es un accidente de la propiedad privada, y no la sustancia del Estado político” (Ibíd.).

La propiedad privada independiente es el contenido del Estado, de la independencia política del Estado, es “la constitución real” (Ibíd., p. 419). Marx no se refería a una intrusión de los intereses privados en el Estado como plantea Fine (1984), sino de que la propiedad privada abstracta es el contenido del Estado. La universalidad del Estado es abstracta porque es una abstracción de la sociedad civil.

Marx concluía que el Estado político no es presentado por Hegel como la más alta realidad de la existencia social, una existencia en sí y para sí, sino que le asigna “una realidad precaria, que depende de otra cosa; (...), (...) que encuentra en ella su verdadera existencia” (Ibíd., p. 425). El Estado político, “no es el poder realizado. Es, por el contrario, la impotencia apoyada; no es el poder sobre estos apoyos, sino el poder de estos apoyos. El apoyo es el poder” (Ibíd.). El poder era de la propiedad privada abstracta.

3.8. Estado abstracto, Democracia formal y elecciones

Hegel desarrollaba otra contraposición entre sociedad civil y los estamentos cuando se refería a los mayorazgos. Por una parte, estos últimos eran descritos por Hegel como “legisladores en que el poder legislativo es un atributo de su persona empírica” (Ibíd., p. 423), mientras que la otra parte del elemento estamental se conformaba mediante elección y delegación. La contraposición consistía en que “mediante las corporaciones, (...), Hegel ha transformado la parte móvil de la sociedad en una parte estable” (Ibíd.). La parte móvil de la sociedad podía entrar al poder legislativo solamente mediante delegación debido a su gran número, y a que las “‘actividades y ocupaciones políticas’ son algo ajeno a ‘la naturaleza de su determinación y de sus ocupaciones’” (Ibíd.).

Mediante esta contraposición, Hegel especificaba las dos cámaras, la “Cámara de Diputados y la Cámara de los Pares” (Ibíd.). Se trata de la existencia de dos principios “esencialmente distintos y que corresponden a distintas condiciones sociales, La Cámara de Diputados es aquí la constitución de la sociedad civil en el sentido moderno, y la Cámara de los Pares lo es en el sentido estamental” (Ibíd., p. 424). La primera corresponde a la existencia política abstracta de la sociedad civil, la segunda a su principio estamental. La primera no puede existir como representación de estamentos pues representa la existencia política de la sociedad civil, una existencia abstracta. La segunda,

“dentro del marco del principio de la monarquía constitucional, tal y como Hegel pretendía desarrollarla, no puede, por su propia naturaleza, ser otra cosa que una nulidad, la ficción de la armonía entre el monarca y la sociedad civil o la del poder legislativo o el Estado político consigo mismo” (Ibíd.).

El elemento democrático puede admitirse en este organismo de Estado, que no es otra cosa que la forma de un contenido distinto de sí, solamente en cuanto elemento formal. Así como la personalidad abstracta es la base política del Estado, la cualidad pública del ciudadano es también una determinación abstracta. Esto se debe a que las condiciones modernas reales “dan por supuesto la separación de la vida real y la vida del Estado” (Ibíd., p. 427). En cuanto la determinación del ciudadano es una determinación abstracta, el elemento democrático no puede ser más que un elemento formal. Sin embargo, para Marx, el elemento democrático debía ser “el elemento real que en todo el organismo del Estado se da su forma racional” (Ibíd.).

En el Estado político abstracto, la elección es la relación efectiva entre sociedad civil y Estado, “la relación real entre la sociedad civil real y la sociedad civil del poder legislativo, del elemento representativo. La elección es la representación inmediata, directa, la relación que no sólo representa, sino que es, entre la sociedad civil y el Estado político” (Ibíd., pp. 431-432). Es en la elección, que la sociedad civil llega a abstraerse completamente de sí misma, a la existencia política como su existencia esencial. Esto se traduce en que la existencia civil real se postula como su existencia no esencial. Una es el contrario de la otra, y “la desaparición de una de estas partes separadas implica la desaparición de la otra” (Ibíd., p. 432). A esto agregaba Marx que la “reforma electoral es, pues, dentro del Estado político abstracto, la exigencia de su disolución, así como la disolución de la sociedad civil” (Ibíd.).

Esto último ha sido interpretado en el sentido de que la “democracia implicaba el sufragio universal que conduciría a la disolución del Estado” (McLellan, 1977, p. 91). Sin embargo esto es una gran confusión. McLellan confunde la democracia en cuanto república política representativa con lo que Marx llama “verdadera democracia”. Pero no sólo eso,

también confunde la desaparición del Estado en general con la desaparición del Estado político. Si nos atenemos a las palabras efectivas de Marx, lo que está diciendo es que el sufragio universal, 'dentro del Estado político abstracto', es decir, en el marco de éste, es la 'exigencia' de la disolución del Estado político y la sociedad civil. Es la exigencia de la disolución, no la disolución misma. No es la 'verdadera democracia' sino la democracia 'dentro del Estado político abstracto', es decir, la democracia como pura forma, y no unidad de forma y contenido.

En la traducción de L. D. Easton y K. H. Guddat al inglés, el extracto de la crítica que acabamos de citar no tiene la palabra "exigencia", lo que permite que en su introducción a los escritos del joven Marx, puedan afirmar que, de acuerdo con éste, "la reforma electoral, (...), es la disolución del Estado, así como la disolución de la sociedad civil" (1997, p. 13). En la edición original alemana dice: "Die Wahlreform ist also innerhalb des abstrakten politischen Staats die Forderung seiner Auflösung, aber ebenso der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft" (Marx, 1975c, p. 131). Sin la palabra "Forderung" (exigencia), el sentido es radicalmente distinto, termina siendo una evidente apología de la democracia formal.

Hegel afirmaba que la sociedad civil debía participar de las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales mediante delegados y no en cuanto individuos. Para Marx, el problema de la participación de la sociedad civil en el poder legislativo, fuera mediante delegados, o de manera directa, todos individualmente, era un problema que sólo podía plantearse "dentro de la abstracción del Estado político o dentro del Estado político abstracto" (Ibíd., p. 428). El problema era la participación en cuanto individuos, la necesaria abstracción de la sociedad civil respecto de sí misma para adquirir existencia política, y no solamente el privilegio de clase de los propietarios privados de la tierra como argumenta Fine (1984, p. 71).

El problema de si todos deben participar individualmente de los asuntos generales implica que existen “sujetos que quieren y deben ser miembros del Estado, pero que no lo son realmente” (Ibíd., p. 429). Este problema solamente tiene sentido en el marco de la separación entre sociedad civil y Estado político.

La participación de todos, de manera directa en cuanto individuos, no significaba la realización de un Estado racional, tampoco la desaparición del Estado en general. El sufragio universal es la forma concreta en que todos participaran de manera directa, en cuanto individuos, de los asuntos del Estado, relación distinta de la participación de los individuos en cuanto todos. Lo que ha planteado McLellan sobre el sufragio universal y la desaparición del Estado es un error. El sufragio universal, en cuanto forma concreta de la participación de todos en cuanto individuos, está lejos de conducir a la desaparición del Estado, es más bien expresión de la existencia del Estado político abstracto. Es, como vimos, la atomización en la que se hunde la sociedad civil en su acción política. En cuanto se abstrae de sí misma, no puede aparecer más que como individuos atomizados.

Hegel presentaba a los representantes de la sociedad civil en el poder legislativo como delegados de las corporaciones²³², sin embargo, introducía luego otra determinación política. Afirmaba que: “deben hacer valer, no el interés particular de un municipio o de una corporación en contra del interés común, sino esencialmente éste” (Citado en Marx, 1987h, p. 433). Suprimía la propia determinación del representante en cuanto delegado de la corporación. Separaba totalmente su determinación en cuanto representante de su “existencia en cuanto corporación” (Ibíd.); al mismo tiempo, separaba a la corporación de sí misma, en cuanto a su contenido real, “obligándola a optar no desde su propio punto de vista,

232 Bien podrían ser distritos electorales, regiones, etc. Esto solo expresaría más propiamente el formalismo de Estado.

sino desde el punto de vista del Estado, (...), (...) su no existencia en cuanto corporación” (Ibíd.).

Los delegados de la sociedad civil, en la descripción de Hegel, se constituían en asamblea, “la [única] existencia política real y la voluntad real de la sociedad civil” (Ibíd., p. 434), y llevaban así la separación moderna entre Estado político y sociedad civil, a manifestarse “como la separación entre los delegados y sus mandantes” (Ibíd.).

3.9. El verdadero Estado o el Estado racional y la verdadera democracia, o la unidad de forma y contenido

Marx oponía al Estado político abstracto, en que los asuntos generales del Estado no son los asuntos generales reales de la sociedad civil sino que son una pura forma general, el Estado verdadero o racional. El problema estaba en “la capacidad del servicio general de ser realmente general, es decir, el servicio de cada ciudadano” (Ibíd., p. 363). En este sentido podemos acordar con Fine cuando plantea que Marx buscaba crear un “Estado universal genuino” (1984, p. 70). Pero esto no era lo que ocurría en el Estado Hegeliano, su premisa más bien era la de “un servicio general ilusorio” (Ibíd.). Expresión de esta ilusión era “la prueba que (...) garantiza a todo ciudadano la posibilidad de consagrarse al servicio general” (citado en Marx, p. 363). La existencia de un examen que acreditaba el ‘saber de Estado’ era la prueba de que el servicio general era ilusorio, es decir, era prueba “de la generalidad particular de servicio”, “el reconocimiento legal del saber propio del ciudadano del Estado como un privilegio” (Ibíd.). En un ‘Estado racional’, afirmaba Marx, “el necesario ‘saber de Estado’ constituye una condición sin la cual se vive en el Estado fuera de él, sin la cual se ve el hombre marginado de sí mismo, privado del aire” (Ibíd.).

Asimismo, a diferencia de la participación del pueblo en el Estado en cuanto individuos, que era, como ya vimos, un problema que solamente podía plantearse respecto del Estado político abstracto, en un Estado efectivamente racional, “los individuos, en cuanto todos, es decir, en la sociedad y como miembros de ella, toman parte en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales. No todos individualmente, sino los individuos en cuanto todos” (Ibíd., p. 427). Con esto quería decir que la sociedad civil se constituye como sociedad política real, y el poder legislativo pierde su significación en cuanto poder representativo. Ahora bien, esto no es el fin de toda representatividad, más bien implica que el representante lo es, “no del otro a quien representa, sino de lo que es y de lo que hace” (Ibíd., p. 430).

La forma política que corresponde a este Estado racional no puede ser sino lo que Marx llamaba la verdadera democracia. Marx oponía esta última a la monarquía constitucional, que implica una soberanía separada de su base encarnada en el monarca por oposición al pueblo. Este último “aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia, la constitución política” (Ibíd., p. 343). Esta no es la constitución del pueblo, sino que es más bien el “pueblo de la constitución” (Ibíd.). En la verdadera democracia, por el contrario, la soberanía es del pueblo. La constitución es la constitución del pueblo, un momento de su existencia, “la constitución política no forma de por sí el Estado” (Ibíd.). La constitución, en la verdadera democracia, es la obra propia del pueblo real. Comparada con la democracia como constitución genérica, Marx consideraba la monarquía constitucional como una variante mala. A diferencia de la primera, que es unidad de contenido y forma, la monarquía constitucional es “una forma que falsea el contenido” (Ibíd.).

Marx designaba a la democracia como “la constitución genérica” (Ibíd., p. 342), como la esencia de toda constitución de Estado. Con esto se refería a que la democracia es la

forma efectiva en que se realiza “la verdadera unidad de lo general y lo particular” (Ibíd., p. 343), una forma en que coinciden el principio formal con el principio material. En la monarquía, la constitución política es algo particular, pero que tiene la significación de lo universal “que domina y determina todo lo particular” (Ibíd., p. 344). Pero en la verdadera democracia, “el Estado en cuanto lo particular es solamente lo particular y en cuanto general realmente lo general” (Ibíd.). A esto, Marx agregaba, que los pensadores franceses modernos lo concebían en el sentido de que “en la verdadera democracia desaparece el Estado político” (Ibíd.).

Lo anterior se ha tendido a interpretar como una perspectiva temprana de la desaparición del Estado. De acuerdo con Colletti, La Crítica contendría una perspectiva que muestra “la necesidad de la supresión ulterior del Estado mismo” (1975, p. 45). Hobsbawm también veía una anticipación de la “idea” del “Estado en tanto que creación histórica y su extinción (Auflösung) final” (1980, p. 146). McLellan resumía la verdadera democracia como “una forma humanista de gobierno, en la que el hombre libre socializado era el único y solo sujeto socializado de un proceso político en el que el estado, en cuanto tal, habría desaparecido” (1977, 9. 86). Rubel incluso afirmaba que la crítica de Marx se transformaba en una “negación del Estado” (1970, p. 56), y que su sentido profundo era el anarquismo. Sin embargo, la desaparición del Estado político designa eso precisamente. Es la superación del Estado abstracto, pero no del Estado en general. La verdadera democracia sigue siendo una forma de Estado en cuanto es la esencia de toda constitución de Estado, pero uno en que la unidad de lo general y lo particular existe realmente. Es decir, en la verdadera democracia, la actividad genérica del ser humano, su ser social, no se contradice con su actividad particular ni se presenta como un mero medio para los fines particulares de los individuos.

En los Estados que no son la democracia, el Estado, la constitución y la ley se presentan como lo dominante sin serlo realmente. Tanto en la monarquía constitucional como en la república política (la democracia dentro del marco del Estado abstracto) el Estado abstracto se presenta como lo dominante, sin embargo, como ya mencionamos antes, el contenido material de las esferas no políticas no se encuentra realmente determinado por las formas políticas ('esfera política'). La constitución política, en este sentido, no es un modo de existencia del pueblo. Por el contrario, en la verdadera democracia el Estado, la constitución y la ley son la autodeterminación del pueblo y su contenido material, lo que implica que "el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante" (Ibíd.).

resumiendo, Marx señalaba que el problema de Hegel no era la descripción que hacía del Estado moderno, sino que la presentaba como la esencia del Estado en general. La separación entre sociedad civil y Estado político de la que partía Hegel y que describía como una antítesis entre dos esferas diferentes, es una separación que existe realmente en la sociedad moderna. Hegel tenía razón al afirmar que el Estado político era la constitución, pues el contenido material del Estado político estaba fuera de ésta.

La constitución política solamente puede existir donde las esferas privadas mantienen una existencia independiente, donde el comercio y la propiedad de la tierra son libres de las amarras políticas. Al observar que el contenido del derecho y del Estado era el mismo tanto en la república política como en la monarquía, es decir, que ambas formas son formas del Estado político abstracto, concluía que la explicación no podía encontrarse en el derecho y el Estado pues el contenido de éstos se encontraba fuera de las constituciones políticas. Había que buscarlo en la existencia independiente y privada de las esferas de la sociedad civil. El carácter privado de estas esferas se correspondía con el carácter abstracto del Estado

político. Tanto el primero como el segundo eran considerados por Marx como un producto moderno.

A diferencia de los Estados “de la unidad sustancial” (Ibíd., p. 346), en la modernidad la constitución política se desarrolló como una existencia particular junto a la vida real del pueblo. La relación moderna entre Estado político y sociedad civil, implica que la significación política de los “estamentos privados” (o modernos) es una cuestión distinta de la que tenían en la “edad media”. Los estamentos privados adquieren una significación política como “estamentos privados”, en la “edad media” en cambio, la totalidad de la existencia de los estamentos era política. En la sociedad feudal, por ejemplo, las diferencias sociales eran al mismo tiempo diferencias políticas, “el gran terrateniente era un noble, dotado de ciertos privilegios. Y viceversa. La calidad de noble le permitía el acceso a la gran propiedad terrateniente, en este caso, a la señoría” (Artous, 2015, p. 4).

Marx encontraba en el (estamento del) trabajo directo, cuya única determinación era el ser trabajo, la base de la sociedad civil. En cuanto el estamento moderno no es una determinación “inherente al trabajo del individuo”, ni se refiere a éste como una comunidad objetiva organizada con arreglo a leyes fijas y que mantiene relaciones fijas con él, el trabajo directo no es un estamento realmente. El trabajo de cada individuo, el “trabajo directo” no se organiza de manera estamental, sino que como trabajo individual, independientemente del resto, privado.

El estamento medieval era una organización comunitaria del trabajo en función de su “contenido material” (carácter concreto útil). Lo central del “estamento del trabajo directo” (moderno), en cambio, no está en el carácter concreto del trabajo que realiza, sino en su carácter como trabajo directo en general. La base de la sociedad civil moderna, entonces, es el trabajo directo (no organizado en función de su carácter concreto útil) realizado

privadamente en cuanto ya no se organiza en función de leyes fijas al interior de una comunidad, es decir, al interior del estamento.

En este sentido, resulta interesante el comentario de Marx en torno al aporte en dinero que Hegel desarrollaba como exigencia única del Estado a los individuos. Porque el dinero aparece como el valor general de todas las cosas, como la forma más justa de determinar los aportes al Estado al reducirlos a dinero (como sustancia común). Pero además porque permite que el aporte del individuo se realice “por medio de su arbitrio” (Marx, 1987h, p. 371). El aporte en dinero permite que el trabajo se organice privadamente. No importa lo que haga, eso se define “por medio” de su arbitrio, pues reduce su actividad, su servicio particular a dinero, el valor general de todas las cosas.

Mészáros tiene razón al afirmar que es posible encontrar en la Crítica “muchos elementos de la teoría de la alienación de Marx, desarrollados de una forma sistemática en los Manuscritos de 1844”²³³, aunque no sea lo más apropiado hablar de una teoría de la alienación de Marx. El carácter externo de las determinaciones reales del individuo, y la referencia directa al divorcio del ser humano respecto de su ser social ya van planteando el problema del trabajo alienado. Sin embargo, Marx no está construyendo una teoría de la alienación, está tratando de responder por qué la vida genérica del ser humano está enajenada. El capítulo anterior vimos que Marx comprendía el Estado como la relación social general propiamente humana, su vida genérica. Sin embargo, el “concepto” de Estado se contradecía permanentemente con la realidad. El Estado no realizaba la unidad o identidad de los intereses particulares con el interés general, sino que actuaba en favor de intereses materiales particulares determinados, por ejemplo, los intereses de los propietarios de bosque.

233 Mészáros, 2006, p. 69.

Mészáros se equivoca también cuando afirma que Marx estaba considerando el problema de la alienación solamente desde un punto de vista legal-institucional porque caracterizaba al capitalismo como la realización del principio del individualismo. No se trataba de un principio que se realiza siendo el sujeto de su desarrollo. Eso era lo que Marx criticaba de Hegel. Que el fin último de la sociedad civil fuese la existencia individual, se correspondía con la organización material de ésta, que como ya planteamos, era el trabajo directo (no organizado en función de su carácter concreto útil) realizado privadamente.

El capitalismo, para Marx, era sólo metafóricamente “la realización del principio del individualismo” porque el nexo con la totalidad se presenta como un vínculo del que el individuo se puede desprender. Sus determinaciones reales, “actividad, trabajo, contenido”, aunque son necesarias para su existencia, son el nexo con la totalidad, son convertidas en medios para su existencia individual. Si el trabajo privado del individuo es el nexo con la totalidad, lo que lo vincula socialmente, y a la vez es un nexo necesario para su existencia humana, esto significa que su trabajo privado es parte del trabajo de la sociedad. A pesar de su dependencia social, al individuo se le presenta su nexo con la sociedad “como un nexo del que bien puede desprenderse luego” (Marx, 1987h, p. 393). Por lo tanto, el individuo se ve a sí mismo como independiente.

Los intentos de Hegel por superar la separación entre sociedad civil y Estado no lograban su cometido. El Estado, en su filosofía del derecho, era el encargado de salvaguardar el interés general al interior de la sociedad civil mediante sus funcionarios ejecutivos. Pero se enfrentaba a la sociedad civil, mediante sus funcionarios, “como algo ajeno y exterior a la esencia de ésta” (Ibíd.). No eran funcionarios de la sociedad civil administrando su propio interés general, sino que eran funcionarios estatales en contra de aquella. La antítesis no era ser superada, sólo fijada legalmente. Asimismo, en cuanto a la posibilidad de todo ciudadano

de convertirse en funcionario estatal, que no era otra cosa que la posibilidad de adquirir los derechos correspondientes a otra esfera, demostraba que presuponía la separación de sociedad civil y Estado político.

Como la existencia de la burocracia se basa en dicha separación, la posibilidad de superarla no puede más que “consistir en que el interés general llegue a ser el interés particular realmente y no sólo, como en Hegel, imaginativamente, en la abstracción, lo que sólo será posible cuando el interés particular llegue a convertirse realmente en el interés general” (Ibíd., p. 361). La burocracia no podía reconciliar el interés particular con el general, en cuanto identidad de ambos intereses era una pura ilusión.

Marx también encontraba una antítesis en la relación entre el poder legislativo y la constitución política. El poder legislativo es el poder de organizar lo general, el poder de la constitución que la sobrepasa. Sin embargo, es, asimismo, un poder constitucional y por lo tanto se encuentra sujeto a la constitución. Hegel transformaba la antítesis en otra, en la contradicción de la acción constitucional del poder legislativo con su propia determinación constitucional, dejando en pie la contradicción entre la acción efectiva (real) y la acción legal (ideal, una ilusión) del poder legislativo. Esta última contradicción solamente es posible, afirmaba Marx, si el Estado político es un dominio aparte en el Estado real.

Marx reducía la contradicción entre la constitución y el poder legislativo a la contradicción del propio concepto de la constitución. La constitución resultaba una acomodación entre el Estado político y el no político, y por lo tanto un “pacto entre poderes esencialmente heterogéneos” (Ibíd., p. 370). Hegel no construía la unidad orgánica de los poderes del Estado, éstos respondían a principios distintos. Invocar la unidad orgánica de los poderes del Estado para ‘resolver’ el conflicto real entre los diferentes poderes no era más que “un vacío recurso místico” (Ibíd., p. 371) pues dicha unidad era solamente imaginaria. Lo

que exponía Hegel realmente eran conflictos no resueltos, tanto entre la constitución y el poder legislativo, como entre el poder legislativo y el poder gubernativo.

Hegel además, desarrollaba una contraposición entre sociedad civil y los estamentos cuando se refería a los mayorazgos. Presentaba a estos últimos como “legisladores en que el poder legislativo es un atributo de su persona empírica” (Ibíd., p. 423), mientras que la otra parte del elemento estamental lo era mediante elección y delegación. Lo que hacía Hegel era especificar las dos cámaras, la “Cámara de Diputados y la Cámara de los Pares” (Ibíd.). La primera corresponde a la existencia política abstracta de la sociedad civil, la segunda a su principio estamental existente. La primera no puede existir como representación de estamentos pues representa la existencia política de la sociedad civil, una existencia abstracta. La segunda, “dentro del marco del principio de la monarquía constitucional, (...), no puede, por su propia naturaleza, ser otra cosa que una nulidad” (Ibíd.). La armonía del Estado político (Estado moderno) consigo mismo era una pura ficción.

Como dijimos, el problema de Hegel no radicaba en su descripción del ser del Estado moderno, “sino por presentar lo que es, como esencia del Estado” (Ibíd. 375). De acuerdo a esto, la crítica de Marx no apuntaba a la identificación del Estado Prusiano con la esencia del Estado como se ha sugerido (Fine, 2001, p. 70). Tampoco se dirigía especialmente contra las organizaciones estamentales feudales como argumentaba Lukacs (1971). Para Marx, Hegel percibía “los lineamientos centrales del Estado moderno (características distintivas que estaban visiblemente ausentes de la realidad alemana)”²³⁴ (Leopold, 2007, p. 61). Como bien dice Miliband, Marx criticaba a Hegel que, mientras “advierte acertadamente la separación de Estado y sociedad civil, afirma su reconciliación en el Estado mismo” (1969, p. 52). Lo que hacía Hegel era “presentar al Estado –al Estado burgués y no a cualquier Estado– como la

234 Traducción propia.

esfera superior de la eticidad y de la racionalidad, como el ámbito donde se resuelven las contradicciones de la sociedad civil” (Boron, 2000, p. 291).

Los estamentos no eran tomados en su significación feudal, se les asignaba la tarea de mediar la separación entre la sociedad civil y el Estado político. Su tarea respondía a un problema del Estado moderno.

Asimismo, el mayorazgo era una forma particular de la propiedad privada, su manifestación externa. No consistía en el poder del Estado político sobre la propiedad privada, sino que “en el poder de la propiedad privada abstracta sobre el Estado político” (Ibíd., p. 411). El único poder que ejercía el Estado político sobre la propiedad privada en el mayorazgo era el de sustantivarse abstractamente en la medida que se aislaba de la familia y la sociedad. Su poder sobre la propiedad privada era el propio poder de ésta, por lo que le quedaba simplemente la pura ilusión de ser lo determinante. La constitución política en su expresión más alta era la constitución de la propiedad privada.

La crítica de Marx no apuntaba exclusivamente a la propiedad de la tierra sino que a la propiedad privada en general. El mayorazgo era la manifestación externa, una forma concreta de la propiedad privada abstracta. No era su propio contenido, sino que existía para la propiedad privada abstracta.

Cuando el Estado político iba en contra de la familia y la sociedad en el mayorazgo, esta acción estaba determinada por la propiedad privada como el sujeto de la acción. El Estado político personificaba a la propiedad privada, se aseguraba de la existencia de “la voluntad de la propiedad privada que carece de familia y de sociedad y para reconocer esta existencia como la existencia suprema del Estado político, como la existencia moral suprema” (Ibíd. p. 411). Lo hacía incluso “contra la propia arbitrariedad del propietario” (412) privado. En ese

sentido representaba el interés de la propiedad privada como tal, o el interés general de la propiedad privada.

El mayorazgo era considerado por Marx como una forma particular de la propiedad privada “que reviste la relación general entre la propiedad privada y el Estado político” (Ibíd., p. 420), es el sentido político de la propiedad privada, “la propiedad privada en su significación ‘política, es decir, en su significación general” (Ibíd.). En cuanto el mayorazgo se sustraía del contrato, la propiedad se volvía ley del Estado, “pero no en una voluntad común, sino solamente ‘mediante una cosa y mi voluntad subjetiva”” (Ibíd., p. 413).

Asimismo, la voluntad independiente que intentaba construir Hegel no era tal. Lo que construía era “una voluntad basada en la tierra” (Ibíd., p. 406). La voluntad del propietario estaba enajenada en su propiedad privada: “la propiedad privada se erige en el sujeto de la voluntad, la cual no es otra cosa que el predicado de la propiedad privada” (Ibíd., p. 412). La independencia de la voluntad era una pura forma, su contenido era la propiedad privada abstracta. La independencia era la forma que adquiría la voluntad enajenada en la propiedad privada.

Por una parte, Hegel se refería a la alienabilidad y supeditación de la propiedad privada a una voluntad común como ‘el terreno peculiar y verdadero’ en que cobraba existencia la libertad. Por otra parte, en relación al derecho público, ensalzaba la soberanía imaginaria de una propiedad independiente como lo opuesto a “la inseguridad de la industria, al afán de lucro, las fluctuaciones de la propiedad y la dependencia con respecto al patrimonio del Estado” (Ibíd. 413). La independencia de la propiedad privada (no respecto de la propiedad privada) significaba una cosa en el terreno del derecho privado y otra cosa en el terreno del derecho público. En el terreno del derecho privado se trataba de los intereses de una propiedad privada particular, mientras que en el terreno del derecho público, lo que estaba en

juego eran los intereses de la propiedad privada abstracta o el interés general (público) de la propiedad privada.

Sorprende, por todo lo dicho hasta aquí, que se pueda plantear que la crítica “de 1843 constituye, en la formación de Marx, un retroceso respecto a 1842” (Vilar, 1979, p. 124). Una de las expresiones de este retroceso, según Vilar, estaría en las “observaciones a propósito de la concepción hegeliana de la propiedad que podrían ser (por ejemplo, a propósito del mayorazgo) una crítica burguesa” (Ibíd.). No se entiende en qué sentido la crítica de Marx podría considerarse una crítica burguesa de la propiedad. Marx está denunciando el contenido material del Estado, la propiedad privada abstracta (el capital), su crítica no era una crítica burguesa contra la propiedad de la tierra en particular.

Marx agregaba, como ya vimos, que la propiedad, cualquiera fuese su ‘naturaleza en sí y para sí’, respecto del esclavo que se cree libre se presenta siempre como algo humano en cuanto su limitación se encuentra en la ‘gleba’ y no en la sociedad, “se trata de una voluntad libre, ya que su único contenido es la propiedad privada” (Ibíd.). El libre arbitrio, la conciencia y voluntad libres no solo tienen a la propiedad privada como su contenido, sino que tienen esa forma, libre, precisamente porque su contenido es la propiedad privada.

En los *Gründrisse*, años más adelante, Marx va a afirmar que “la independencia personal fundada en la dependencia respecto de las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general” (Marx, 2005, p. 85), más adelante va a agregar que tal independencia es una ilusión, “los individuos parecen libres” (Ibíd., p. 91), pero su limitación material se le presenta como “resultante de relaciones que son independientes de él y se apoyan sobre sí mismas” (Ibíd.). La limitación del individuo no está en relaciones de dependencia personal, sino que en la dependencia respecto de las cosas. En la medida en que tal limitación material se le presenta como resultante de

condiciones fortuitas, y que por lo tanto puede subordinar dado su carácter externo, su libertad parece mayor.

En la persona privada independiente que construye Hegel, se da la independencia del Estado y de la sociedad civil, sin embargo esta abstracción no es más que una “tosca dependencia de la gleba” (Ibíd. , p. 415). No se trata de la propiedad privada de la persona independiente, sino de la persona de la propiedad privada independiente, abstracta. Es de la propiedad privada abstracta de donde los miembros del Estado adquieren su independencia política, y lo hacen precisamente porque la propiedad privada abstracta es la sustancia o contenido de su voluntad y acción.

La democracia en el organismo del Estado moderno solamente puede ser un elemento formal. En la medida en que en las condiciones modernas reales se convierte la cualidad pública del ciudadano en una determinación abstracta, ‘el elemento democrático’ no puede ser otra cosa. La democracia es formal, el problema de la participación de la sociedad civil en el poder legislativo, sea mediante delegados, o de manera directa, todos individualmente, es un problema que sólo puede plantearse “dentro de la abstracción del Estado político o dentro del Estado político abstracto” (Ibíd., p. 428). Si se hace abstracción de la vida civil real, los individuos necesariamente participan de la vida política como átomos pues son sus relaciones concretas las que no se consideran. El sufragio universal es la forma en que todos individualmente participan del poder legislativo.

La abstracción de la vida privada real se expresaba en el poder legislativo en cuanto se suprime la propia determinación del representante en cuanto delegado de la corporación. Debe optar por el punto de vista del Estado, no por el punto de vista particular de su corporación. La separación moderna entre Estado político y sociedad civil, llega incluso a manifestarse “como la separación entre los delegados y sus mandantes” (Ibíd., p. 434).

La solución del Marx radica en la construcción de un Estado verdadero o racional. Un Estado en que el servicio general sea el servicio de cada ciudadano. En un Estado efectivamente racional, “los individuos, en cuanto todos, (...), toman parte en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales. No todos individualmente, sino los individuos en cuanto todos” (Ibíd., p. 427). La sociedad civil se constituye como sociedad política real, y el poder legislativo pierde su significación en cuanto poder representativo. El representante se vuelve representante “de lo que es y de lo que hace” (Ibíd., p. 430).

En la verdadera democracia en cuanto contenido y forma de este Estado, la soberanía es del pueblo. No se trata de una soberanía ilusoria, sino que efectiva. La constitución es efectivamente la constitución del pueblo, y por lo tanto, un momento de su existencia. La forma efectiva en que se realiza “la verdadera unidad de lo general y lo particular” (Ibíd., p. 343). El Estado ya no existe, de acuerdo a esto, como una forma separada de su contenido, como una abstracción de la sociedad civil, por eso “en la verdadera democracia desaparece el Estado político” (Ibíd.).

La crítica de Fine a Colletti respecto de que la verdadera democracia no significa el fin del Estado, sino el fin del Estado político abstracto es correcta. Sin embargo, su consideración de la verdadera democracia es equivocada pues interpreta ésta en el sentido de que el Estado se hace cargo de algunos asuntos de interés universal, pero no de todos los asuntos (2001, p. 78). Esto me parece una forma torpe de describir el Estado moderno existente, que era lo que Marx estaba criticando, una forma de reproducir idealmente la existencia del Estado político abstracto. Más bien, la abolición del Estado político implica eso, que no existe más la separación entre Estado y sociedad civil, por lo tanto, no se trata de que el Estado se encargue de algunos asuntos pero no de todos, sino de que los asuntos de la sociedad civil, en la verdadera democracia, son los asuntos del Estado y viceversa.

La superación de la sociedad moderna se planteaba aún “en términos de sus formas políticas (la verdadera democracia como la abolición de la separación entre Estado y sociedad civil, ...)” (Starosta, 2015, p. 29). Aún así, tomando en cuenta lo desarrollado hasta aquí, la conclusión que se impone es la necesidad de transformar la organización de la sociedad civil, ya que el Estado político es una abstracción de ella. Marx, sin embargo, no desarrolla las determinaciones de esta nueva organización.

CAPÍTULO 4: La emancipación del proletariado

4.1. Introducción

Ambos de los escritos que revisaremos en el presente capítulo fueron publicados en vida de Marx, en 1844, en el único número de la revista editada conjuntamente con Ruge, los Anales Franco-Alemanes. El primero de estos trabajos, Sobre la cuestión Judía, fue iniciado en Kreuznach pero terminado en París. La importancia que se le ha dado, radica en ser, según Löwy, “el momento en el que la evolución ideológica de Marx se une con el ‘comunismo filosófico’ de Moses Hess” (2010, p. 81), además de completar y desarrollar las ideas contenidas en La Crítica. Como veremos a lo largo de este capítulo, es cierta la influencia de Hess, sin embargo, la importancia de este trabajo no está en la evolución ideológica de Marx. Como ya hemos planteado, ese tipo de afirmaciones tiende a ocultar la especificidad de los trabajos al intentar hacerlos calzar en categorías previamente concebidas.

En la primera parte, escrita en Kreuznach, Marx desarrollaba hasta sus últimas consecuencias las ideas planteadas en La Crítica: “soberanía imaginaria del ciudadano en el Estado, alienación de tipo religioso de la vida política, defensa de la [verdadera] democracia, etc.” (Löwy, pp. 81-82). En la segunda parte en cambio, influida, según Löwy, por el “artículo sobre la esencia del dinero que Hess había entregado a la redacción de los Anales” (Ibíd., p. 82). Se trata de una crítica radical de la sociedad civil moderna (sociedad burguesa) en su

conjunto, a pesar de los límites de Marx que no conocía lo que más tarde llamará la anatomía de la sociedad civil.

El segundo de estos trabajos es la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel (en adelante La Introducción). La importancia que se le ha atribuido radica en que por vez primera el proletariado entra en escena explícitamente. En las décadas del 60 y 70, los intelectuales (particularmente marxistas) debatieron en torno a cómo había llegado Marx a la idea del proletariado como sujeto revolucionario de la abolición del modo capitalista de producción” (2015, p. 13). Más allá de la manera en que Marx descubrió a la clase obrera, lo que importa es el significado de ese descubrimiento (véase Perkins, 1993; Starosta, 2015). Respecto de esta primera aparición del proletariado, era más bien una categoría filosófica” (Starosta, 2015, p. 13). Bensäid planteaba prácticamente lo mismo: “La clase que surge aún no es más que una hipótesis conceptual que, se supone, resolverá el enigma de las revoluciones modernas.” (2011, p.).

El capítulo anterior, vimos que Marx, después de abandonar su puesto como editor de la Gaceta Renana ya no identificaba al Estado moderno con el Estado racional. Tampoco comenzaba La Crítica con un concepto de Estado que oponer al concepto desarrollado por Hegel, aunque no había abandonado completamente la idea de Estado racional o verdadero en que los intereses particulares son idénticos al interés general.

En La Crítica Marx había descubierto que el contenido del Estado político se encontraba en la sociedad civil, y que el primero era una abstracción de la segunda. Esto implicaba una contradicción entre la vida real individual del ser humano y su vida comunitaria. En cuanto individuo real no es un individuo comunitario, y en cuanto miembro de la comunidad política, no es un individuo real. En esta separación y/o contradicción entre una vida y otra, consistía la vida genérica humana enajenada. Como vida de la especie era

contradictoria. Se encontraba enajenada en cuanto las actividades y capacidades sociales humanas no aparecían como tales sino como actividades del Estado político. Ejemplo de esto, era que los asuntos generales aparecieran como asuntos del Estado.

Comparando la sociedad moderna con la sociedad feudal y con la sociedad esclavista, descubría que la primera se distinguía pues la sociedad civil no tenía una significación política como en la “edad media”, sus diferencias internas quedaban relegadas al ámbito de lo privado. La sociedad política y la sociedad civil existían separadas. En cambio, ni en Grecia, ni en la edad media, existía una constitución política diferente del Estado material o “del restante contenido de la vida del pueblo” (Ibíd.). La diferencia entre el Estado moderno y aquellos Estados “de la unidad sustancial entre Estado y pueblo” (Ibíd., p. 346) residía en que la constitución política se había desarrollado, en la modernidad, como una existencia particular junto a la vida real del pueblo, “en que el Estado político se haya convertido en la constitución del resto del Estado” (Ibíd.). La separación entre sociedad civil y Estado político es una separación, afirmaba Marx, que existe realmente en el Estado moderno.

De acuerdo con Marx, en “la modernidad” se separa del ser humano su contenido material considerándolo como algo puramente externo, no aparece como su realidad. En la “edad media” en cambio, se asumía su contenido material pero se lo separaba de su esencia general o ser genérico. En la edad media, el estamento implicaba la organización inmediatamente comunitaria del trabajo en función de su “contenido material”, de su carácter concreto útil. A diferencia del estamento medieval, que consistía en una comunidad en la que participaba y que sostenía al individuo, el ‘moderno estamento’ es algo contingente, una determinación externa del individuo. Su trabajo ya no se organiza estamentalmente como miembro de esa comunidad. Sin embargo, Marx no hace énfasis especial en la forma de organizar el trabajo moderno. Afirma que el nexo social está determinado por el interés

individual, y que es un nexo que aparenta no ser fundamental, del cual el individuo moderno cree poder desprenderse luego a voluntad, aunque no sea así realmente. Pero no era capaz de determinar aún cuál era ese nexo concretamente, y por lo tanto, las condiciones concretas en que se organiza la sociedad civil. En este sentido, no era capaz de especificar el fundamento concreto del Estado capitalista, aun cuando viera en el Estado la forma en que la propiedad privada abstracta se mantenía a sí misma, y por lo tanto era el sujeto determinante y no lo determinado.

Podía afirmar que es la propiedad privada la que dota de libertad e independencia a los individuos, y no el Estado político propiamente porque la voluntad del propietario tenía a la propiedad privada como su contenido, pero no podía aún explicar por qué.

Tomando lo anterior como punto de partida, mediante la exposición crítica de los contenidos de los trabajos de Marx nombrados al principio de este capítulo, Sobre la cuestión Judía e Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, vamos a mostrar cómo Marx avanza respecto de La Crítica en tres cuestiones fundamentales: En primer lugar, el abandono por parte de Marx del concepto de Estado racional o verdadero; en segundo lugar, la afirmación del dinero como vínculo social en el que los objetos del trabajo y las actividades que los producen caen bajo su dominio; en tercer lugar, el posicionamiento de “las determinaciones materiales de la sociedad humana” (Starosta, 2015, p. 16) en el centro del problema.

La exposición no sigue necesariamente el orden de los textos pero respeta el orden cronológico en el que fueron escritos para poder mostrar con mayor claridad y precisión cómo se van sucediendo los cambios en el pensamiento del joven Marx.

4.2. La emancipación política como una emancipación limitada

En Sobre la cuestión judía, basándose en la crítica de Hegel que acabamos de revisar en el capítulo anterior, Marx polemizaba con Bruno Bauer en torno del problema de la emancipación política, es decir, de la emancipación como ciudadanos del Estado. Como plantea Vranicki, Marx subrayaba “la insuficiencia de la crítica de Bauer, referida sólo al ‘Estado cristiano’ y no al Estado en general” (1977, p. 71), era “incapaz de analizar la relación existente entre emancipación política y emancipación humana” (Ibíd.). A diferencia de Bauer, que exigía a los judíos abandonar el judaísmo, a los humanos en general, abandonar la religión para ser emancipados políticamente, Marx, por el contrario, consideraba necesario que el ser humano se emancipara humanamente, no sólo de forma política, para poder liberarse de la religión. Era necesario comprender de qué clase de emancipación se trataba, y por lo tanto, conocer “las condiciones que se hallan implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula” (Marx, 1987j, p. 466). Bauer confundía la emancipación política con la emancipación humana, esto lo llevaba a exigir condiciones que no correspondía exigir a la emancipación política.

Marx observaba que en Estados Unidos, donde el Estado político tenía ya una existencia plena, la religión no sólo seguía existiendo, sino que gozaba de “una existencia lozana y vital” (Ibíd., p. 468). En cuanto la emancipación política se había realizado plenamente, la cuestión judía había perdido su carácter teológico y se había vuelto una cuestión secular. El Estado se comportaba políticamente ante la religión, no de manera teológica, por lo tanto, la crítica debía dejar también de ser una crítica teológica.

La existencia de la religión constituía el fenómeno de la limitación secular de los seres humanos pero no su fundamento, la explicación de las limitaciones o ataduras religiosas de

los seres humanos había que buscarla en las limitaciones seculares mismas. Para poner fin a las limitaciones religiosas, había que ponerle fin a su fundamento material. La relación entre emancipación política y religión implica, decía Marx, “el problema de la relación entre emancipación política y emancipación humana” (Ibíd.). La contradicción entre Estado y religión es la “contradicción del Estado con sus premisas en general” (Ibíd.).

Cuando se emancipaba políticamente a un individuo religioso, cualquiera fuese su religión, lo que se hacía era emancipar al Estado de la religión en general: “Bajo su forma, de la manera peculiar a su esencia, como tal Estado, se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado” (Ibíd.). Pero si no es el individuo el que se emancipa de la religión al emanciparse políticamente, si solamente es el Estado el que se emancipa de la religión, la emancipación política no es la emancipación de la religión, pues no constituye la emancipación total del ser humano, concluía Marx. La emancipación política no podía significar la emancipación efectiva de la religión pues, como vimos, el Estado era una abstracción de la sociedad civil, la organización de esta última era su fundamento, al igual que el de la religión.

La limitación de la emancipación política se expresa en el hecho de que el Estado puede liberarse de una traba sin que el ser humano se libere realmente. Trata la religión como algo puramente privado, pero de ninguna manera implica el fin real de la religiosidad. Ahora bien, si como vimos al revisar la crítica de Hegel, los poderes y actividades del Estado son los poderes y actividades de los seres humanos, asimismo entonces, el comportamiento del “Estado libre” hacia la religión no puede ser otra cosa que el comportamiento de los seres humanos, que conforman dicho Estado, hacia la religión. Marx concluía a partir de esto que el ser humano se libera mediante el Estado pero a través de un rodeo, políticamente. La liberación política de la religión, es la liberación “de una traba al entrar en contradicción

consigo mismo, al sobreponerse a esta traba de un modo abstracto y limitado, de un modo parcial” (Ibíd., p. 469). El contenido mismo del Estado a fin de cuentas, no era la libertad. Recordemos que la independencia política no es un don del Estado a los ciudadanos, es un accidente de la propiedad privada. Es la independencia de la propiedad privada.

Marx ilustra los inconvenientes y limitaciones de la política en general al referirse a la abolición del censo de fortuna para el derecho de sufragio. Se declara la abolición política de la propiedad privada una vez abolido el censo de fortuna para el sufragio. Pero eso no significa que la propiedad privada es abolida realmente. La abolición del censo de fortuna es la abolición política, puramente ideal o formal, de la propiedad privada. La abolición del censo de fortuna es la instauración del sufragio universal, que tiene la significación, puramente ideal o formal, de abolir la propiedad privada: “lejos de abolir realmente la propiedad privada, de hecho la suponía” (McLellan, 1977, pp. 98-99)²³⁵. Esta abolición política de la propiedad privada, es la abolición de la propiedad privada dentro del marco del Estado político abstracto separado de la sociedad civil. Si bien, a su modo, políticamente (formal o idealmente), anula las diferencias sociales en cuanto las declara diferencias no-políticas, en cuanto proclama “que todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, participa por igual de la soberanía popular” (Marx, 1987j, p. 469.), al mismo tiempo permite que tales diferencias se impongan. Esto corrobora lo que planteamos en el capítulo anterior. La abolición puramente política de la propiedad privada mediante el sufragio universal, es la exigencia de su abolición real, pero solamente la exigencia (Forderung).

Así como la república consiste en la negación de la enajenación de las esferas no políticas dentro de la esfera política, y por lo tanto, mantiene en pie la enajenación, la abolición puramente política de la propiedad privada la mantiene en pie y le permite

²³⁵ Que McLellan reconozca esto hace más difícil aún entender la relación que afirma entre sufragio universal y abolición del Estado.

imponerse. Como vemos, el sufragio universal no tenía para Marx el significado que le atribuye McLellan al referirse a la crítica de Hegel. No hay ninguna diferencia, al menos sustantiva, entre los planteamientos de ambos trabajos.

El Estado no sólo no pone fin a estas diferencias sociales sino que “descansa sobre estas premisas” (Ibíd.). El Estado político en cuanto generalidad, solamente lo es en contraposición a tales diferencias particulares que lo conforman. La emancipación política en cuanto liberación de una traba mediante un rodeo, el Estado, es decir, mediante la entrada en contradicción del ser humano consigo mismo, consiste en “la vida genérica del hombre por oposición a su vida material” (Ibíd., p. 470). Las premisas de esta vida material, que Marx tildaba de egoísta en cuanto el ser humano no se presenta como ser genérico, no son eliminadas sino que siguen existiendo de manera separada respecto del Estado político como cualidades de la sociedad civil.

Donde el Estado político se ha desarrollado plena y verdaderamente, la vida del ser humano se desdobra, no sólo en el pensamiento o en la conciencia sino que en la realidad, en una vida ‘celestial’ la vida de la ‘comunidad política’, y en una vida ‘terrenal’, la vida de la ‘sociedad civil’. En la primera se considera como ser colectivo, en la segunda como un individuo, como particular y “ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños” (Ibíd.). Marx mostraba cómo se manifiesta la inversión del ser genérico o social del ser humano, su enajenación. Hemos visto que el nexo social entre humanos tomaba la apariencia de ser superfluo. Ahora vemos además, que quienes forman parte del ser colectivo del individuo son tratados como simples medios para sus intereses particulares.

4.3. Derechos humanos y derechos del ciudadano

Tenemos hasta aquí que la contradicción entre el ser humano como adepto de una religión particular frente a su ciudadanía, es la contradicción secular entre el Estado político y la sociedad civil. Sea una diferencia religiosa o de riqueza, su existencia dentro de la vida del Estado es una apariencia, al igual que es una apariencia el que el ciudadano sigue siendo, burgués o judío: “La contradicción entre el hombre religioso y el hombre político es la misma que existe entre el bourgeois y el citoyen, entre el miembro de la sociedad burguesa y su piel de león política” (Ibíd., p. 471).

El desdoblamiento del ser humano en un ser humano público y otro privado, y el desplazamiento de la religión a la sociedad civil, fuera del lugar donde el ser humano se comporta, aunque abstractamente, como ser genérico, constituyen la cúspide del desarrollo de la emancipación política, el Estado político realizado plenamente. A diferencia del Estado cristiano, que requiere de la religión para su perfeccionamiento en cuanto Estado defectuoso (negación cristiana del Estado), el Estado moderno, Estado político separado de la sociedad civil, puede prescindir de la religión pues “el fundamento humano de la religión se realiza en él de un modo secular” (Ibíd., p. 473), es decir, el fundamento del Estado moderno es el fundamento sobre el que se basa el cristianismo, y la religión en general.

La religión desplazada a la sociedad civil se vuelve el espíritu de la sociedad burguesa, deja de ser el espíritu de la comunidad para convertirse en el espíritu de la diferencia, y expresa “el divorcio entre el hombre y su comunidad, entre él mismo y los otros hombres” (Ibíd., p. 471). Los miembros del Estado moderno son religiosos en “razón del dualismo que media entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política” (Ibíd., p. 475), la religión es, en este sentido, “la conciencia ideal, no secular, de

los miembros de ese Estado, porque es la forma del grado humano de desarrollo operado en él” (Ibíd.).

El contenido de dicho desarrollo no está ni en la religión ni en el Estado político, hay que buscarlo en contenido real del Estado, en la existencia independiente y privada de las esferas particulares, de la sociedad civil, en su existencia separada, enajenada. En el desarrollo del sistema del lucro, del comercio, de la propiedad y la explotación, como decía en su carta a Ruge.

La democracia política misma, es decir, la democracia en el marco del Estado político abstracto, es cristiana en la medida en que todo ser humano vale como soberano, pero todo ser humano “en su manifestación no culta y no social, (...), enajenado, entregado al imperio de relaciones y poderes inhumanos; (...), el hombre que aún no ha llegado a ser una criatura genérica real” (Ibíd.). La contradicción entre la vida genérica humana, las capacidades sociales del ser humano, y su vida material, significa precisamente que el ser humano existe bajo el imperio de poderes extraños o inhumanos. Si la vida genérica se contradice con la vida material, el ser humano se ve imposibilitado de tomar control de sus capacidades sociales. Capacidades que no dejan de existir por dicha falta de control, más bien se le imponen al ser humano pues solamente pueden ser controladas como lo que son, como fuerzas sociales, no individuales.

Mientras Hegel, como ya vimos, era consciente de la contradicción entre Estado político y sociedad civil, y buscaba su superación mediante el Estado político mismo, Bauer se limitaba a polemizar con la expresión religiosa de dicha contradicción. Llegaba a negar que el ser humano pudiese adquirir sus derechos en cuanto tal sin antes sacrificar “el privilegio de la creencia religiosa” (Bauer, citado en Marx 1987j, p. 476).

Al revisar los derechos humanos bajo la forma que le dieron sus creadores, franceses y norteamericanos, encontraba que parte de los derechos humanos son derechos que se ejercen en comunidad, son derechos políticos. Concretamente, su ejercicio implica la participación en el Estado, y no presuponen la abolición absoluta y positiva de la religión en general. Ahora bien, la otra parte de los derechos humanos, los 'droits de l'homme', son, de acuerdo con Marx, algo aparte de los 'derechos del ciudadano', aparte de los derechos políticos que se ejercen comunitariamente. Entre los 'droits de l'homme' vamos a encontrar el derecho a practicar cualquier culto religioso. En este sentido, lejos de implicar el fin de la religión, los derechos humanos incluyen la creencia religiosa como un derecho.

La distinción entre los 'droits de l'homme' y los 'droits du citoyen' se corresponde con la distinción entre el miembro de la sociedad civil y el ciudadano. El ser humano en cuanto miembro de la sociedad civil es llamado "humano"²³⁶. Son los derechos del miembro de la sociedad civil los que se denominan derechos humanos, a diferencia de los derechos del ciudadano. Esta diferencia y primacía de los derechos del miembro de la sociedad civil, según Marx, se explica "por las relaciones que median entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia misma de la emancipación política" (Ibíd., p. 478). Los derechos humanos (droits de l'homme), en cuanto derechos del miembro de la sociedad civil, son "los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad" (Ibíd.). Las capacidades sociales del ser humano, su vida genérica puesta al servicio de su existencia individual.

De lo anterior se va a desprender, entonces, que la libertad de un individuo termina donde empieza la de otro individuo, va a consistir en "el derecho de hacer y emprender todo

236 En la traducción de W. Roces se utiliza 'hombre' en vez de humano. Sin embargo, la palabra utilizada por Marx es 'mensch', no 'mann'.

lo que no perjudique a los demás. (...) la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo.” (Ibíd.). En este sentido, no vale argumentar que una esencia religiosa es una esencia limitada que triunfa sobre la esencia humana y que, por lo tanto, disocia a los seres humanos²³⁷, pues la libertad misma descansa sobre la base de la separación, es el derecho a disociarse, a comportarse y considerarse como una mónada o átomo. Esto sin embargo, es una pura apariencia, pues una existencia efectivamente independiente, es una existencia que se debe exclusivamente a sí misma. El ser humano no existe de esa manera, aun cuando se considera como mónada y cree que su nexo social es superfluo, lo realiza necesariamente, pero de manera enajenada.

La libertad se explica en la práctica por el derecho humano a la propiedad privada que consiste en el derecho de disfrutar voluntariamente del propio patrimonio, con independencia del resto de la sociedad, “es el derecho del interés personal” (Ibíd., p. 479). La libertad y su aplicación, el derecho del interés personal, forman el fundamento sobre el que descansa la sociedad burguesa. Esta última hace que la libertad de cada individuo se vea limitada por la libertad de los demás, en vez de encontrar su realización en los demás.

La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos y por lo tanto en el derecho que cada uno tiene “a considerarse como una mónada que no depende de nadie” (Ibíd.). La seguridad por su parte, “supremo concepto social de la sociedad burguesa” (Ibíd), significa que la sociedad existe para garantizar la conservación de todas y cada una de las personas que la componen, junto a sus derechos y su propiedad. Así entonces, la ‘seguridad’ es la seguridad del egoísmo.

Ninguno de los ‘droits de l’homme’, trasciende el individuo egoísta miembro de la sociedad civil. El individuo es concebido separado de la sociedad, ésta se le presenta como

237 Ese era el argumento de Bauer (véase Marx, 1987, p. 478).

un marco externo que limita su pretendida natural independencia. A pesar de ser llamados derechos humanos, no conciben al ser humano como un ser genérico, la sociedad se presenta como un medio para la conservación del individuo y su propiedad. Su nexo se reduce a la necesidad natural y el interés privado.

Marx destacaba que la ciudadanía, y por lo tanto, la comunidad política, queda reducida al papel de medio para la conservación de los derechos humanos. La esfera en que el ser humano se comporta comunitariamente queda subordinada a la esfera en que actúa como ser aislado y parcial. En definitiva, “la vida política se declara como un simple medio cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa”²³⁸ (Ibíd., p. 480). Mientras la sociedad civil se organice privadamente, mientras el nexo social se reduzca al interés privado y la necesidad natural, la vida política no puede ser otra cosa, pues, como ya hemos afirmado, esa organización, ese nexo social, es el contenido de la vida política. La constitución política democrática, o la democracia en el Estado político abstracto, no puede cambiar esto, pues es la forma de aquel contenido.

La emancipación política es la disolución de la vieja sociedad feudal, la revolución política es “la revolución de la sociedad burguesa” (Ibíd., p. 481). En la vieja sociedad feudal, la vida civil y la vida estatal no se encontraban separadas, los elementos de la primera (posesión de los bienes, familia, tipo y modo del trabajo) eran al mismo tiempo elementos de la vida estatal. Bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación determinaban “las relaciones entre el individuo y el conjunto del Estado, (...), sus relaciones de separación y exclusión respecto a las otras partes integrantes de la sociedad” (Ibíd.). La posesión de bienes o el trabajo no se organizaban propiamente como elementos

238 En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx va a plantear la enajenación del ser genérico como la tercera “acepción” del trabajo enajenado.

inmediatamente sociales, más bien se les constituía separadamente -ya vimos en el capítulo anterior que el estamento significaba diferencia y separación-, en sociedades dentro de la sociedad. Aún así dichos elementos eran políticos, pero en el sentido del feudalismo:

“excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación especial de su corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, a la par que convertían su actividad y su situación civiles determinadas en su actividad y situaciones generales” (Ibíd., pp. 481-482).

Esta organización particular de los elementos sociales implicaba que la unidad del Estado aparecía como la conciencia y voluntad de la acción de la unidad estatal y por lo tanto que el poder del Estado se presentara como la incumbencia particular de un señor feudal.

La revolución política derrocó el poder señorial y constituyó el Estado como un Estado propiamente tal. Acabó con estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, cuestión que suprimió el carácter político de la sociedad civil. En la sociedad feudal, ‘el espíritu político’ se encontraba escindido, la revolución política lo saca de su dispersión constituyéndolo en la esfera de la comunidad, de la incumbencia general. Esta liberación de las relaciones políticas significa una independencia ideal de las primeras respecto de los elementos particulares de la vida civil, pero no una independencia material efectiva.

La independencia ideal respecto de los elementos particulares de la sociedad civil se encuentra determinada por el hecho de que tanto la actividad de vida, como la situación de vida, reciben “una significación puramente individual” (Ibíd., p. 482), una significación privada. Estos elementos particulares perdieron su carácter político, las sociedades dentro de la sociedad dejaron de existir, y, por lo tanto, dejaron de constituir la relación del individuo con el

Estado y el resto del pueblo. Esta relación dejó de ser una relación en cuanto miembro de un estamento o corporación. El estamento ya no media la relación del individuo con el Estado.

Al mismo tiempo en que se liberaba el 'espíritu político' de los elementos de la sociedad civil, se liberaba la sociedad civil de las amarras que la aprisionaban: "La emancipación política fue, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política" (Ibíd.). El espíritu egoísta de la sociedad civil quedó liberado, el individuo miembro de la sociedad civil se convirtió en "la premisa del Estado político" (Ibíd.). La constitución del Estado político era al mismo tiempo la disolución de la sociedad civil en individuos pretendidamente independientes. Estos últimos pasaban a relacionarse mediante el derecho, a diferencia de los miembros de los estamentos y gremios que se habían relacionado mediante el privilegio.

Ahora bien, la libertad del individuo egoísta de la sociedad civil y su reconocimiento, no son más que "el reconocimiento del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida" (Ibíd., p. 482). El contenido de la libertad del individuo es el movimiento de tales elementos. El ser humano no se libera de la religión, de la propiedad ni del egoísmo de la industria, más bien adquiere la libertad religiosa, la libertad del propietario y la libertad industrial.

En cuanto "la actividad consciente de sí misma se concentra" (Ibíd., p. 483) en la actividad política separada de la vida civil, el individuo no político miembro de la sociedad civil aparece como el ser humano natural, y sus derechos, los *droits de l'homme*, se presentan asimismo, como derechos naturales. La revolución política libera la sociedad burguesa de sus ataduras y con ello la disuelve en sus elementos integrantes, pero no revoluciona estos elementos. Ante la sociedad burguesa, el trabajo, los intereses particulares y el derecho privado, la revolución política actúa "como hacia la premisa en torno a la cual ya no se puede

seguir razonando y, por consiguiente, como hacia su base natural” (Ibíd.). El ser humano en cuanto miembro de la sociedad civil es considerado, en este sentido, como el ser humano propiamente tal, el ser humano verdadero, a la par que el ciudadano, el ser humano político, es el ser humano abstracto, la persona moral: “la emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta independiente, y, de otra, al ciudadano del Estado, a la persona moral” (Ibíd., 484).

Como hemos visto, la mayoría de los contenidos desarrollados en esta obra de Marx, la separación de la sociedad civil y el Estado, el desdoblamiento del individuo en miembro de la sociedad civil y en ciudadano, la diferencia entre la sociedad civil moderna y la organización estamental, se encontraban ya en su trabajo anterior. La crítica que desarrollaba de los derechos humanos, si bien no estaba en la crítica de Hegel, y en ese sentido era un avance en el estudio del Estado moderno, no trascendía sus límites. No avanzaba en la explicación de la enajenación de la vida genérica humana, solamente exponía la forma en que se manifestaba. La segunda parte del artículo, a diferencia de la primera, sí avanza en dicha explicación.

4.4. El dinero

La formulación teológica de Bauer sobre la cuestión judía le impedía ver que el problema radicaba en identificar “el elemento social específico que es necesario vencer para superar el judaísmo” (Ibíd., p. 485). La pregunta que había que hacer era por el fundamento secular del judaísmo y la religión en general. Este fundamento se encontraba en el interés egoísta, su culto era la usura y su Dios, secular también, el dinero. De acuerdo a esto, una sociedad cuya organización pusiera fin al dinero y la usura, haría imposible el judaísmo.

El dinero convertido en potencia universal ha significado, afirmaba Marx, la emancipación de los judíos a su manera, pues su espíritu se ha convertido “en el espíritu práctico de los pueblos cristianos” (Ibíd., p. 486). Marx usaba de ejemplo a Estado Unidos, donde la predicación del Evangelio y la enseñanza del cristianismo se habían convertido en “artículo comercial” (Ibíd.). Necesidad práctica y egoísmo, al constituir el espíritu de la sociedad burguesa, engendran “constantemente al judío en sus propias entrañas” (Ibíd., p. 487). En este sentido, la contradicción entre “el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general” (Ibíd.).

Si bien el judaísmo ha llegado a su apogeo con la sociedad burguesa, afirmaba Marx, “la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo cristiano” (489). Es bajo el cristianismo que

“la sociedad burguesa puede llegar a divorciarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantarlo por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros como átomos hostiles” (Ibíd.).

En *El Capital* va a plantear prácticamente lo mismo, aunque a esas alturas el desarrollo es más concreto pues ya ha avanzado sobre el valor como la forma concreta que toma el trabajo social realizado privadamente:

“Para una sociedad (...), cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante mercancías, o sea valores, y en relacionar

entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de cosas, como trabajo humano indiferenciado, la forma de religión más adecuada es el cristianismo con su culto del hombre abstracto” (Marx, 2008, p. 96).

Aunque supuestamente es la política la que domina al dinero, lo hace sólo idealmente. En realidad lo que ocurre es que la política queda puesta a su servicio, “se convierte en su vasallo” (Ibíd.). Esto es así pues el dinero “es el valor universal de todas las cosas, constituido en sí mismo” (Ibíd.). Se erige en el valor del mundo, tanto de los seres humanos como de la naturaleza. Pero además, Marx agregaba, las cosas de las que el dinero es el valor universal son productos del trabajo humano. En cuanto “el dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste” (Ibíd.), es que el dinero se vuelve valor universal, constituido en sí mismo. En cuanto es la esencia de la existencia humana enajenada, es una “esencia extraña que lo domina y es adorada por él” (Ibíd.).

El miembro de la sociedad burguesa se ve obligado a comportarse de manera práctica “bajo el imperio de la necesidad egoísta” (Ibíd., p. 489). En este sentido, el miembro de la sociedad burguesa es un esclavo de su necesidad individual. Solamente de esta manera es posible producir objetos para venderlos, poniendo tanto a estos como a la actividad que los produce bajo el dominio “de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero” (Ibíd.). En los Manuscritos de 1844 Marx va a concebir esto como el primer y segundo aspecto del trabajo enajenado. Por lo pronto, la determinación del dinero como vínculo social, como contenido del trabajo enajenado, avanzaba en la explicación de la enajenación del ser genérico, en este sentido, no se trataba de un problema nuevo como sugiere Löwy (2010, p. 82), sino que de una explicación más concreta del mismo.

4.5. Emancipación humana

Hemos visto que la emancipación política es una emancipación limitada y no supone la liberación total del ser humano. Más bien es el desdoblamiento de la vida humana, una vida civil (terrenal) y una vida política (celestial). El ser humano mismo se desdobra, correspondientemente, en miembro de la sociedad civil y miembro del Estado. Por una parte queda el ser humano reducido al individuo egoísta, por otra parte, queda el ciudadano del Estado. En cuanto individuo real no se presenta como ser genérico, y en cuanto ser genérico no se presenta como individuo real sino que como ser humano abstracto, persona moral.

La emancipación humana es posible solamente donde el individuo real, miembro de la sociedad civil, “recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales” (Ibíd., p. 484), a diferencia del miembro de la sociedad civil que no es ser genérico en cuanto individuo real, y que no es individuo real en cuanto ser genérico. Esto a su vez implica al mismo tiempo que el ser humano organiza sus propias fuerzas sociales en cuanto tales, y no mediante el rodeo del Estado, es decir, “no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política” (Ibíd).

Sus propias fuerzas sociales no se le presentan más como fuerzas ajenas, lo que supone como premisa que el ser humano ha dejado de poner su actividad y los productos de esta bajo el dominio y significación de una esencia ajenas, el dinero. Es decir, la emancipación humana supone que el dinero deja de ser el medio a través del cual se relacionan los seres humanos, deja de ser el nexo social. En cuanto esencia del trabajo y de la existencia enajenada del ser humano, del ser humano separado del ser humano, el fin del

dinero supone una actividad productiva no enajenadas, organizadas propiamente como fuerzas sociales humanas. En el capital, Marx desarrolla esto mismo:

“El reflejo religioso del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente” (Marx, 2008, p. 97).

Si la religión es la conciencia ideal, no secular, de los miembros de la sociedad moderna pues es la forma de su grado humano de desarrollo” (Marx, 1987j, p.475), se requiere entonces, un grado de desarrollo que de lugar a otra forma de conciencia. Se requiere de “una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva” (Marx, 2008, p. 97).

4.6. La crítica radical: Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel

Como ya dijimos en la introducción de este capítulo, la importancia que se ha dado a La Introducción radica en que aparecía por primera vez el proletariado explícitamente, como proletariado, no como “carencia de propiedad y estamento del trabajo directo”. De acuerdo con Marx, la crítica de la religión ya había llegado a su fin en Alemania. Era la premisa de toda crítica. Por lo que, debía transformarse en la crítica de la tierra, del derecho, de la

política. Era necesario “desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas” (Marx, 1987k, p. 492).

Además de la aparición explícita del proletariado, en la Introducción Marx explicitaba además, la radicalidad de su crítica (Starosta, 2015, p. 16). La radicalidad de la crítica debía medirse por su capacidad de “agarrar el problema de raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo” (Marx, 2010g, p. 182). El fundamento de toda crítica irreligiosa se encuentra en el hecho de que el ser humano es el que hace la religión y no al revés. Sin embargo, el ser humano no es un ser abstracto, sino que es el Estado, es la sociedad, que a su vez producen la religión, “realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad” (Ibíd., 491). En 1845, en sus Tesis sobre Feuerbach, va a plantear en la sexta tesis que “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de relaciones sociales” (Marx, [s.a.], p. 25).

Cuando Marx se refería a la radicalidad de la crítica, y a que el ser humano no es un ser abstracto, lo que estaba haciendo era criticar también a Feuerbach, no sólo a Hegel. La crítica radical no podía partir de una esencia humana abstracta. Cuando decía que el ser humano es el Estado y la sociedad, lo que estaba afirmando era que el ser humano es esas relaciones sociales.

En las condiciones modernas el individuo real no se presenta como ser genérico, y en cuanto ser genérico no se presenta como individuo real. Para ponerle fin a esta realización fantástica es necesario ponerle fin a una situación que requiere de tal fantasía, “que se acabe con una situación que necesita de ilusiones” (Marx, 1987k, p. 491). La raíz se encontraba en la sociedad y en el Estado en cuanto relaciones del ser humano consigo mismo, en la situación que requiere de ilusiones. En la cuarta de sus Tesis sobre Feuerbach Marx reprochará a éste el detenerse en la reducción del mundo religioso al terrenal, en vez de

buscar el fundamento de la separación del mundo terrenal en un mundo religioso, en el “desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma” (Marx, [s.a.], p. 25).

Marx buscaba en Alemania, al interior de las contradicciones de la sociedad civil, “una clase social que pueda desempeñar el rol de base material del pensamiento revolucionario” (Marx, 1987k, p. 491), que pudiera acabar con la situación alemana que necesitaba de ilusiones. En relación al atraso o anacronismo alemán respecto al resto de los pueblos modernos, Marx afirmaba que estos últimos habían realizado revoluciones y sufrido sus respectivas contrarrevoluciones, mientras que los alemanes habían sufrido una restauración sin haber tomado parte en aquellas revoluciones. Francia, por ejemplo, habría realizado su revolución en 1789, mientras que Alemania, ya en 1843-44, no podría siquiera situarse en 1789. Es decir, mientras en otros pueblos, como Francia o Inglaterra,

“el problema se plantea en los términos de economía política o imperio de la sociedad sobre la riqueza, en Alemania los términos del problema son otros: economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad. Mientras que en Francia e Inglaterra se trata, por tanto, de abolir el monopolio, que ha llegado a sus últimas consecuencias, en Alemania se trata de llevar a sus últimas consecuencias el monopolio” (Ibíd., p. 495)

Los primeros intentaban encontrar solución al problema, mientras que los segundos, simplemente agudizarlo. La filosofía del derecho y del Estado eran lo único que estaba “a la altura del presente oficial moderno” (Ibíd., p. 496). Hegel era la expresión más alta de esta filosofía, y su imagen conceptual y abstracta del Estado moderno “solamente era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del hombre real” (Ibíd.). A

pesar de su atraso histórico respecto de Francia e Inglaterra en particular, Alemania era “la conciencia teórica de estos otros pueblos” (Ibíd., p. 497). En esto radicaba la importancia de Hegel, su filosofía del derecho se encontraba a la altura del presente. Marx afirmaba que “en política, los alemanes piensan lo que otros pueblos hacen” (Ibíd.).

La crítica especulativa del derecho, en cuanto adversaria del status quo alemán, debía orientarse “hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica” (Ibíd.). Marx se preguntaba si Alemania podría, mediante una revolución, superar a los pueblos modernos y ponerse “a la altura humana” (Ibíd.), futuro inmediato de aquellos. La pregunta apuntaba a la posibilidad de la emancipación propiamente humana y no sólo política. Pero había una dificultad, toda revolución requiere de “un elemento pasivo, una base material” (Ibíd., p. 498). La teoría se realiza solamente en cuanto realización de las necesidades de los pueblos, por eso no es suficiente “que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento” (Ibíd.).

4.7. La revolución política como una revolución parcial y no radical

Debido al atraso de Alemania en relación con los pueblos modernos de Europa, atraso que se manifestaba en el hecho de no haber llegado aún de manera práctica a las fases que había superado en la teoría, era necesaria una revolución radical, una revolución de necesidades radicales. Sin embargo, parecían faltar las premisas para una revolución de ese tipo.

Una revolución parcial, política, que dejara en pie los fundamentos del edificio, no era una revolución radical, no podía realizar la emancipación humana. La revolución parcial encontraba su fundamento en la emancipación de una parte de la sociedad civil que instaura

su dominación general, en la emancipación de una clase, que además emancipa a la sociedad en general pero “partiendo de su especial situación” (Ibíd., p. 499). Esta emancipación implicaba la liberación de toda la sociedad “pero solo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo” (Ibíd.). La revolución política era, en este caso, la revolución de la clase que poseía el dinero y la cultura, de la burguesía.

Ahora bien, la revolución no era parcial porque la política fuese solamente un aspecto importante, entre otros, de los procesos sociales, como afirma Mészáros (2006). Es parcial en cuanto no es la emancipación total, humana. La emancipación total, de acuerdo a lo que hemos revisado hasta aquí, requiere superar la enajenación cuya base no es la política sino la organización de la sociedad civil. Si bien la política es un aspecto parcial de la realidad, en cuanto es parte de la totalidad, la razón de que la revolución política sea una revolución parcial está determinada por el hecho de que la premisa de la enajenación no es la política, no es el Estado. No se trata de la diversidad de los factores, sino de que la política es la forma de un contenido que no es ella misma.

La revolución radical debía de descansar sobre un fundamento distinto del de la revolución puramente política. Para que una clase de la sociedad valiera por toda la sociedad era necesario “que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que esta determinada clase resuma en sí la repulsa general” (Ibíd., p. 500). Marx constataba que la burguesía no se atrevía a concebir siquiera la emancipación desde su propio punto de vista. La única posibilidad positiva de una revolución radical en Alemania estaba

“en la formación de una clase atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las

clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple; (...); de una esfera, (...), que no puede emanciparse a si misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas” (Ibíd., pp. 501-502).

Esta clase de cadenas radicales era el proletariado cuya existencia representaba la disolución de hecho del orden existente, y la negación de la propiedad privada como su principio, “que aparece personificado en él, (...), como resultado negativo de la sociedad” (Ibíd., p. 502). En esta clase la filosofía encontraba sus ‘armas materiales’, como el proletariado sus armas espirituales en la filosofía. En Alemania era necesario ponerle fin a todo tipo de servidumbre para abolir cualquiera en particular. La emancipación del proletariado implicaba la emancipación del ser humano en general. La cabeza de esta revolución radical era la filosofía y su corazón el proletariado. La filosofía podía realizarse mediante la abolición del proletariado, pero esta última requería la realización de la filosofía.

En Sobre la cuestión judía, Marx retomaba y desarrollaba los avances logrados en La Crítica, pero además, avanzaba respecto de ésta en la determinación del contenido de la organización social al definir el dinero como la esencia del trabajo enajenado, es decir, al avanzar en la explicación de la enajenación de la vida genérica humana.

El rasgo fundamental de la sociedad moderna era la separación de la sociedad política con respecto a la sociedad civil, la disolución de la sociedad feudal en la competitividad individualista de la moderna sociedad burguesa.

La emancipación política significaba un cambio de la constitución política, pero en cuanto la constitución política estaba separada de la sociedad civil, la emancipación política

no cambiaba su contenido efectivo. No debía confundirse emancipación política con emancipación humana. La primera era limitada, el Estado podía liberarse de una traba sin que el ser humano se liberara realmente. Lo que hacía era tratar la religión como algo puramente privado, pero no implicaba el fin real de la religiosidad. La misma limitación se expresaba al declarar la abolición política de la propiedad privada una vez abolido el censo de fortuna para el sufragio. La propiedad privada no era abolida totalmente, sólo de forma política (una abolición ideal, formal).

La enajenación persistía, pues el Estado “descansa sobre estas premisas” (Ibíd.). El Estado político en cuanto generalidad, solamente lo era en contraposición a tales diferencias particulares que lo conformaban. La emancipación política significaba la liberación de una traba mediante la entrada en contradicción del ser humano consigo mismo, “la vida genérica del hombre por oposición a su vida material” (Ibíd., p. 470). Las premisas de esta vida material en que el ser humano no se consideraba como ser genérico, no eran eliminadas, persistían como cualidades de la sociedad civil.

El Estado político desarrollado plenamente implicaba el desdoblamiento real de la vida humana: en una vida ‘celestial’ la vida de la ‘comunidad política’, y en una vida ‘terrenal’, la vida de la ‘sociedad civil’. En la primera se considera como ser colectivo, en la segunda como un individuo, como particular y “ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños” (Ibíd., p. 470).

La contradicción entre el ser humano como adepto de una religión particular frente a su ciudadanía era la contradicción secular entre el Estado político y la sociedad civil, entre el burgués y el ciudadano. La religión se volvía el espíritu de la diferencia, expresaba el divorcio entre el ser humano y su comunidad. Era la conciencia ideal no secular de los miembros del

Estado moderno pues era “la forma del grado humano de desarrollo operado en él” (Ibíd., p. 475). El contenido de dicho desarrollo no estaba ni en la religión ni en el Estado político, había que buscarlo en el contenido real del Estado, en la existencia independiente y privada de las esferas particulares, en su existencia enajenada.

Al igual que en la Crítica, la democracia política implicaba un ser humano que aún no llegaba a ser una criatura genérica real. No llegaba aún a ese grado de desarrollo.

La crítica de Marx respecto de los derechos humanos se ha interpretado como una crítica puramente moral debido a que se refiere al egoísmo como una característica de la sociedad civil burguesa. Sin embargo, esto no considera que cuando distingue entre los ‘droits de l’homme’ y los ‘droits du citoyen’, la distinción se corresponde con la diferencia entre el miembro de la sociedad civil y el ciudadano. Esta diferencia, y la primacía de los derechos del miembro de la sociedad civil se explica, según Marx, “por las relaciones que median entre el Estado político y la sociedad burguesa” (Ibíd., p. 478). Los derechos humanos (droits de l’homme), en cuanto derechos del miembro de la sociedad civil, son “los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad” (Ibíd.).

El problema no es el egoísmo en sí mismo. El egoísmo del miembro de la sociedad civil, expresado en los derechos humanos y en su primacía sobre los derechos del ciudadano, tiene su contenido en el grado de desarrollo humano efectivo. Esta primacía expresa que el ser humano no ha llegado aún a ser una criatura genérica real. En los Gründrisse Marx afirma precisamente que la ajenidad y la autonomía con que existe el nexo social ante los individuos, “demuestra solamente que éstos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones” (2005, p. 89). Su ser genérico, su ser social está puesto como medio para la vida individual, privada. La

expresión ideal de la inversión del ser genérico humano la encontramos en los derechos del ciudadano puestos al servicio del miembro de la sociedad civil. La base material se encuentra en el hecho de que, como afirmaba Marx en la crítica de Hegel, “actividad, trabajo, contenido, etc., no son otra cosa que simples medios” (Marx, 1987h, p. 393).

La liberación de las relaciones políticas de sus ataduras implica una independencia ideal de las primeras respecto de los elementos particulares de la vida civil, pero no una independencia material. Al mismo tiempo en que se liberaba el ‘espíritu político’ de los elementos de la sociedad civil, se liberaba la sociedad civil de las amarras que la aprisionaban: “La emancipación política fue, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política” (Marx, 1987j, p. 482).

En la segunda parte profundizaba el análisis de la sociedad civil. Si la contradicción entre “el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general” (Ibíd., p. 486), el dinero convertido en potencia universal significaba la emancipación de la sociedad civil respecto de la política. La política quedaba puesta al servicio del dinero pues el dinero se volvía el valor del mundo.

El dinero en cuanto valor universal de los productos del trabajo humano, se vuelve el valor universal constituido en sí mismo porque es “la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste” (Ibíd.). En cuanto esencia de la existencia humana enajenada de su ser social, es una “esencia extraña que lo domina y es adorada por él” (Ibíd.).

Para poder producir objetos para venderlos, es decir mercancías, el miembro de la sociedad burguesa está obligado actuar “bajo el imperio de la necesidad egoísta” (Ibíd., p. 489). En cuanto actúa bajo ese imperio, no es libre. Los productos del trabajo como la actividad que los produce son puestos bajo el dominio “de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero” (Ibíd.).

La emancipación humana requería que el individuo real se convirtiera, como individuo en ser genérico. El ser humano debía organizar sus fuerzas sociales en cuanto tales, y no mediante el rodeo del Estado, es decir, no “bajo la forma de fuerza política” (Ibíd., p. 484). Para esto era necesario dejar de poner su actividad y los productos de ésta bajo el dominio del dinero. La emancipación humana suponía una sociedad que ponía fin al dinero, en que éste dejaba de ser el nexo social. En cuanto esencia del trabajo y de la existencia enajenada del ser humano, la emancipación humana suponía un trabajo o actividad productiva, una existencia humana organizada propiamente como fuerza social humana.

La emancipación humana no era presentada en términos de puras formas políticas como plantea Starosta (2015). Ya no se refería a esta en términos de la verdadera democracia o del Estado racional. Se hacían necesarias, para dicha emancipación, condiciones materiales determinadas que permitieran poner fin al dinero como nexo social. El problema era la posibilidad humana de organizar sus fuerzas sociales como propias, y por lo tanto, de que el individuo real pudiera recobrar efectivamente al ciudadano para sí, volviéndose en cuanto individuo real, ser genérico.

En la Introducción a la crítica de Hegel, Marx planteaba la necesidad de “desenmascarar la auto-enajenación bajo sus formas profanas” (Ibíd., p. 492), pues el ser humano no es un ser abstracto, sino que es el Estado y la sociedad, que a su vez producen la religión. La crítica debía orientarse “hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica” (Ibíd.). Como vimos, esto llevaba implícita la crítica de Feuerbach. En este sentido, si bien la crítica de Marx a Hegel comenzaba sobre la base de la filosofía de Feuerbach, en el curso mismo de la crítica, superaba la misma base de la cual comenzaba. Si Feuerbach le daba poca importancia al Estado y consideraba al ser humano como un ser abstracto, la crítica del Estado era ya el comienzo de la superación de Feuerbach. La

radicalidad de la crítica afirmaba Marx debía medirse por su capacidad de “agarrar el problema de raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo” (Marx, 2010g, p. 182). El “hombre mismo” no es el ser humano abstracto de Feuerbach, sino que es el Estado y la sociedad.

Debido al atraso de Alemania en relación con los pueblos modernos de Europa, que se manifestaba en el hecho de no haber llegado aún de manera práctica a las fases que había superado en la teoría, era necesaria una revolución radical, una revolución de necesidades radicales.

Una revolución parcial, política, que dejara en pie los fundamentos del edificio, no era una revolución radical, no era la emancipación humana. La revolución parcial o política encontraba su fundamento en la emancipación de una parte de la sociedad civil que instaura su dominación general, en la emancipación de una clase, que además emancipa a la sociedad en general pero “partiendo de su especial situación” (Ibíd., p. 499). Esta emancipación implicaba la liberación de toda la sociedad “pero sola bajo el supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo” (Ibíd.). La revolución política era, en este caso, la revolución de la clase que poseía el dinero y la cultura. La revolución radical debía descansar sobre un fundamento distinto, en el proletariado, una clase

“que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple; (...); de una esfera, (...), que no puede emanciparse a si misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas” (Ibíd., pp. 501-502).

Aun cuando se pueda plantear que la categoría de proletariado era una categoría filosófica (Starosta, 2015; Bensäid, 2011), en este caso, lo que habría que considerar es el intento de tomar las cosas “desde la raíz” y buscar en la materialidad misma de la sociedad, la posibilidad de su superación. El proletariado tenía a la negación de la propiedad privada como su principio, “personificado en él, (...), como resultado negativo de la sociedad” (Ibíd., p. 502). Si la conciencia religiosa era una forma de la conciencia que se correspondía con un determinado grado de desarrollo humano, la conciencia revolucionaria del proletariado también. Sin embargo, Marx no desarrolla las determinaciones de dicha conciencia revolucionaria.

El problema de Marx en estos trabajos no estaba en una universalidad enajenada en el Estado abstracto como planteaba Löwy (2010), sino en la enajenación del ser genérico cuya forma política era dicho Estado. Pero no se trataba de la categoría de “universalidad”, sino de que el ser genérico humano existía como la contradicción entre el individuo real y el abstracto miembro de la comunidad política. Es decir, donde se comportaba como ser social, no existía como individuo real, y donde existía como individuo real, no se comportaba como ser social. Las fuerzas sociales del ser humano aparecían bajo la forma de fuerzas políticas porque las primeras no estaban organizadas propiamente como fuerzas sociales, sino más bien como atributos del dinero.

El ser humano se libera de las relaciones de dependencia personal, se emancipa políticamente, solo porque pone su nexos social como atributo del dinero. En cuanto reemplaza el vínculo personal por el vínculo en una cosa, el dinero, el individuo parece más libre, pero no se emancipa humanamente. En cuanto las fuerzas sociales se enajenan como atributo del dinero, no se organizan como lo que son, como fuerzas sociales, y por lo tanto se imponen a los individuos.

CAPÍTULO 5: La mercancía como fundamento del trabajo enajenado

5.1. Introducción

El capítulo anterior vimos que Marx descubría, a través de su polémica con Bruno Bauer, el dinero como nexo social. Observaba que el trabajo para producir objetos y venderlos era un trabajo considerado como simple medio para la existencia. Además de esto, afirmaba la necesidad de que la crítica fuese una crítica radical, y por lo tanto era necesario “atacar el problema desde la raíz” (Marx, 1987k, p. 497). Si para el ser humano, es el ser humano mismo, la crítica debía “echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado” (Ibíd.). Si embargo su análisis de la organización concreta de la sociedad civil no iba más allá del descubrimiento del dinero como nexo social. Resultaba necesario entonces, que la crítica no se limitara a la crítica religiosa, sino que se volviera la crítica del Estado y de la sociedad. Sus estudios de economía política tenían como objetivo avanzar en la crítica del mundo de los seres humanos que hacen la religión.

Marx comenzó sus estudios en torno a la economía política impulsado por la incapacidad de la política y el derecho para resolver los problemas reales, e “impresionado de modo decisivo por las consideraciones contenidas en los Lineamientos de una crítica de la economía política” (Musto, 2011, p. 118) de Engels. En estos estudios, plasmados en los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844 (en adelante Manuscritos de 1844), por primera vez pone “su atención en la manera en que la vida humana era reproducida materialmente

como la clave para el entendimiento de la sociedad y su desarrollo histórico” (Starosta, 2015 p. 15).

Observando que la economía política consideraba “al proletario, es decir, a quien, careciendo de capital y de renta de la tierra, viva exclusivamente del trabajo, y de un trabajo unilateral, abstracto, simplemente como trabajador” (Ibid., 565) se preguntaba: “¿Qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, esta reducción de la mayor parte del género humano al trabajo abstracto?” (Ibid.).

En los Manuscritos de 1844, Marx le atribuía a la actividad productiva un significado “ontológico fundamental” (Arthur, 1986, p. 5), ubicaba “las determinaciones materiales de la sociedad humana en el centro de su investigación” (Starosta, p. 16). En ese sentido, es correcto plantear que el trabajo más original de Marx “comienza a emerger sólo con los Manuscritos Económicos y Filosóficos de 1844” (Colletti, 1975, p. 47). Con esto, Colletti reafirmaba la idea de que lo propio y distintivo del pensamiento de Marx radica en lo que excede la teoría política estricta.

Marx avanzaba respecto del análisis de la sociedad civil realizado en Sobre la cuestión judía. La clase obrera ya no era una “categoría” puramente filosófica. A diferencia de La Crítica en que se consideraba al proletariado simplemente como estamento del trabajo directo y de carencia de propiedad (sin nombrarlo como proletariado), como la base de la sociedad civil sin ser realmente un estamento de ella, y de La Introducción en que se le consideraba como una clase de cadenas radicales “de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal” (Marx, 1987k, p. 501), en los Manuscritos de 1844 va a descubrir que el trabajador es un capital vivo y que es producido como tal en cuanto mercancía. En este sentido, es parte de una relación social, no solamente la base de ésta:

“la propiedad privada, (...), abarca ambas relaciones, la relación del trabajador con el trabajo y con el producto de su trabajo y con el no trabajador y la relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo” (Marx, 1987m, p. 605).

La exposición de los contenidos de “Los Manuscritos de 1844” y de “Los comentarios a James Mill” que vamos a abordar a continuación busca responder la pregunta por el origen del trabajo enajenado en cuanto determinación particular de la sociedad capitalista. Nos concentraremos primero en la descripción que hace Marx de sus diferentes aspectos. Luego será necesario establecer la relación entre trabajo enajenado y propiedad privada, relación problemática en cuanto la mayoría de los estudiosos de Marx, no logran superar el propio punto de vista de la economía política que el mismo Marx criticaba en “Los Manuscritos de 1844”.

Identificaremos la diferencia que descubre Marx entre la organización del trabajo en el feudalismo y en la sociedad capitalista, que radica en la diferencia entre las relaciones de dependencia personal y las relaciones de dependencia respecto de las cosas. Después de esto vamos a responder a la pregunta por el contenido del trabajo enajenado. Finalmente, vamos a exponer lo que Marx comprendía como la superación positiva de la propiedad privada, el comunismo.

5.2. Trabajo enajenado

El punto de partida de Marx no era filosófico, no comenzaba por el concepto de trabajo alienado, “su punto de partida es, (...), la observación práctica de la miseria obrera que crece

en la misma medida en que crecen las riquezas que esta misma clase obrera produce” (Mandel, 1973, p. 180; Véase también Starosta, 2015, p. 14). Marx comenzaba observando que la miseria de los trabajadores contradecía lo que la Economía Política afirmaba: “el trabajo es lo único que permite al hombre incrementar el valor de los productos naturales” (Marx, 1987m, p. 564). El trabajador ha descendido al nivel de una mercancía y su miseria se encuentra en razón inversa al poder y magnitud de sus productos. Es más,

“incluso en el estado de la sociedad más favorable para los obreros, vemos que la consecuencia necesaria a que el obrero se halla abocado es el exceso de trabajo y la muerte prematura, la degradación al papel de máquina, de siervo del capital, el cual va acumulándose peligrosamente frente a él, nueva competencia, muerte por hambre o lanzamiento de una parte de los obreros a la mendicidad” (Ibíd., p. 562).

Sea cual sea el estado de la sociedad, el resultado es la miseria obrera (estacionaria, complicada o progresiva). En cuanto la clase obrera es la mayoría de la sociedad, y su destino es la miseria, Marx concluía que la economía política persigue “la desventura de la sociedad” (Ibíd., p. 563).

Por una parte, la economía política afirmaba que todo se compra con trabajo y que el capital es trabajo acumulado, sin embargo, al mismo tiempo, agregaba que el obrero necesita venderse él mismo y vender su propia humanidad para subsistir. Afirmaba que el trabajo es lo único que permite incrementar el valor de los productos naturales y que constituye la única propiedad activa del ser humano, sin embargo, ocurre que “el terrateniente y el capitalista, que, en cuanto tales, no son otra cosa que dioses privilegiados y ociosos, se imponen siempre, según el mismo economista, al trabajador y le dictan sus leyes” (Ibíd., 564).

El trabajador, se dice, recibe el producto íntegro de su trabajo, sin embargo, se afirma también que solamente le corresponde la parte estrictamente necesaria para poder subsistir en cuanto miembro de la clase de los obreros. Es decir, el límite mínimo del salario se encuentra en “la subsistencia del obrero mientras trabaja y, además, la posibilidad de sostener una familia y de que la especie obrera no perezca” (Ibíd., p. 560). En El Capital, Marx va a afirmar que la

“suma de los medios de subsistencia necesarios para la producción de la fuerza de trabajo, pues, incluye los medios de subsistencia de los sustitutos, esto es, de los hijos de los obreros, de tal modo que pueda perpetuarse en el mercado esa raza de peculiares poseedores de mercancías” (Marx, 2008, p. 209).

La diferencia fundamental que hay que hacer notar entre los extractos que citamos de los Manuscritos de 1844 y de El Capital, es que en los primeros Marx no ha descubierto aún que es propiamente la fuerza de trabajo del obrero la que se ha vuelto una mercancía, su capacidad de trabajo y no el obrero mismo. Al menos, no lo plantea explícitamente.

Para la economía política las necesidades del trabajador se reducen a la necesidad de mantenerlo mientras trabaja con la amplitud necesaria para evitar que la especie obrera se extinga. Ese es el fin del salario, mantenerlo en condiciones de trabajar, reproducir su capacidad de trabajo. El ser humano no es producido solamente en cuanto obrero, en cuanto mercancía o “en función de mercancía” (Marx, 1987m, p. 607), sino que además es producido con arreglo a esta función: deshumanizado física y espiritualmente. El obrero debe comportarse como mercancía, su existencia finalmente depende de aquello: “la mercancía dotada de conciencia propia y de propia actividad..., la mercancía humana” (Ibíd.). La

conciencia del obrero no le pertenece, sino que le pertenece a la mercancía, su conciencia es una conciencia enajenada en la mercancía.

Desde el punto de vista de la economía política, el proletario solamente existe en cuanto trabajador, cuando no trabaja no existe para ella. De ahí que pueda sostener que esta clase que carece de capital y de renta de la tierra, y que por lo tanto vive de su propio trabajo, “necesita ganar lo indispensable para poder trabajar” (Ibíd., p. 565). El trabajo del que vive es una actividad unilateral y abstracta, se le considera como una cosa, como mercancía. En cuanto tal, tiene que bajar de precio, pues a eso le obliga la competencia tanto entre capitalista y obrero, como al interior de la clase obrera. Pero además, agrega Marx, es una mercancía de las más desdichadas. No es una mercancía con arreglo a los principios económicos, es decir, no es el resultado de una transacción libre. El trabajador no se halla frente a quien lo emplea en la posición de un vendedor libre, se ve forzado a vender su trabajo, mientras que el capitalista siempre dispone de la libertad de emplear el trabajo.

El “salario se determina por la lucha antagónica entre capitalista y obrero” (Ibíd., p. 559), pero teniendo como determinante del límite mínimo, la necesidad de que no se extinga el trabajador ni su “especie”. Si bien Marx no lo afirma explícitamente, la lucha de clases, en cuanto no determina ese límite, no puede ser otra cosa que la forma de tal determinación. Lucha en la cual triunfa el capitalista pues puede mantenerse más tiempo sin el trabajador que este último sin aquel. Las asociaciones de capitalistas gozan de mayor permanencia y efectividad, mientras que las de los obreros son prohibidas y/o acarrear grandes perjuicios.

Marx denunciaba el hecho de que la economía política comenzaba por la propiedad privada como su premisa natural, pero no la explicaba. Captaba el proceso material que rige su movimiento como leyes, pero “no demuestra cómo brotan de la esencia de la propiedad privada” (Ibíd.), es decir, no las comprendía realmente. Esto se traducía, en la inexistencia de

una explicación del fundamento de “la división del trabajo y el capital y la del capital y la tierra” (Ibíd.). Así, por ejemplo, decía Marx, cuando se refería a la relación entre salario y ganancia, el fundamento era el interés del capitalista, es decir, suponía lo que debía demostrar.

Como decíamos, Marx comienza su crítica de un hecho económico efectivo: “El trabajador se empobrece más cuanto más riqueza produce, (...). (...) se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea” (Ibíd., 596). ¿Cómo es posible que siendo el trabajo lo que aumenta el valor de los productos, los trabajadores no hagan más que empobrecerse? Eso es posible debido a que lo producido por el trabajo del obrero, “el producto de éste, se enfrenta a él -al trabajador- como algo ajeno, como una potencia independiente del productor” (Ibíd., 596). Es decir, el fundamento de la contradicción estaba “en el carácter de la actividad productiva bajo la forma específica capitalista, (...), en el trabajo enajenado” (Starosta, 2015, p. 21).

La realización del trabajo se presenta, decía Marx, como des-realización del trabajador: pues, el producto es la objetivación de su trabajo, es decir, tal objetivación es la realización de este último, sin embargo, el producto no le pertenece al trabajador, de tal forma que “se ve despojado de los objetos más necesarios no sólo para vivir, sino incluso para trabajar” (Ibid., 596). La enajenación no implica solamente la objetivación de su trabajo, sino que en cuanto existencia fuera de él, se independiza “como algo ajeno y adquiere frente a él un poder propio y sustantivo, es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil” (Ibíd., pp. 596-597). Es una forma particular de la objetivación.

No se trata de un “fenómeno ideológico o psicológico, (...), que pueda ser superado por la adquisición de una verdadera conciencia de la explotación de clase” (Clarke, 1991, p.

75). No se trata tampoco de una experiencia subjetiva de indiferencia respecto del trabajo (aunque se presenta como una de sus manifestaciones concretas) (De Angelis, 1995), ni se trata tampoco del hecho de la subordinación del trabajador al capitalista quien le expropia el producto de su trabajo, no “es meramente el resultado del proceso de trabajo” (Maguire, 1972, p. 67). La alienación se refiere a una “inversión real entre sujeto y objeto, donde el último domina el primero” (Starosta, 2015, p. 22).

El trabajador se vuelve efectivamente vasallo de su objeto pues con el objeto adquiere un objeto de trabajo, y por lo tanto trabajo. Además, porque obtiene así, medios de subsistencia. Por lo tanto, se vuelve vasallo de su objeto porque “puede existir como trabajador y, en segundo lugar, porque puede existir como sujeto físico. (...) sólo en cuanto trabajador puede subsistir como sujeto físico, y sólo en cuanto sujeto físico es trabajador” (Marx, 1987m, p. 597).

La inversión real entre sujeto y objeto en que el objeto se vuelve lo dominante, tampoco es o se reduce a la objetivación. Como señala Lukács, en el prólogo de 1967 a su *Historia y consciencia de clase*,

“la objetivación es efectivamente una forma insuperable de manifestación, de exteriorización, en la vida social de los hombres. (...); si se tiene en cuenta que todo modo de expresión humano, empezando por el lenguaje, objetifica los pensamientos y los sentimientos humanos, etc., se hace evidente que nos encontramos ante una forma humana general de tráfico entre los hombres” (Lukács, 1985, p. 47).

La objetivación es la exteriorización del ser humano, su producción es la objetivación de su subjetividad. Eso no supone ninguna enajenación, esta última ocurre

“sólo cuando las formas objetificadas de la sociedad cobran o asumen funciones que ponen la esencia del hombre en contraposición de su existencia, (...), se produce la relación objetivamente social de extrañación y, como consecuencias necesarias, todas las características de la extrañación interna” (Ibíd.).

Si bien Colletti (1975) advierte esto respecto de Lukács, termina confundiendo alienación con objetivación. Esto queda claro cuando plantea que “el producto del trabajo asalariado enajenado no es simplemente una cosa material sino que la objetivación de la subjetividad del trabajador, de su fuerza de trabajo” (Ibíd., p. 51). Además de identificar trabajo enajenado y trabajo asalariado, identificación a las que nos referiremos más adelante, no plantea nada específico del producto del trabajo enajenado pues todo trabajo humano implica esa objetivación. En los Manuscritos de 1844 Marx es claro al respecto al afirmar que “el producto del trabajo es el trabajo plasmado en un objeto, convertido en cosa, es la objetivación del trabajo” (Marx, 1987m, p. 596). Solamente en las actuales condiciones, esta objetivación se presenta como des-realización, “como la pérdida y servidumbre del objeto, la apropiación como enajenación” (Ibíd.).

La economía política no considera la relación directa entre el trabajador y la producción, por lo tanto, oculta la enajenación del trabajo. La relación entre el rico y los productos del trabajo es una consecuencia de la relación entre el trabajador y los objetos producidos por él, es decir, es una consecuencia del trabajo enajenado.

Si el producto del trabajo le es ajeno al trabajador, eso solamente puede deberse a que el trabajador se enajena a sí mismo en la producción, lo producido es ajeno pues la actividad que lo produce se encuentra enajenada también. El trabajo enajenado implica,

además, que el trabajo concreto que realiza el trabajador le resulta accidental, es decir, que el trabajador no se afirma a sí mismo en dicho trabajo, más bien se niega:

“El trabajador, por tanto, sólo se siente él mismo fuera del trabajo, y en éste se encuentra fuera de sí. Cuando trabaja no es él mismo y sólo cuando no trabaja cobra su personalidad. Esto quiere decir que su trabajo no es voluntario, libre sino obligado, trabajo forzado” (Ibíd., p. 598).

Pero no sólo es trabajo forzado, además, es transformado en un simple medio para satisfacer necesidades exteriores a las del trabajador, esto significa que su trabajo no le pertenece, más aún, él mismo no se pertenece en su trabajo. El resultado de todo esto, escribe Marx, es que el ser humano “se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea..., y en sus funciones humanas se siente solamente como un animal” (Ibíd., p. 598-599). Ni el producto de su trabajo, ni la actividad mediante la que lo produce le pertenecen al trabajador. Además de esto, Marx desarrolla dos aspectos o expresiones más del trabajo alienado en los Manuscritos de 1844: la enajenación del ser genérico del ser humano, y la enajenación del ser humano con respecto a otros seres humanos.

Sorprende que Colletti afirme que Marx entienda la alienación como un proceso que se lleva adelante sólo en tres direcciones (1975): como enajenación respecto del producto del trabajo, respecto de la propia actividad, y finalmente respecto de otros seres humanos. Colletti simplemente se salta la enajenación humana respecto de su ser genérico, o más bien la identifica con la enajenación del trabajador respecto de su propia actividad. Sin embargo, ambas son aspectos diferentes del trabajo enajenado. La enajenación respecto de la propia

actividad se refiere a la accidentalidad del trabajo para el trabajador individual, la enajenación del ser genérico o vida genérica se refiere a la vida individual puesta como fin de su vida social. Cuando Marx se refiere explícitamente al tercer aspecto del trabajo enajenado, no se refiere a la enajenación del ser humano respecto del ser humano, se refiere a la enajenación respecto del ser genérico: “hay, además, una tercera acepción del trabajo enajenado, derivada de las dos anteriores” (Ibíd., p. 599), respecto del producto del trabajo y respecto de la actividad que lo produce.

El ser humano es un ser genérico, dice Marx, no solamente porque convierte al género en objeto suyo, sino que en la medida que se comporta hacia sí mismo como hacia el género viviente. Tanto en el ser humano como en los animales, la vida genérica consiste físicamente en que viven de la naturaleza inorgánica, y en que cuanto más universales son, más universal es el campo de la naturaleza inorgánica del que viven. Esta universalidad del ser humano se expresa prácticamente “en la universalidad con que convierte a toda la naturaleza en su cuerpo inorgánico” (Ibíd., p. 595), tanto en cuanto medio directo de vida como en cuanto objeto e instrumento de su trabajo. La naturaleza, en cuanto no es cuerpo humano, es el cuerpo inorgánico del ser humano con el que debe permanecer constantemente en proceso para no morir. Sin la naturaleza el trabajador no puede crear ni producir nada pues es la base mediante la cual produce. La naturaleza brinda los medios de vida, pues el trabajo no puede realizarse sin objetos sobre los cuales ejercer la actividad. Además, brinda también los medios de subsistencia física del trabajador. Ahora bien, todo esto significa que la naturaleza se relaciona consigo misma, pues el ser humano es parte de la naturaleza, ésta es su cuerpo inorgánico.

La actual organización de la sociedad, sin embargo, tiene como consecuencia que mientras más se apropia el trabajador de la naturaleza sensible por medio de su trabajo

(enajenado), más se sustrae los medios de vida. Al mismo tiempo que el mundo exterior va dejando de ser un objeto perteneciente a su trabajo, deja también de ser un medio de vida directo para su subsistencia física. El trabajo enajenado enajena al ser humano la naturaleza y sus propias funciones vitales, lo que trae consigo además, que le enajena el género humano en cuanto la vida genérica misma se vuelve un medio para la vida individual. Esto mismo lo veíamos en La Crítica a Hegel y en Sobre la cuestión judía, ahí aparecían los derechos del ciudadano como medio para la realización y preservación de los derechos individuales del miembro de la sociedad civil. La vida comunitaria, por muy abstractamente que se presentase en el Estado, era puesta al servicio de intereses particulares. Ahora en los manuscritos, tenemos un intento concreto de explicación de esto, la base material de tal inversión. El trabajo enajenado “enajena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, hace de la segunda, en su abstracción, el fin de la primera, considerada también en su forma abstracta y enajenada” (Ibíd., p. 600).

La actividad productiva del ser humano se vuelve un medio para la reproducción de la existencia física, pero esta actividad productiva, actividad vital, es su vida genérica. En ella, se contiene el carácter de la especie humana, por lo que tenemos que la vida misma se rebaja a un medio de vida. El animal y su actividad vital forman una unidad, el primero no se distingue de la segunda. El ser humano en cambio, realiza una actividad vital consciente en cuanto hace de ella objeto de su voluntad y conciencia. En este sentido, su actividad consciente lo distingue del animal, y es lo que lo hace un ser genérico y viceversa:

“su propia vida es para él objeto, cabalmente porque es un ser genérico. Sólo por eso es su actividad una actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, haciendo que el

hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su esencia, simplemente en un medio para su existencia.” (Ibid., p. 600).

Colletti no considera esta enajenación del ser genérico humano entre los aspectos del trabajo enajenado, pero le intenta otorgar un lugar especial. Argumenta que en los manuscritos Marx no desarrolla una esencia humana desde un punto de vista antropológico, “no como ‘naturaleza’ o ‘esencia’ del tipo que encontramos en la filosofía del derecho natural sino como una serie de relaciones” (1975, p. 52). Luego, identifica esta ‘esencia’, la vida genérica o social del ser humano, con la subjetividad humana. Afirma que el trabajador aliena o separa su subjetividad de sí mismo porque está simultáneamente separado y dividido del mundo objetivo de la naturaleza y de otros humanos a quien pertenece su trabajo. Reduce la vida genérica humana a la subjetividad, pero además, reduce la subjetividad humana a una mera “función de su relación con la naturaleza y otros seres humanos” (Ibíd.).

Como consecuencia de la enajenación de la vida genérica, el ser humano, además, se enajena del ser humano, pues, si se “enfrenta a sí mismo, tiene que enfrentarse también al otro hombre” (Ibíd., p. 601). Si el producto de su trabajo no le pertenece, le es ajeno, eso se debe a que pertenece a otro ser humano. Por lo tanto al enfrentarse a su producto como a algo ajeno, se enfrenta también hacia algo de lo que otro ser humano ajeno a él, es dueño. Lo que es para sí un tormento, representa el goce del otro. La potencia ajena que se levanta ante el ser humano, por lo tanto, surge del ser humano mismo.

La actitud del ser humano respecto de su trabajo, “vale también para la actitud del hombre ante el otro hombre y ante el trabajo y el objeto del trabajo de este otro hombre” (Ibíd.). La enajenación del ser genérico, va a significar para Marx, necesariamente, la enajenación respecto de otros seres humanos. Esta relación no puede simplemente dejar de

realizarse, pues es la forma que ha adoptado la apropiación de la naturaleza por parte del ser humano en su desarrollo histórico. Esta enajenación, lo es respecto de toda relación en general en que se encuentra el ser humano consigo mismo, en ese sentido, es la enajenación de su propia relación social, “sólo se realiza y expresa en la relación en que el hombre se halla con respecto a otros hombres” (Ibíd. p. 601).

Tucker afirma que es precisamente en este punto cuando ocurre la transición al “aparentemente deshumanizado marxismo maduro” (1961, p. 148), cuando decide de manera irrevocable que “la auto-enajenación debería ser comprendida como una relación social ‘de hombre a hombre’” (Ibíd., pp. 147-148). Según Tucker, para Marx el hecho fundamental es la relación de auto-enajenación, es decir, “la situación intra-personal ineludiblemente permanece como el hecho primario, y la relación social enajenada es sólo un hecho derivado y un resultado” (Ibíd., p. 149). La enajenación debía, según esto, entenderse como una relación social solamente en función de “propósitos prácticos” (Ibíd., p. 148).

El problema de todo esta interpretación es múltiple pues si la alienación no se comprende como un problema social, como resultado de una relación social en particular, ¿cómo explicar esa “situación intra-personal”, la propia relación de auto-enajenación?

La alienación alcanza al no trabajador, al capitalista que también se encuentra enajenado, pero lo que se presenta en el trabajador como una actividad alienante, en el caso del capitalista se trata de un “estado de alienación” (Marx, 1987m, p. 605). El capitalista no participa de manera directa en la transformación activa del mundo objetivo, “por medio de su capital, ejerce su poder de mando sobre el trabajo” (Ibíd., 571), pero al mismo tiempo, el mismo capital ejerce el poder de mando sobre el capitalista. No es la voluntad de los propietarios la que gobierna el movimiento, más bien son las leyes que gobiernan el movimiento del capital las que gobiernan su voluntad, son dichas leyes las que los arruinan o

levantan. El capitalista no actúa libremente, más bien “actúa como la inmediata personificación de los poderes humanos encarnados como atributos del producto del trabajo que domina al productor” (Starosta, 2015, p. 22). El ser humano a través del trabajo enajenado no engendra solamente

“su actitud hacia el objeto y el acto de la producción como la actitud hacia un hombre ajeno y hostil a él, sino que engendra, además, la actitud en que otros hombres se hallan con respecto a su producción y a su producto y aquella en que él mismo se halla antes estos otros hombres” (Marx, 1987m, p. 603).

La enajenación no se expresa solamente en que mis medios de vida le pertenecen a otro, sino que “en el hecho de que cada cosa es, a su vez, otra que ella misma, de que mi actitud es otra y, finalmente -lo que vale también para el capitalista-, en el hecho de que im[pera], en general, la potencia inhumana” (Ibíd., p. 633). El dinero es la verdadera necesidad -dijimos-, pero es también, en la medida que lo que uno no puede lo puede el propio dinero, “la verdadera capacidad” (Ibíd., p. 629). Aquello que se puede pagar, es decir, hacer propio mediante el dinero,

“ese soy yo, eso es el poseedor mismo del dinero. Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de quien lo posee. No es, por tanto, en modo alguno mi individualidad la que determina lo que yo soy y puedo” (Ibíd., p. 642).

La conciencia enajenada del capitalista, el imperio de la potencia inhumana, se expresa en el hecho de que aún siendo sujeto de disfrute,

“su disfrute es solamente algo accesorio; la diversión se subordina aquí a la producción y el disfrute mismo es algo sujeto a cálculo y, por tanto, algo por sí mismo económico, pues se carga en cuenta al capital, lo que hace que su disfrute no pueda representar un costo mayor del susceptible de ser reembolsado mediante la reproducción del capital con su ganancia. (...) el disfrute queda subordinado al capital y el individuo que disfruta al individuo capitalizador” (Ibíd., p. 635).

De acuerdo a esto, la realización de su actividad productiva bajo la coerción de otro ser humano, “es una forma concreta de un modo esencialmente invertido de existencia de la actividad vital humana” (Starosta, 2015, p. 23). En la misma medida en que ha convertido su producción en su des-realización, por cuanto que la apropiación ha tomado la forma de su inverso, su actividad enajenada genera “la dominación de quien no produce sobre la producción y sobre el producto” (Marx, 1987m, p. 603). Para Marx, “el trabajo enajenado (...) es la característica que define la forma específica del trabajo bajo las relaciones sociales de producción capitalistas” (Starosta, 2015, p. 23).

5.3. Dominación política directa como atributo personal versus poder de mando como atributo impersonal y objetivo

Al igual que posteriormente en su obra, o como lo había hecho ya en La Crítica, aunque en ese trabajo distingue entre la organización de la sociedad civil y los estamentos

medievales, Marx establece la diferencia entre la relación del señor y el siervo, y la relación entre el capitalista y el obrero. Si bien “el régimen de la propiedad privada arranca en general de a propiedad de la tierra, que es su base” (Marx, 1987m, p. 591), afirmaba, la propiedad privada de la tierra es diferente de la propiedad feudal. La primera arranca de la descomposición de la segunda, y el régimen que arranca de ella requiere finalmente de

“la desaparición de la diferencia entre el capitalista y el terrateniente, lo que hace que sólo queden dos clases de población: la clase obrera, y la clase capitalista. (...), la transformación de la propiedad de la tierra en mercancía, trae consigo el derrocamiento final de la aristocracia y el entronizamiento de la aristocracia del dinero” (Ibíd., p. 590).

Marx comenzaba la segunda sección del primer manuscrito citando a Say y a Smith. El primero afirmaba la necesidad de “santificar la herencia”, el capital, mediante la legislación, es decir, en cuanto ley de Estado. La propiedad de los medios de producción, y de los productos creados mediante aquellos, se adquiere mediante el “derecho positivo” (Ibíd., p. 571) concluía Marx.

El segundo, planteaba que el capitalista adquiere el poder de comprar el trabajo de otros, “el derecho a disponer de todo el trabajo de otros o de todo el producto de este trabajo que de momento se halle en el mercado” (Smith citado en Marx, 1987m, 571). El capital no otorga un poder directamente político a su propietario, sino que “el poder de mando sobre el trabajo y sus productos” (Ibíd. p. 571). El capitalista posee este poder en cuanto propietario de capital, es decir, su poder está en el poder adquisitivo de su capital, o, el poder adquisitivo de su capital es su poder, agregaba Marx.

El capital es trabajo acumulado que “produce a su propietario un ingreso o una ganancia” (Ibíd.). Por lo tanto, el único móvil que puede tener un capitalista para invertir en una determinada rama de la producción es el lucro que pueda obtener. La inversión que le reporta más ganancia, sin embargo, “no siempre es la más provechosa para la sociedad” (Say citado en Marx, 1987m, p. 574). Resultaba obvio que “el interés de los capitalistas, incluso desde el punto de vista de la economía política usual, es contrario al interés de la sociedad” (Ibíd., p. 575). La enajenación de la vida genérica y la vida individual que “hace de la segunda, en su abstracción, el fin de la primera, considerada también en su forma abstracta y enajenada” (Ibíd., p. 600), se manifiesta claramente en tal contradicción de intereses. El capitalista no puede sino realizar la inversión que le reporte más ganancia. Recordemos que personifica su capital, éste ejerce un poder de mando sobre aquél, la voluntad del capitalista no gobierna el movimiento.

La propiedad feudal de la tierra significaba “una tierra enajenada al hombre y enfrentada, por tanto, a él en las personas de unos cuantos grandes señores” (Ibíd., p. 590). Esta propiedad representaba la dominación de la tierra sobre el ser humano, “como un poder extraño a éste” (Ibíd.). El siervo de la gleba era un accidente de la tierra, le pertenecía. Por su parte, el señor feudal aparecía como el rey de su propiedad territorial. Mantenía la apariencia de una relación estrecha con su tierra, “la finca se individualiza con su señor, (...), como él, tiene sus privilegios, su jurisdicción, sus vínculos políticos, etc.” (Ibíd., p. 591). La relación del señor con sus vasallos era “la relación propia de su patria. (...) un tipo estrecho de nacionalidad” (Ibíd.). Los siervos debían lealtad al señor, la relación que mantenían con él era una relación de dependencia personal: “La posición del señor con respecto a ellos es, por tanto, una relación directamente política” (Ibíd.). Además, en cuanto consumía lo que la tierra le ofrecía dejando que sus siervos, accidentes de esa tierra, se encargaran de procurarle lo

que necesitaba de acuerdo con el deber que tenían, no buscaba sacar el máximo de provecho de su propiedad.

La relación entre el capitalista y su capital, por el contrario, no mantiene la apariencia de una relación estrecha como entre el señor y su feudo. Respecto del capitalista, es la bolsa y no su individualidad lo que lo une a la tierra. Asimismo, la relación entre los jornaleros y el propietario privado (capitalista) de la tierra, no es una relación directamente política. La propiedad de la tierra arrastrada por el movimiento de la propiedad privada y convertida en mercancía tenía como consecuencia que “la dominación del propietario se revelara como la dominación pura y simple de la propiedad privada, del capital, limpio de todo tinte político” (Ibíd.). La relación entre el propietario y el trabajador se reduce “a la relación puramente económica entre explotador y explotado” (Ibíd.). Cesa toda relación personal del propietario con su tierra y con los productores directos, su propiedad queda reducida a una riqueza puramente material.

En el libro primero de El Capital, en el capítulo XI “Cooperación” Marx señalaba que

“el capitalista no es capitalista por ser director industrial, sino que se convierte en jefe industrial porque es capitalista. El mando supremo en la industria se transforma en atributo del capital, así como en la época feudal el mando supremo en lo bélico y lo judicial era atributo de la propiedad territorial” (Marx, 2009a, p. 404).

En el libro tercero de El Capital volvía sobre esta diferencia entre dominación política directa y poder de mando como atributo impersonal:

“La autoridad que asume el capitalista como personificación del capital en el proceso directo de producción, la función social que reviste como director y dominador de la producción, es esencialmente diferente de la autoridad que se funda en la producción con esclavos, siervos, etcétera.

Mientras que, sobre la base de la producción capitalista, a la masa de los productores directos se les contraponen el carácter social de su producción bajo la forma de una autoridad rigurosamente reguladora y de un mecanismo social del proceso laboral articulado como jerarquía completa -autoridad que, sin embargo, sólo recae en sus portadores en cuanto personificación de las condiciones de trabajo frente al trabajo, y no, como en anteriores formas de producción, en cuanto dominadores políticos o teocráticos” (Marx, 2009b, p. 1118).

Hobsbawm interpreta esto como si el Estado fuese solamente necesario para la dominación de clase pero no para la autoridad de los capitalistas sobre los trabajadores como tales, pues los primeros ostentan dicha autoridad en calidad de personificación de las condiciones de trabajo (1980). De esto se derivaría la posibilidad de introducir la política y el Estado en una fase posterior del análisis. Hobsbawm no se da cuenta que Marx no está dejando ni la política ni el Estado para una fase siguiente, sino que es parte del análisis. Por lo demás, ¿de donde puede surgir el poder de la clase capitalista sino es del poder de mando del capital? Hobsbawm separa el poder de clase de su materialidad, y luego hace depender ese poder del Estado. La política y el Estado no estaban fuera del análisis de Marx, ni en los Manuscritos de 1844, ni en El Capital. Tampoco se les dejaba para una fase posterior, sino que se les determinaba como lo que son, la forma y no el contenido de la relación económica indirecta. Lo que estaba estudiando Marx era la unidad social.

Marx desarrollaba la diferencia entre la sociedad feudal y la sociedad capitalista, pero no dejaba para después el análisis de la política. Lo que mostraba era que una y otra sociedad se diferenciaban en que el trabajo social en la sociedad feudal se organizaba mediante relaciones de dependencia personal, relaciones políticas directas, mientras que en la sociedad capitalista, el trabajo social se organizaba mediante una autoridad impersonal, que era tal autoridad en cuanto personificación de las condiciones de trabajo frente al trabajo, en cuanto personificación del capital.

Todo este proceso en que la dominación se revela como la dominación pura y simple de la propiedad privada (del capital), en que la riqueza queda reducida a cosas, la propiedad privada sobre la tierra en forma de capital revela “su poder tanto sobre la clase obrera como sobre los propietarios mismos” (Marx, 1987m, p. 592). El axioma deja de ser “no hay tierra sin señor” y “se convierte en el moderno axioma de el dinero no tiene dueño, que expresa todo el poder absorbente de la materia muerta sobre el hombre” (Ibíd.).

La relación normal de la propiedad privada que consiste en el lucro del capitalista y el obrero a costa del otro, lleva implícita la existencia de la propiedad privada como trabajo y como capital, además de la conexión entre ambos términos. La actividad humana se vuelve una actividad “totalmente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza, (...), a la conciencia y a la manifestación de vida, la existencia abstracta del hombre como mero hombre de trabajo” (Ibíd.), asimismo, el producto de la actividad humana es producido como capital, es decir, se disuelve toda determinabilidad natural y social del objeto, la propiedad privada ha perdido toda ilusión política. De ahí que se dijera que “el capital ha dado al pueblo la libertad política, ha roto las trabas de la libertad burguesa, ha unido entre sí a los mundos, ha creado el comercio, amigo de los hombres, la pura moral y la amable cultura” (Ibíd., p. 610).

5.4. Propiedad privada, expresión material del trabajo enajenado

El trabajo enajenado se desdobra en dos partes que expresan de distinta manera la misma relación: “La apropiación se manifiesta como enajenación, como alienación, y la alienación como apropiación, la enajenación como la verdadera naturalización²³⁹ [*Einbürgerung*]” (Ibíd., p. 605). El trabajador solamente puede apropiarse los medios para vivir mediante la enajenación de su propio trabajo, pero, al mismo tiempo, es mediante esta enajenación que se comporta socialmente. De esta forma, sólo en cuanto enajena su trabajo se vuelve verdaderamente un ser social. Recordemos que la misma independencia política del ciudadano es un accidente de la propiedad privada, y no el contenido del Estado político. La libertad o independencia del ciudadano es el derecho de éste a separarse del resto, a comportarse como una mónada, sin embargo esto es así porque enajena su ser genérico. Como decía Marx en la Crítica: “La libertad de esta voluntad es su falta de cualquier otro contenido además de la propiedad privada” (Marx, 2010f, p. 102).

La relación del no trabajador con el trabajador y con el producto de este, como hemos visto, es una consecuencia necesaria del trabajo enajenado, y la propiedad privada su “expresión material, resumida” (Marx, 1987m, p. 605). Mediante el trabajo enajenado, el trabajador engendra la relación entre dicho trabajo y el capitalista, “la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la actitud exterior del trabajador ante la naturaleza y ante sí mismo, es la propiedad privada” (Ibid.). Aún cuando en la economía política el concepto de trabajo enajenado (de vida enajenada) aparezca como resultado del movimiento de la propiedad privada, es el fundamento real de esta.

239 Se refiere a la adquisición de ciudadanía

Respecto de esta relación y la confusión que se ha generado en los lectores de Marx, es posible encontrar tres interpretaciones diferentes. La primera plantea que se trata de una contradicción o un argumento circular. Entre quienes sostienen esto se encuentra Feuerlicht (1971), Howard (1972), Elliot (1979) y McLellan (1970). Como hace notar Clarke (1991), Marx era claro respecto de la relación a la que se refería, al concatenar términos como razón, consecuencia, producto y resultado. No había contradicción, circularidad, ni petición de principio. Tampoco se trataba de una relación de compenetración (inner-penetration) como sugería Elliot, Marx afirmaba que la propiedad privada es la consecuencia del trabajo enajenado.

La segunda interpretación sostiene que la relación entre propiedad privada y trabajo alienado es una relación de interdependencia. En este grupo encontramos a Dobb (1977), Mandel (1973) y Jahn (1957). Mandel, además, sigue a Jahn al afirmar que el pasaje citado se estaría refiriendo solamente al problema de la naturaleza de la propiedad privada, no al de su origen histórico. Es decir, lo que hace Mandel es distinguir entre un “análisis histórico” y un “análisis lógico” de la propiedad privada (1973)²⁴⁰. El gran problema de este argumento, es que ignora “el hecho de que es precisamente la ‘naturaleza’ de la propiedad privada lo que está en cuestión” (Clarke, 1991, p. 68). Además, no es posible separar la naturaleza de la propiedad privada respecto de la historia, su naturaleza no existe fuera de ésta. Dobb afirmaba que todo se reducía “a una mera cuestión de énfasis si la producción de las mercancías per se o la apropiación del producto por el capitalista se considera como lo esencial de la cuestión” (1977, p. 50). Agregaba además, que más tarde el énfasis de Marx estaría en la propiedad privada. Pero Dobb está lejos de tener razón. No sólo no es una cuestión de énfasis, sino que, como observa correctamente Clarke, “en El Capital, (...) Marx

240 Véase la nota n°18 al pie de la página 184.

es bastante claro sobre que la propiedad privada es sólo una expresión de la forma enajenada del intercambio de los productos del trabajo como mercancías” (1991, p. 68-69).

La tercera interpretación sostiene la prioridad histórica de la propiedad privada sobre el trabajo enajenado. Mészáros distingue entre el origen histórico de la alienación y su subsecuente reproducción (2006). Observa que la actividad productiva o industria tiene una “connotación positiva en Marx”, en cuanto es la relación entre ser humano y naturaleza. Mészáros busca explicar precisamente cómo es posible la auto-enajenación, la enajenación de las capacidades humanas mediante la propia actividad productiva. El problema de Mészáros, por sobre cualquier cosa, es que en su explicación, omite el cambio y el dinero, justamente lo que no debería omitir. Al considerarlas como meras “mediaciones institucionalizadas de segundo orden” (2006, p. 109), y omitirlas por ello (además de la “necesidad de simplificar”), lo que hace es perder de vista la unidad del proceso de metabolismo social.

No puede ver cómo surge el trabajo alienado, y por lo tanto, acusa que si se considera a la propiedad privada como consecuencia de aquél, la enajenación del hombre respecto de sí mismo no puede ser explicada, a menos que se presupongan las relaciones del trabajo enajenado mismo. Al omitir el intercambio mercantil, no puede ver que el trabajo alienado surge de la forma privada del trabajo social, y no le queda más que afirmar la prioridad histórica de la propiedad privada. Mészáros no se da cuenta de que si se omite el intercambio, se termina asumiendo que el trabajo realizado privadamente es inmediatamente trabajo social, y por lo tanto, se borra la forma de privado que ha asumido el trabajo. Clarke acusa a Mészáros de interpretar a Marx como si fuese Hegel. Afirma que Mészáros no puede resolver el problema porque interpreta la sociedad como una totalidad que se auto-reproduce impulsada

“por el desarrollo dialéctico de la contradicción entre trabajo asalariado y propiedad privada, es decir, al interior de las formas enajenadas del trabajo, lo que hace imposible para él que vea cualquier cosa excepto mutua dependencia entre el trabajo enajenado y la propiedad privada” (1991, p. 69).

Arthur comete el mismo error (1968), argumenta que aunque se parta asumiendo la existencia histórica de la propiedad privada, y, por lo tanto, de la enajenación del trabajo respecto de su objeto, el estudio del movimiento de la propiedad privada lleva a Marx a concluir que en su recíproca relación con el trabajo es mejor entendida “como la consecuencia más que como la causa del trabajo enajenado” (Arthur, 1968, p. 25). Arthur, sin embargo, no explica por qué esto es así. A pesar de que un poco antes afirma que por contraste con la propiedad feudal, la propiedad privada desarrollada tiene una “forma abstractamente universal: el valor” (Ibíd., p. 24), luego agrega que en los manuscritos, Marx no intenta desarrollar el problema del origen de las mediaciones enajenantes de segundo orden. Tal problema sería irrelevante, además, pues de lo que se trataría desde el punto de vista de la dinámica de la superación del sistema de la propiedad privada, sería “su articulación y contradicciones presentes” (Ibíd., p. 25).

Tenemos una distinción entre origen histórico (historia) del sistema de la propiedad privada y su funcionamiento o reproducción presente (lógica). Mézáros hacía esta distinción respecto del trabajo enajenado, Arthur respecto de la propiedad privada. La manera que tiene Arthur de unir el desarrollo “histórico y conceptual”, es presentar el estado de extrañamiento entre trabajo y propiedad privada como un “proceso de activa enajenación del trabajo de sí mismo” (Ibíd., p. 26). Como señala Clarke, si bien es correcto que la enajenación es resultado

de un proceso activo de auto-enajenación del trabajo, el problema es explicar de donde surge tal proceso activo²⁴¹. Para Clarke, está implícito en Arthur que el proceso activo surge de la propiedad privada, al igual que en Mészáros. Más allá de esto, ninguno de los dos “ve la contradicción fundamental entre el trabajo, como el agente activo de la producción, y su alienada (mercancía) forma que explica tanto su origen como la posibilidad de su superación” (Clarke, 1991, p. 70).

Por su parte, Cornú plantea que “tanto la formación de la alienación como su supresión resultaban del desarrollo del sistema de la propiedad privada” (1967, p. 569). El régimen basado en la propiedad privada daría al trabajo, según Cornú, el carácter de trabajo enajenado. El producto del trabajo se convierte en mercancía, de acuerdo a lo anterior, pierde así su carácter de actividad libre y su “función” social y “al perder su carácter de relaciones humanas, se cosifican, es decir, se transforman en relaciones entre objetos, en un canje de productos del trabajo alienado, en un canje de mercancías” (Ibíd., p. (575).

Lo único que puede significar lo anterior es que Cornú ha invertido todas las relaciones. Según Cornú es el régimen de la propiedad privada el que da origen al trabajo enajenado. Es decir, no sabemos como surge ese régimen, simplemente existe y le da ese carácter al trabajo. Tampoco sabemos cómo hace esto último, cuál es la necesidad de que aquello ocurra. Luego, el producto del trabajo se convierte en mercancía. En vez de explicar cómo surge el trabajo enajenado del carácter privado del trabajo social, de su forma mercancía, y luego mostrar cómo surge la propiedad privada como su consecuencia, Cornú invierte todas las relaciones. Al hacerlo no puede explicar el desarrollo de las determinaciones, solamente relacionarlas de manera exterior.

241 Esto mismo puede argumentarse en torno al planteamiento de Tucker cuando afirmaba que lo fundamental del trabajo enajenado no era la relación social, sino la propia relación de auto-enajenación.

A pesar de que llega a afirmar que al convertirse el producto del trabajo en valor de cambio, deja de ser un producto mediante “el cual se afirma el ser del individuo y de la comunidad” (Ibíd., p. 579), o que el establecimiento de “relaciones comerciales entre los hombres, (...), provoca, al mismo tiempo que la destrucción de las verdaderas relaciones entre los hombres y el producto de su trabajo, la de las verdaderas relaciones sociales” (Ibíd., p. 580), provoca la enajenación de la vida genérica, no era consciente de que estaba explicando el trabajo enajenado a partir de la forma privada del trabajo social, la forma mercancía.

Por eso afirma luego que:

“la cosificación de las relaciones sociales provoca una alienación general de los hombres, transforma su actividad en una producción de objetos que le son extraños -lo que explica el carácter fetichista de esos objetos, que parecen tener valor por sí mismos- y hace de las relaciones entre los hombres relaciones comerciales basadas en el canje de objetos” (Ibíd.).

Es decir, vuelve a invertir toda la relación. En la nota 59 al pie de página agregaba:

“Marx considera al respecto que el trabajo alienado, engendrado por el régimen de propiedad privada, refuerza por su parte a éste con la reproducción de la propiedad privada, que se convierte así, a la vez, en causa y efecto del trabajo alienado” (Ibíd.).

Al igual que Mandel, Cornú no sólo no comprende que la propiedad privada es producto del trabajo enajenado, sino que no ve que la propiedad privada es, además, el medio por el cual el trabajo mismo se enajena.

Ninguno de todos estos argumentos o “interpretaciones” puede realmente explicar la propiedad privada, quedando al mismo nivel de la economía política que la asume como su premisa. Lo que Marx descubre es que el trabajo alienado es el fundamento oculto del “movimiento independiente de la propiedad privada” (Starosta, 2015, p. 25).

Rubel, por su parte, advierte correctamente que para Marx es la alienación del trabajo la que “acarrea la existencia de la propiedad privada” (1970, p. 109). Afirma que es “el trabajo alienado como tal, la fuente de todas las demás alienaciones que marcan las relaciones humanas en la sociedad burguesa” (Ibíd.). Sin embargo no logra explicar la enajenación del trabajo, llega a poner incluso, el carácter privado del trabajo social, la forma valor, al mismo nivel que la propiedad privada, como una de “tantas manifestaciones institucionalizadas de un único fenómeno fundamental: la condición alienada del hombre” (Ibíd., p. 101).

Colletti identifica trabajo enajenado con trabajo asalariado y le atribuye esta identificación a Marx: “en el trabajo enajenado -que Marx ya entiende como trabajo asalariado, el trabajo que produce mercancías y capital- el trabajador objetiva y enajena su propia ‘esencia” (1975, pp. 50-51). El trabajo asalariado es ya el trabajo producido como mercancía o más propiamente, la fuerza de trabajo producida como mercancía. El trabajo asalariado supone necesariamente la separación del productor directo de sus condiciones objetivas de producción, es decir, supone la relación de la propiedad privada. Por lo tanto, si se identifica trabajo asalariado con trabajo enajenado, lo que se hace es o identificar este último con la propiedad privada, -lo que se traduce en una incapacidad de explicar ambos- o

ver en la propiedad privada no la consecuencia sino la causa del trabajo enajenado. Además, la identificación anterior, de trabajo enajenado y trabajo asalariado, oculta la enajenación del que no es trabajador asalariado. Recordemos que el capitalista también está enajenado, es el poder de mando del capital. Como dijimos, para Marx se trataba de un estado de alienación.

Colletti intenta atribuir a Marx no sólo dicha identificación que no es tal, sino que además, la idea de que “el trabajo asalariado no produce solamente mercancías, sino que se produce y reproduce a sí mismo como mercancía. Produce y reproduce no sólo objetos sino que también las relaciones sociales del propio capitalismo” (1975, p. 53). Esto, sin embargo, no es lo que Marx plantea en El Capital. No es el trabajo asalariado, sino

“el proceso capitalista de producción, considerado en su interdependencia o como proceso de reproducción, pues, no sólo produce mercancías, no sólo produce plusvalor, sino que produce y reproduce la relación capitalista misma: por un lado el capitalista, por la otra el asalariado” (2009a, p. 712).

Lo que hace Colletti es identificar el trabajo asalariado con el proceso capitalista de producción, sin embargo, Marx no sostuvo tal identificación, ni en los Manuscritos de 1848 ni en El Capital.

5.5. El trabajo enajenado como consecuencia del carácter privado del trabajo social

Al final del primer manuscrito, Marx planteaba la necesidad de resolver dos problemas. El primero era “determinar la esencia general de la propiedad privada, tal como se desprende en cuanto resultado del trabajo enajenado, en sus relaciones con la propiedad

verdaderamente humana y social” (Marx, 1987m, p. 604). Nuevamente Marx afirmaba que la propiedad privada era el resultado del trabajo alienado. En la medida que se preguntaba por la propiedad privada y su relación con la propiedad humana verdadera, la investigación de Marx apuntaba a la “naturaleza” o “esencia” de la propiedad privada y de la propiedad humana en general en la historia. No había una “explicación lógica” separada de una “explicación histórica”. Marx ya lo tenía claro, si se deja de lado la historia, el resultado es, parafraseando La Crítica a Hegel, la propiedad de la lógica, y no la lógica de la propiedad. Se trataba de encontrar la lógica de la cosa, no la cosa de la lógica.

El mismo Marx consideraba que adelantaba la solución al problema cuando convertía “la indagación del origen de la propiedad privada en la indagación de las relaciones entre el trabajo enajenado y la trayectoria del desarrollo de la humanidad” (Ibíd., p. 605). Las relaciones entre el trabajo enajenado y el desarrollo de la humanidad explicaban el origen de la propiedad privada.

El segundo problema, estaba dividido en dos: “¿Cómo, preguntamos ahora, se decide el hombre a enajenar su trabajo, a alienarlo? ¿Cómo puede esta enajenación encontrar su fundamento en la esencia del desarrollo humano?” (Ibíd.). Estas preguntas lo llevaban a buscar la forma específica en que se organiza el trabajo social, el contenido general de la forma social que podía superar la alienación del trabajo y el origen histórico de ésta. Ya al comienzo de la sección sobre el trabajo enajenado planteaba la necesidad de esforzarse por comprender “la relación que media entre toda esta enajenación y el sistema monetario” (Ibíd., p. 595).

Ambas preguntas (no solamente la primera como plantea Starosta) deben ser respondidas en relación a las determinaciones del ser genérico humano. La realización del ser genérico, cuyas potencialidades existen como las potencialidades de cada individuo

particular, “puede afirmarse a sí mismo solamente a través de la unidad orgánica de la vida individual, a través de la vida social” (Starosta, 2015, p. 26). La vida individual tiene necesariamente un carácter social, es decir, el proceso de metabolismo social se realiza necesariamente mediante el proceso de vida individual. La sociedad no es una mera abstracción, el individuo es el ser social. La manifestación de su vida, aunque no se presente de forma inmediata como vida común, es “una manifestación y exteriorización de la vida social. La vida individual del hombre y su vida genérica no son distintas” (Marx, 1987m, p. 619).

La realización del ser genérico toma necesariamente forma concreta en las relaciones sociales de producción, es decir, en la forma histórica concreta a través de la cual la sociedad organiza su reproducción (Starosta, 2015). Como observa Starosta, se esperaría que llegado a este punto, Marx avanzara en la exposición de la especificidad del modo de producción capitalista para poder explicar el origen o fuente del trabajo enajenado, sin embargo, desarrolla el comunismo como la negación histórica de éste. Por lo tanto, es posible encontrar la especificidad de las relaciones sociales de producción capitalista en el desarrollo de Marx sobre el comunismo, pero como su opuesto.

En cuanto Marx considera el comunismo como el llegar a ser completamente social del individuo humano, contrasta esta unidad entre el individuo y el carácter social de la actividad humana con su separación en la sociedad burguesa, es decir, con el carácter privado que toma el trabajo social. Este descubrimiento de Marx, acerca de que el carácter privado del trabajo social es la fuente del trabajo enajenado aparece de manera explícita en sus Comentarios sobre James Mill (en adelante Comentarios), pero en los manuscritos sólo “ambiguamente” (Clarke, 1991, p. 49). En los comentarios, se enfocaba en la relación entre trabajo enajenado y dinero, y avanzaba en el desarrollo de la conexión entre ambos. Sánchez

Vázquez llegó a plantear incluso que Marx, en estos comentarios, “se eleva teóricamente sobre el nivel alcanzado al abordar el mismo tema en los manuscritos” (1980, pp. 13-14).

En los Comentarios afirmaba que el dinero era el mediador del cambio, y que su esencia primordial era la enajenación de la actividad humana social en que se complementan los productos de los trabajos humanos. La esencia del dinero no es propiamente la enajenación de la propiedad, sino la enajenación de la actividad mediadora misma (de la que se seguía la enajenación de la propiedad). El dinero es “la encarnación material concreta de los poderes sociales del ser humano” (Starosta, 2015, p. 27). La actividad humana social se enajena como cualidad de una cosa material extraña al ser humano:

“el acto humano social mediante el cual los productos del hombre se complementan mutuamente unos con otros, es enajenado del hombre y se vuelve el atributo del dinero, una cosa material exterior al hombre” (Marx, 2010h, p. 212).

En cuanto el ser humano enajena su propia actividad mediadora, “la relación misma entre cosas, la operación del hombre con ellas, se vuelve la operación de una entidad exterior al hombre y sobre el hombre” (Ibíd., p. 213). El ser humano contempla “su voluntad, su actividad, su relación con otros como un poder independiente de él y de ellos. Su esclavitud alcanza su punto culminante” (Ibíd, p. 212). Notemos de paso que Marx no se está refiriendo nunca a esta actividad o capacidad humana como “subjetividad”. Ya habíamos planteado que Colletti reducía la vida genérica a la subjetividad y la comprendía como una función que media, tanto la relación del ser humano con la naturaleza, como con otros seres humanos. Pero no se trata de la transformación de una “mera función en un sujeto auto-

suficiente” (1975, p. 54) como afirma. No es una mera función, sino que es la vida humana misma.

El dinero se vuelve la potencia real sobre todo aquello con lo que relaciona al ser humano. Los objetos separados del mediador, del dinero, pierden su valor, solamente lo tienen en cuanto lo representan. Originalmente parecía ser que el mediador tenía valor en cuanto representaba los objetos, sin embargo, “la inversión de la relación original es inevitable” (Marx, 2010h, p. 212). El dinero es la

“esencia enajenada de la propiedad privada, propiedad privada que se ha vuelto alienada, exterior a sí misma, tal como lo está la actividad genérica del hombre, la mediación exteriorizada entre la producción del hombre y la producción del hombre” (Ibíd.).

Las cualidades de la actividad genérica, en cuanto actividad enajenada, son transferidas al dinero como su atributo.

En la medida en que presenta de un modo más claro la conexión entre trabajo enajenado, valor y dinero, el carácter privado del trabajo social como fuente del trabajo enajenado aparece más explícitamente:

“¿Por qué la propiedad privada tiene que desarrollarse hasta llegar al sistema del dinero? Porque el hombre como ser social tiene que proceder al intercambio y porque el intercambio -presupuesta la propiedad privada- tiene que desarrollarse hasta llegar al valor. El proceso mediador entre los hombres involucrados en el intercambio no es un proceso social o humano, no es una relación humana; es la relación abstracta de la

propiedad privada con la propiedad privada, y la expresión de esta relación abstracta es el valor, cuya existencia efectiva como valor constituye el dinero” (Ibíd., pp. 212-213).

En cuanto el ser humano no se relaciona en el cambio como ser humano, las cosas pierden el significado de la propiedad humana personal. La relación de la propiedad privada con la propiedad privada es ya una relación en que la propiedad privada se encuentra enajenada de sí misma, el dinero es su alienación, “la abstracción de su específica, naturaleza personal” (Ibíd., p. 213).

En los Manuscritos de 1844, Marx planteaba, siguiendo el mismo sentido de lo anterior, que el dinero es la capacidad de apropiarse todas las cosas, es el objeto de posesión por excelencia. Esta omnipotencia de su ser está determinada por el carácter universal de su cualidad. Es el “alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre” (Marx, 1987m, p. 641). En cuanto medio para la vida de todo individuo, es también el mediador de la existencia de los otros individuos, es, para el individuo, por lo tanto, “el otro hombre” (Ibíd.). El dinero es el vínculo de todos los vínculos, une al individuo con la sociedad, con el resto de los seres humanos. Pero en cuanto vínculo social, es también el medio general de desunión, “es la verdadera moneda fraccionaria, al igual que el verdadero medio de unión, la fuerza galvánico-química de la sociedad” (Ibíd., p. 643).

Las fuerzas del dinero, la capacidad de trocar las cualidades generales y humanas en lo contrario de lo que son, y la capacidad de mediar entre los seres humanos y los pueblos, radican “en su propia esencia, en cuanto es la esencia genérica alienadora, enajenadora y enajenante de los hombres. Es la capacidad enajenada de la humanidad” (Ibíd.). Esta capacidad, que permite convertir los deseos en realidad, una existencia puramente

imaginaria en una real, “es la fuerza verdaderamente creadora” (Ibíd.). Esta capacidad de hacer de la representación una realidad y de la realidad una mera representación,

“convierte las fuerzas esenciales reales del hombre y de la naturaleza en representación puramente abstracta, a la par que convierte las reales imperfecciones y quimeras, las fuerzas esenciales impotentes y existentes solamente en la imaginación del individuo, en fuerzas esenciales y capacidades reales” (Ibíd., p. 644).

De esta manera, actúa en contra de los vínculos sociales que afirman ser esenciales, y en cuanto concepto existente y efectivo del valor, “representa la confusión e inversión general de las cosas todas y es, por tanto, el mundo invertido, la confusión e inversión de todas las cualidades naturales y humanas” (Ibíd.).

La inversión de la relación, la enajenación de las cualidades de la actividad genérica humana, llega a tal punto que incluso donde el ser humano parece mediar el cambio, no lo hace en cuanto sí mismo. El crédito es “un juicio económico sobre la moralidad de un hombre” (Marx, 2010h, p. 215), el ser humano media el cambio solamente como personificación,

“como modo de existencia del capital y el interés. (...) el hombre mismo ha sido puesto fuera de sí y ha asumido él mismo una forma material. Al interior de la relación del crédito, no es el caso que el dinero es trascendido en el hombre, sino que el hombre mismo se convertido en dinero, o el dinero es incorporado en él” (Ibíd.).

Marx muestra que el terreno de la alienación del trabajo es la reproducción de la vida humana organizada mediante la producción y el intercambio mercantil, es decir, “muestra que el trabajo se enajena porque el trabajo social toma la forma de su opuesto: trabajo privado e independiente” (Starosta, 2015, p. 28).

El ser social, la vida genérica, es la verdadera comunidad humana, afirmaba Marx, y su manifestación produce y reproduce su propio ser social:

“El cambio, tanto de la actividad humana al interior de la producción misma como de los productos humanos enfrentados entre sí, es equivalente a la actividad-genérica y al espíritu-genérico, cuyo real, consciente y verdadero modo de existencia es la actividad social y goce social. En cuanto la esencia humana es la verdadera comunidad de los hombres, al manifestar su naturaleza los hombres crean, producen, la comunidad humana, el ser social, que no es un poder universal abstracto opuesto al individuo solitario, sino que es la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza. Por lo tanto, esta verdadera comunidad no llega a existir mediante la reflexión, aparece debido a la necesidad y al egoísmo individual, es decir, es producida directamente por su propia actividad vital” (Marx, 2010h, pp. 216-217).

De acuerdo a esto, el ser humano no puede decidir respecto de la existencia o no de tal comunidad, no depende de él. Si él existe, es porque existe tal comunidad. Sin embargo, mientras el ser humano no se reconcilie consigo mismo en cuanto tal, y por lo tanto no organice el mundo de manera humana, “esta comunidad aparece en la forma de la enajenación, porque su sujeto, el hombre, es un ser enajenado de sí mismo” (Ibíd., p. 217).

Los seres humanos reales, “son esta entidad” (Ibíd.), por lo que decir que el ser humano se encuentra enajenado de sí mismo, es decir que

“la sociedad de este hombre enajenado es una caricatura de su comunidad real, de su verdadera vida-genérica, que su actividad aparece como un tormento para él, su propia creación como un poder ajeno, su riqueza como pobreza, el vínculo esencial que lo conecta con otros hombres como un vínculo superfluo, y la separación de sus semejantes, por otra parte, como su verdadero modo de existencia” (Ibíd.).²⁴²

A pesar del lenguaje “aún filosófico” en el que se expresa, lo que está afirmando es que las capacidades humanas enajenadas existen como atributo del capital (aunque habla de la relación de la propiedad privada) debido a que la actividad genérica del ser humano, su producción social, ha tomado la forma de su opuesto como producción privada, como trabajo privado. La alienación de las capacidades humanas radica en la “forma mercancía de las relaciones sociales” (Ibíd.).

En el capítulo anterior vimos que el problema de Hegel no era su descripción del Estado moderno, sino que presentarla como la esencia del Estado en general. Ahora Marx acusa a la economía política de definir la verdadera comunidad o esencia humana, tal como se manifiesta en la forma del intercambio y el comercio, es decir, en su forma enajenada. Tanto la teoría política y económica del capitalismo presentan la forma enajenada de la vida genérica como la forma que corresponde a la naturaleza humana.

En cuanto los individuos reales se relacionan mediante el intercambio mercantil, su nexo toma la apariencia de ser superfluo. En cuanto la base material de la unidad del proceso

242 Aquí están contenidos todos los aspectos del trabajo enajenado que ya revisamos.

de metabolismo social se presenta como un nexo superfluo, es la sociedad misma la que se presenta como superflua, como si la unidad pudiese no realizarse, dependiendo exclusivamente de la voluntad o capricho de los individuos o propietarios privados. Voluntad que se presenta como no teniendo otro contenido más que la propia individualidad. Esto no es más que una apariencia, una idealización invertida de la relación real, pero es una apariencia necesaria.

La economía política parte de la relación entre humanos como de una relación entre propietarios privados. Cuando el ser humano se reduce al propietario exclusivo que afirma su personalidad y se distingue al relacionarse con otros hombres mediante su propiedad exclusiva, la pérdida o abandono de dicha propiedad “es tanto una alienación del ser humano como de la propiedad privada misma” (Ibíd., p. 218). Esta última se vuelve una propiedad privada enajenada solamente cuando cesa de ser mi propiedad privada pero, al mismo tiempo, no deja de ser propiedad privada en cuanto tal, es decir, “cuando se convierte en la propiedad privada de otro hombre” (Ibíd.). Marx se pregunta por aquello que, exceptuando la violencia, lleva a cada quien a enajenar a otro ser humano su propiedad privada. Esta pregunta apunta precisamente a la base material de la unidad del proceso de metabolismo social, pues el ser genérico del ser humano se realiza concretamente a través del cambio de mercancías. De acuerdo con la economía política, Marx afirmaba que es la necesidad.

El otro individuo es también un propietario privado, pero un propietario privado de otra cosa, de algo que no tengo y de lo que no puedo ni quiero prescindir, algo que considero como una necesidad para “mi existencia y la realización de mi naturaleza” (Ibíd.). Cada propietario privado valora la propiedad del otro como algo útil para sí mismo. El nexo mismo que une a los dos propietarios privados entre sí está fundado en “el tipo de objeto específico que constituye la substancia de su propiedad privada” (Ibíd.), en su valor de uso. Cada

propietario privado posee un objeto que el otro considera útil. Cada uno es impelido a renunciar a su propiedad privada pero de tal manera que confirman la propiedad privada como tal. Ambos renuncian a su propiedad privada, pero al interior mismo de la relación de la propiedad privada. En la medida en que cada uno enajena una parte de su propiedad privada al otro, la alienación es la relación de ambos propietarios privados. El vínculo social o la relación social entre ambos propietarios privados, concluía Marx, es la reciprocidad en la alienación. Mientras que en la propiedad privada simple la alienación ocurre sólo respecto de uno mismo, unilateralmente.

Todo esto implica que el intercambio, “es el acto social, acto-genérico, la comunidad, el intercambio social y la integración de los hombres al interior de la propiedad privada, y por lo tanto el acto-genérico externo, enajenado” (Ibíd., p. 219). Es solamente por esta razón que aparece como trueque, como intercambio, y asimismo, por esta razón, aparece como lo opuesto de la relación social.

Mediante la enajenación recíproca de la propiedad privada, la propiedad privada misma cae en la categoría de propiedad privada enajenada: Primero, deja de ser el producto del trabajo (personalidad característica de su poseedor), se desprende de quien lo produjo, y adquiere una significación personal para quien no lo produjo. Segundo, se equipara a otra propiedad privada, aparece representando un tipo diferente de propiedad privada, como equivalente de un producto natural diferente. Su existencia se vuelve la existencia en cuanto equivalente. La propiedad privada se vuelve valor, “una designación enajenada de sí misma, diferente de su existencia inmediata, (...), un modo de existencia meramente relativo de esta” (Ibíd.).

Teniendo como premisa la relación de intercambio, el trabajo se vuelve trabajo para ganarse la vida, un puro medio adquisitivo. Mediante el intercambio, el trabajo se vuelve en

parte una fuente de ingreso. El producto es producido como valor, como equivalente y ya no por su relación directa o personal con el productor. Mientras más diversa es la producción, y por lo tanto más diversas las necesidades, la actividad del productor se vuelve más unilateral. El trabajo cae más completamente dentro de la categoría de trabajo para ganarse la vida, hasta que finalmente sólo le queda ese significado. Su trabajo se vuelve una actividad accidental. Si su producto significa o no un goce inmediato y su actividad su realización personal, eso es cuestión del puro azar.

El trabajo como puro medio para ganarse la vida, como actividad adquisitiva, implica: (1) el extrañamiento y carácter fortuito de la conexión entre trabajo y el sujeto que trabaja; (2) el extrañamiento y carácter fortuito de la conexión entre el trabajo y el objeto de trabajo; (3) que el rol del obrero está determinado por necesidades sociales ajenas a las que se somete por necesidad e interés egoísta, y que tienen para él solamente el significado de “medios para satisfacer su calamitosa necesidad, así como para éstas solamente existe como esclavo de sus necesidades” (Ibíd., p. 220); (4) que el mantenimiento de la existencia individual del trabajador aparece como el fin último de su actividad comprendida por él como simple medio, es decir, realiza su actividad vital con el objetivo de adquirir medios de subsistencia.

En la sociedad de la propiedad privada, cada individuo busca crearle al otro una nueva necesidad, “para imponerle una nueva dependencia e inducirle a un nuevo modo de disfrute” (Marx, 1987m, p. 626). Cada individuo busca “crear sobre el otro una fuerza esencial ajena, para encontrar en ella la satisfacción de su propia necesidad” (Ibíd.), cada uno busca vender para comprar. De lo que se trata es de captar la esencia del otro, su dinero, de hacer que toda necesidad real o posible sea “una tentación para hacer al otro morder el anzuelo- explotación general de la esencia humana común” (Ibíd., p. 627).

En la medida que aumenta la producción de objetos y, por lo tanto, su masa, “aumenta, (...), el imperio de los seres extraños a que se ve sojuzgado el hombre” (Ibíd.). El ser humano se empobrece en cuanto tal, requiere cada vez más dinero para apoderarse del ser extraño que se le enfrenta. El poder de su dinero disminuye en la medida que aumenta la masa de objetos. La cantidad de dinero se transforma en el único atributo de su potencia. En cuanto reduce toda existencia a la abstracción de la cantidad de dinero, se reduce el ser humano mismo a dicha abstracción, como ser puramente cuantitativo.

5.6. La unidad del trabajo humano como división del trabajo o la existencia social humana en la forma de su opuesto, la enajenación

Como ya hemos observado antes, lo que en el trabajador era la enajenación de la actividad, aparecía en el capitalista como estado de enajenación. El capitalista está tan enajenado como el obrero, solamente se siente cómodo en su enajenación, pues el capitalista está enajenado en su capital. Su disfrute, en cuanto está subordinado a su capital, no es propiamente suyo, sino más bien el disfrute de su capital.

En la sociedad burguesa cada individuo representa un conjunto de necesidades y existe para el otro solamente en tanto que el otro existe para él, es decir, el otro existe solamente como medio para la satisfacción de las necesidades individuales. El ser humano es reducido al individuo despojado de toda determinabilidad, se le clasifica simplemente como capitalista u obrero. Esto, afirmaba Marx, es “igual que la política en sus derechos del hombre” (Ibíd., p. 636), derechos del individuo abstracto, de la persona moral.

Mientras más grande y desarrollado aparece siendo el poder social al interior de la relación de la propiedad privada, más egoísta, asocial y enajenado de su propia naturaleza

se vuelve el ser humano. Así como el mutuo intercambio de productos de la actividad humana aparece como trueque, como comercio, también aparece el intercambio y la mutua complementación de la actividad humana misma como división del trabajo, “que convierte al hombre lo más posible en un ser abstracto” (Marx, 2010h, p. 220).

El carácter social del trabajo humano dentro de la enajenación tiene por expresión económica, la división del trabajo. Y como el trabajo es la expresión de la actividad humana enajenada, “de la manifestación de la vida como enajenación de la vida” (Marx, 1987m, p. 636), la división del trabajo es “el establecimiento enajenado, alienado de la actividad humana como actividad genérica real o como la actividad del hombre en cuanto ser genérico” (Ibíd.).

Es precisamente la unidad del trabajo humano lo que es considerado meramente “como división del trabajo, porque la naturaleza social solamente llega a existir como su opuesto, en la forma del extrañamiento” (Marx, 2010h, p. 221). Con la división del trabajo como premisa, el producto, que es el material de la propiedad privada, adquiere para el individuo, cada vez más, el significado de equivalente. En cuanto no cambia ya sólo el excedente de su trabajo, y, además, en cuanto el producto de su trabajo le es indiferente, el cambio que realiza ya no es tampoco para obtener “algo directamente necesitado por él. El equivalente llega a existir como equivalente en el dinero, que es ahora el resultado inmediato del trabajo para ganarse la vida y el medio de intercambio” (Ibíd.). El dinero es la “existencia objetiva de esta alienación” (Ibíd.).

En los *Gründrisse* Marx va a plantear precisamente que el individuo lleva tanto su poder social como su nexo con la sociedad

“consigo en el bolsillo. La actividad, cualquiera que sea su forma fenoménica particular, y el producto de la actividad, cualquiera que sea su carácter particular, es el valor de cambio, vale decir, algo universal en el cual toda individualidad, todo carácter propio es negado y cancelado” (Marx, 2005, p. 84).

En los “Comentarios a Mill”, Marx resaltaba cómo la completa dominación de la cosa enajenada sobre el ser humano se vuelve evidente en el dinero. Éste es completamente indiferente respecto de la naturaleza del material y de la personalidad del propietario: “Lo que era la dominación de una persona sobre una persona es ahora la dominación general de la cosa sobre la persona, del producto sobre el productor” (Marx, 2010h, p. 221). Las relaciones de dependencia personal han sido reemplazadas por la dependencia respecto de las cosas.

Lo mismo es resaltado en los Grundrisse, en la página que sigue al extracto citado. De acuerdo con Marx, las

“relaciones de dependencia personal (...), son las primeras formas sociales, (...). La independencia personal fundada en dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general” (Marx, 2005, p. 85).

En el sistema de relaciones fundado en la dependencia respecto de las cosas, “los individuos están subordinados a la producción social, que pesa sobre ellos como una fatalidad; pero la producción social no está subordinada a los individuos y controlada por ellos como un patrimonio común” (Ibíd., p. 86). Este sistema se diferencia tanto de aquellos basados en relaciones de dependencia personal, como de aquel que se llegará a organizar

en base de “el libre cambio entre individuos asociados sobre la base de la apropiación y del control común de los medios de producción” (Ibíd.).

Dijimos que el carácter social del trabajo humano dentro de la enajenación tiene por expresión económica, la división del trabajo. Pero además, esta expresión se manifiesta en que el economista ve en la producción, consumo e intercambio o distribución, actividades separadas unas de otras:

“la separación de producción y consumo, de acción y espíritu, en diferentes individuos y en el mismo individuo, es la separación del trabajo de su objeto y de sí mismo como algo espiritual. La distribución es el poder de la propiedad privada manifestándose él mismo” (Marx, 2010h, p. 221).

La separación de trabajo, capital y propiedad de la tierra entre uno y otro, como la separación de cada uno de estos respecto de sí mismos, como la separación entre trabajo y salarios, entre capital y ganancia y entre propiedad de la tierra y renta de la tierra, demuestran la enajenación o extrañamiento tanto en la “forma del auto-extrañamiento como en la del extrañamiento mutuo” (Ibíd., p. 222).

La subjetivación de la propiedad privada en su forma activa, que implica convertir “al mismo tiempo al hombre privado de entidad en esencia” (Marx, 1987m, p. 613) (el ser humano abstracto), se corresponde plenamente con la contradictoria realidad de la industria moderna. La propiedad privada es la expresión material sensible de la enajenación humana. El movimiento de la producción y el consumo, que es su propio movimiento, no es otra cosa que “la realización o realidad del hombre” (Ibíd., p. 618). Tanto la familia, la religión, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., son modalidades especiales de la producción y

por lo tanto regidas por las leyes de ésta. En este caso, de la producción humana organizada mediante la producción de mercancías, y por lo tanto, enajenada. La economía política misma es “un producto de la energía y el movimiento reales de la propiedad privada” (Ibíd., p. 612), de la industria moderna. Es dicho movimiento “hecho conciencia” (Ibíd.).

Para Adam Smith, la división del trabajo eleva la productividad de éste, dotándolo de una capacidad de producción ilimitada. Aquella capacidad, descansa supuestamente en la tendencia humana al comercio, que responde al empleo del lenguaje y la razón. El móvil de los agentes del cambio radica en el egoísmo, la búsqueda de la satisfacción de las necesidades individuales. La diversidad de talentos es un efecto y no causa de la división del trabajo, que por lo demás es la que permite que los diversos talentos resulten beneficiosos.²⁴³ En cuanto la división del trabajo crece y se ve limitada por la extensión del mercado, todo ser humano llega a ser, al alcanzar cierto grado de desarrollo humano, “un comerciante y toda sociedad se convierte en una sociedad comercial” (Ibíd., p. 639).

Say consideraba que la división del trabajo constituye un medio cómodo y útil, una aplicación conveniente de las fuerzas humanas al servicio de la sociedad, sin embargo, “menoscaba la capacidad de todo hombre, individualmente considerado” (Ibíd.). Skarbek distinguía entre fuerzas individuales y fuerzas sociales, inteligencia y aptitud física, y cambio y división del trabajo, respectivamente. Afirmaba que la propiedad privada es la premisa necesaria del cambio, lo que implica a su vez que “el egoísmo, el interés privado es la base del cambio y que la compraventa viene a constituir la forma esencial y adecuada que el cambio reviste” (Ibíd.). En cuanto la base del interés social es el interés privado, el interés

243 En este sentido, la discusión al interior del liberalismo entre “igualitarios” y “libertarios” es una discusión que plantea mal el problema. El talento es solamente considerado como talento individual, no expresión de la división del trabajo, es decir, no se le entiende como expresión del carácter social del trabajo humano dentro de la enajenación (Véase Nozick, 1999; Rawls, 1971; Dworkin, 1991).

social se reduce a que puedan realizarse los diferentes y contradictorios intereses individuales privados.²⁴⁴

Marx terminaba concluyendo, que la división del trabajo y el cambio son “expresiones ostensiblemente enajenadas de la actividad y la fuerza esencial del hombre como una actividad y una fuerza esencial genéricas” (Ibíd., p. 640). En cuanto ambas son aspectos de la relación de la propiedad privada (del capital, de la relación social general enajenada), es posible concluir que: “la vida humana, por una parte, necesita de la propiedad privada para su realización y, por otra parte, la de que ahora necesita de la superación de la propiedad privada” (Ibíd.).

5.7. Comunismo

Marx consideraba el comunismo como la expresión positiva de la propiedad privada superada. Sin embargo, en su primera forma, afirmaba, es solamente una generalización y perfeccionamiento de ésta. No se supera la situación del obrero sino que la transforma en la relación de todos los seres humanos: “la relación de la propiedad privada es mantenida como la relación entre la comunidad y el mundo de las cosas” (Ibíd., p. 616). La dominación de la propiedad de las cosas es tan grande que este comunismo quiere destruir lo que no puede poseer como propiedad privada, por ejemplo, el talento. En cuanto contrapone la propiedad privada a la propiedad privada general, “se expresa bajo la forma animal de oponer al matrimonio (que es, evidentemente, una forma de propiedad privada exclusiva) la comunidad de las mujeres, en que la mujer se convierte, por tanto, en propiedad colectiva común” (Ibíd., p. 616).

244 La fórmula de la neutralidad del Estado que encontramos en los liberales, y por lo tanto, también la prioridad de los derechos individuales sobre cualquier concepción de bien, es la expresión ideal de aquello.

Esta primera forma del comunismo niega la personalidad humana, por lo tanto, “no es, cabalmente, sino la expresión consecuyente de la propiedad privada, cuya negación es” (Ibíd.). La comunidad es una comunidad de trabajo en que cada miembro recibe un salario igual “abonado por el capital común, por la comunidad como el capitalista general” (Ibíd.). Ahora bien, el trabajo se presenta como la determinación asignada a cada miembro de la comunidad, una determinación abstracta en cuanto se considera su trabajo como parte del trabajo social sin considerar su carácter concreto útil. El capital como el poder de la comunidad. Este comunismo tosco es en definitiva, “una forma de manifestarse la vileza de la propiedad privada, que pretende implantarse como la comunidad positiva” (Ibíd., p. 617).

Vranicki plantea en esta primera forma, Marx está distinguiendo, como hará más adelante en la Crítica del programa de Gotha, entre “el comunismo que nace de la crítica y de la superación de la propiedad privada y el comunismo que surge de aquel mismo fundamento” (1977, p. 85). Sin embargo, es importante aclarar que el comunismo no puede surgir de ninguna crítica. La distinción que planteará Marx en la Crítica del programa de Gotha, es entre el comunismo que nace de su propia base y su primera etapa que surge del capitalismo mismo. Se refiere al problema de la transición.

Por su parte, el comunismo, “de naturaleza todavía política, democrática o despótica” (Ibíd., p. 617), con desaparición del Estado pero afectado aún “por la propiedad privada, es decir, por la enajenación del hombre” (Ibíd.) en cuanto no ha captado la esencia positiva de la propiedad privada, “se ve captada y afectada por ella” (Ibíd.).

El comunismo como superación positiva de la auto-enajenación humana, como su superación efectiva es la “real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; (...), como hombre social, (...), consciente y llevado a cabo dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior” (Ibíd.). Marx afirmaba que este comunismo “es la verdadera solución del conflicto

entre el hombre y la naturaleza y con el hombre, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y propia manifestación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género” (Ibíd.). Por ello es que en cuanto naturalismo consumado es idéntico al humanismo, y en cuanto humanismo consumado es idéntico al naturalismo: “la sociedad es, por tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo consumado del hombre y el humanismo consumado de la naturaleza” (Ibíd., p. 619).

Como la propiedad privada es la expresión material sensible de la enajenación humana. Y considerando que tanto la familia, la religión, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc, son modalidades especiales de la producción en el sistema de la propiedad privada, y por lo tanto, regidas por las leyes de ésta, la re-apropiación de la esencia humana, como ser social, implica la superación del ser humano del Estado, de la religión, de la familia, de la propiedad privada en general.

Esta re-apropiación cabal del ser humano, “no debe concebirse simplemente en el sentido del disfrute inmediato y unilateral, no simplemente en el sentido del poseer o del tener. El hombre se apropia su esencia omnilateral de un modo omnilateral” (Ibíd., p. 620). Todos las capacidades humanas, todos los órganos de la individualidad humana, como la vista, el olfato, pensar, intuir, percibir, amar, etc.,

“representan, en su comportamiento objetivo o en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste. La apropiación de la realidad humana, (...), es el ejercicio de la realidad humana, y es, por tanto, algo tan múltiple como lo son las determinaciones esenciales y las actividades” (Ibíd.).

De acuerdo con Marx, hacer nuestro un objeto no se reduce solamente a su posesión, a su uso. La apropiación del objeto se realiza mediante el ejercicio de todas nuestras capacidades. En la sociedad de la propiedad privada en cambio, nos hemos vuelto tan unilaterales que consideramos nuestro un objeto solamente al poseerlo, “todos los sentidos físicos han sido suplantados, (...), por el sentido de la tenencia” (Ibíd., p. 621). La superación de la propiedad privada, es también, la superación de esta enajenación de los sentidos, es la “plena emancipación de todos los sentidos y cualidades del hombre” (Ibíd).

Esta superación, implica la organización del trabajo social, de la sociedad, de una manera diferente. Marx desarrolla esto en los Comentario a James Mill. Ahí supone una producción como producción propiamente humana. Cada uno se afirma a sí mismo y al otro de dos maneras diferentes: (1) mediante la objetivación de la individualidad en el propio producto; (2) en el goce o uso del propio producto por parte de otro, en cuanto se encuentra goce al ser consciente satisfacer una necesidad de otro ser humano mediante la propia actividad; (3) como mediador entre el otro individuo y la especie; 4) Mediante la expresión de la vida individual, creando directamente la expresión de la vida de otro. De esta forma afirmaba Marx, se hubiese “confirmado y realizado mi verdadera naturaleza, mi naturaleza humana, mi naturaleza comunitaria. (...). Esta relación habría sido además recíproca” (Marx, 2010h, p. 228).

Esta organización de la producción, implica necesariamente la realización del trabajo social inmediatamente como tal, como confirmación de la naturaleza comunitaria o social del ser humano.

CAPÍTULO 6: El Estado, expresión activa, consciente y oficial de la sociedad

6.1. Introducción

En el capítulo anterior hemos mostrado que Marx descubría en la mercancía el fundamento del trabajo enajenado. La unidad material de los trabajos humanos, la unidad de la vida genérica humana se encuentra enajenada en la mercancía como su atributo. La organización del trabajo no se realiza mediante relaciones de dependencia personal, sino mediante relaciones de dependencia respecto de las cosas. Sin embargo no desarrollaba nada respecto de la forma política que asumía esta organización de la sociedad, el Estado.

A continuación, vamos a exponer los contenidos de “Las Glosas Críticas” y de “La Sagrada Familia”. En estos trabajos encontraremos las conclusiones políticas generales de los descubrimientos de Marx a partir de sus estudios de economía política. No se ha reconocido la importancia de estos dos trabajos como se debería, aunque se les ha reconocido mérito en torno al problema de la formación de la conciencia de la clase trabajadora.

“Las Glosas Críticas” fueron escritas y publicadas en agosto de 1844 en el “Vorwärts!”. Rühle lo describe como una “pequeña gaceta alemana” (Rühle, 1937, p. 73) que pasó por un período patriótico para luego “lanzarse en el extremismo” (Ibíd.) y solicitar la colaboración de Heine y Marx.

Según Löwy, la importancia de este artículo contra Ruge, junto a quien Marx había fundado los Anales Franco-Alemanes, radica en que este último habría dejado de ver en el

proletariado un elemento pasivo de la revolución. Es, de acuerdo con esto, el trabajo en que expone por primera vez la idea de la “auto-liberación” de las masas. El descubrimiento concreto del proletariado, a diferencia del proletariado abstracto de la introducción a la crítica de Hegel publicada en los anales, lo conduciría “a la etapa del comunismo de masas” (Lowy, p. 80). Más aún, en relación con la teoría de la revolución, Löwy afirma que constituye “el punto de partida del itinerario intelectual que lleva a las Tesis sobre Feuerbach y a La ideología alemana” (Ibíd., p. 124). En este sentido este artículo marcaría el abandono del “esquema feuerbachiano” (Ibíd., p. 126). La revuelta de los tejedores de silesia al que hacían referencia, Ruge en su artículo y Marx en su respuesta, habría confirmado las tesis presentadas por Marx en su introducción a la crítica de Hegel “con una excepción: el esquema ‘pensamiento activo-proletariado pasivo’” (Ibíd.).

Rubel, contra quien Löwy polemizaba abiertamente en su trabajo, enfatizaba la ausencia de la idea de partido que “represente la conciencia de clase del proletariado” (Rubel, p. 83). No advertía que Marx otorgaba a la filosofía el papel dirigente. En consecuencia, no solo no da la misma importancia que Löwy a este artículo de Marx, sino que interpreta la introducción y las notas marginales como textos más cercanos al “anarquismo que de cualquier otra forma de socialismo” (Ibíd., p. 86). La ausencia de la idea de partido cerebro de la clase obrera y la supuesta afirmación de que el Estado burgués sería la “causa única y última de la miseria alemana” (ibíd., p. 84), lo llevan a la conclusión anterior.

McLellan, al igual que Rubel, no veía diferencia alguna entre este trabajo y la introducción a la crítica de Hegel. Llegaba a afirmar que “Marx repetía su predicción hecha en los Anales Franco-Alemanes del cometido del proletariado y de las oportunidades de una revolución radical” (1977, p. 121). En este trabajo no veía más que un “resumen conciso de sus estudios del cambio social” (Ibíd.).

Colletti afirmaba lo opuesto de Rubel respecto del partido político. Según su análisis en la introducción a los escritos de juventud, es en las notas marginales donde Marx dio “los primeros pasos hacia una teoría del partido político revolucionario” (Colletti, p. 46).

Rühle ve en este trabajo de Marx, “su primer artículo netamente comunista” (Rühle, p. 74), sin embargo no dice nada más. Por lo mismo, no desarrolla su contenido ni logra identificar las determinaciones que distinguen este artículo ‘netamente comunista’ de los anteriores que no lo serían.

Además de la importancia que se le ha atribuido a este artículo, es posible encontrar sintéticamente todos los avances o conquistas de Marx, durante el año 1843 y comienzos de 1844, en torno del problema del Estado y la política. En este sentido, Cornú tiene razón cuando plantea que “Marx llega a una concepción más exacta del estado burgués y de la sociedad burguesa” (Cornú, p. 565), sin embargo se equivoca cuando agrega que ve en el Estado “el instrumento de dominación de la clase dirigente llevada al poder por una revolución política” (Ibíd., p. 566).

Vranicki, enfatiza también la importancia de este artículo en la comprensión de Marx respecto del Estado moderno, y de la impotencia de éste y del entendimiento político para resolver el “problema de la alienación humana en la sociedad moderna” (p. 84). En este artículo, dice, “Marx plantea de modo aún más explícito la cuestión de la alienación política” (p. 83). Esta forma de plantear el problema mostraría que Marx estaría ya “en la problemática del comunismo” (p. 84).

Es importante tener presente que al momento de redactar este trabajo, Marx ya había comenzado sus estudios de economía política. Por lo mismo, es también sobre la base de estos estudios, y no solamente sobre la base de su crítica de Hegel y de su polémica con Bauer, que Marx desarrolla sus argumentos contra Ruge.

En la Sagrada Familia, Marx continuaba, junto a Engels, la polémica con Bauer que había iniciado con su artículo “Sobre la cuestión judía”. Como veremos, desarrollaba ciertas determinaciones del Estado moderno a partir de las conclusiones que había sacado en sus estudios de economía política. Una de las cosas que debe llamar la atención, es que al momento de volver a polemizar con Bauer respecto de la cuestión judía, consideraba su artículo de 1843 perfectamente correcto como para remitirse a él. No veía una contradicción entre lo que había afirmado y lo que sostenía en este momento de su propio desarrollo.

6.2. El Estado o la organización de la sociedad desde un punto de vista político

La primera parte del artículo contra Ruge estaba dedicada a la ordenanza real sobre la revuelta de los tejedores, y a la opinión de aquél respecto, de dicha ordenanza y de la opinión del periódico La Réforme. Dicho periódico afirmaba que la orden de gabinete había sido motivada por el miedo del rey y por su sentimiento religioso. Agregaba además “el presentimiento de grandes reformas a que se verá sometida la sociedad civil” (Marx, 1987I, p. 505).

Ruge negaba que tales reformas se avecinaran. Afirmaba que ni el rey ni la sociedad alemana habían “llegado aún al ‘presentimiento de su reforma’” (citado en Ibíd.), y que resultaba imposible hacer entender, en un país apolítico como Alemania, “que la penuria parcial de los distritos fabriles constituye un asunto general (...). Estos sucesos tienen para Alemania el mismo carácter que puede tener cualquier penuria local relacionada con el agua o con el hambre” (Ibíd). Esto último explicaba, según Ruge, que el rey considerara tales sucesos como una “falla administrativa o una falta de caridad” (Ibíd.). La ordenanza, además, no había sido motivada ni por el miedo ni por el sentimiento religioso del rey. La intervención

de pocas tropas probaba, supuestamente, que los tejedores no habían infundido miedo alguno al monarca, y la orden de gabinete se reducía “al arte cristiano de gobernar” (Ibíd.).

Marx oponía a esto el hecho de que no había sido necesario ni un sólo soldado para poner freno a la burguesía en torno a su exigencia de libertad de prensa y de una constitución. En cambio, los tejedores solamente habían sido vencidos por la llegada de tropas de refuerzo. No podía ser que en un país en que reinaba la obediencia pasiva no se considerara como “un acontecimiento capaz de infundir miedo el empleo impuesto de la fuerza armada contra unos débiles tejedores” (Ibíd., p. 506). Marx incluso calificaba este levantamiento como uno poderoso al compararlo con los levantamientos de los obreros ingleses.

Si la insurrección de los tejedores no podía infundir ningún miedo especial al rey, esto se debía a que “la sublevación no iba dirigida precisamente contra el rey de Prusia, sino contra la burguesía” (Ibíd.). El rey, aristócrata y monarca absoluto, no podía sentir miedo por una situación tensa entre el proletariado y la burguesía que acentuara “el servilismo y la impotencia de los burgueses” (p. 506). En política el rey se enfrentaba al liberalismo, el proletariado no existía para él y viceversa. Para convertirse en el centro de atracción de todas las hostilidades políticas, “el proletariado necesitará haber alcanzado un poder decisivo” (Ibíd.).

Respecto del sentimiento religioso del rey, Marx negaba la reducción que hacía Ruge de la ordenanza. ¿No era acaso el sentimiento religioso la base del arte cristiano de gobernar? Lo que hacía Ruge era demostrar que la ordenanza no surgía del sentimiento religioso “presentando, sencillamente la orden de gabinete, en todas sus partes, como una emanación del sentimiento religioso” (Ibíd., p. 507). Esto es, afirmaba Marx, una evidente falta de lógica.

Ruge agrupaba bajo el rótulo de “sociedad alemana” al gobierno, a la prensa, a la burguesía y a la clase obrera para luego afirmar que la sociedad alemana no había llegado aún al “presentimiento” de su reforma. Explicaba la concepción invertida del pauperismo, es decir, el pauperismo como fenómeno parcial, por las características de un país apolítico. Esto, sin embargo, no explicaba nada realmente. En un país político como Inglaterra, donde el pauperismo era ya un fenómeno universal, la burguesía culpaba a la política por la existencia del pauperismo. Pero no se trataba de culpar a la situación política en general, sino de la política del partido contrario, una parcialidad determinada. La manifestación más resuelta de la comprensión de la burguesía y el gobierno inglés respecto del pauperismo se encontraba en “la economía política, es decir, el reflejo científico de las condiciones de la economía nacional inglesa” (Ibíd., p. 508).

Marx iba más allá y llegaba a afirmar incluso que “la parte de la burguesía inglesa que se percata de los peligros del pauperismo concibe este peligro como los medios para remediarlo, no de un modo particular, sino, para decirlo sin rodeos, de un modo infantil y disparatado” (Ibíd., p. 509). Ejemplo de esto era el doctor Kay, quien reducía todo a la falta de comprensión de los obreros de las leyes naturales del comercio.

La burguesía de la apolítica Alemania no era capaz de ver la importancia general de la penuria parcial, y la burguesía de la política Inglaterra no era capaz tampoco de ver la importancia general de la penuria universal. De acuerdo a esto, no podía explicarse el desconocimiento de dicha importancia general por el carácter apolítico de la sociedad alemana. Lo mismo podía decirse respecto de que el rey viera en el pauperismo una falla administrativa y una falta de caridad. No podían explicarse tampoco por el carácter apolítico de Alemania.

En la legislación sobre los pobres que databa del reinado de Isabel, se imponía la obligación a las parroquias de socorrer a los obreros. Se trataba de la caridad ejercida administrativamente. En su ley de enmiendas de 1834, el parlamento inglés explicaba el aumento del pauperismo por una falla administrativa. Se llegó a reformar la administración de la tasa para pobres formando agrupaciones de parroquias (alrededor de 20) bajo una administración única. Debido a que las soluciones propuestas no dieron resultado, se terminó encontrando la causa del pauperismo agudo “en la misma ley de beneficencia” (Ibíd., p. 510). No consideraban el pauperismo como un producto de la industria moderna sino como consecuencia de la tasa para pobres. Esto significaba que se consideraba al pauperismo universal como una “particularidad de la legislación inglesa” (Ibíd., p. 511). Esto era una inversión total de la realidad.

El remedio había sido, de acuerdo al parlamento inglés, peor que la enfermedad. Se terminó concibiendo el pauperismo como una ley natural (Malthus) frente a la que nada podía hacerse, y, sumado a ello, como la miseria de la clase obrera que ella misma produce. De esta forma, debía “ser combatida como un delito” (Ibíd., p. 510). Si en un principio Inglaterra intentó acabar con el pauperismo mediante la caridad y la reforma de la administración, terminó castigando la miseria.

La importancia general que se le otorgaba al pauperismo en Inglaterra se reducía a que éste se había multiplicado y extendido a tal punto que el Estado Inglés, muy por debajo de las medidas administrativas y la caridad, se “limita a administrar el pauperismo” (Ibíd., p. 511). Además de Inglaterra, Marx usaba también de ejemplo a Francia. Afirmaba que Napoleón había querido acabar de golpe con la mendicidad, para ello, exigió a su ministro del interior que le pusiera fin en un mes. La orden de Napoleón se llevó a cabo mediante la ley de

represión de la mendicidad dictada el 5 de julio de 1808. Es decir, también terminó castigando la miseria.

El rey de Prusia, en este sentido, seguía “el único camino que puede seguir el jefe de un Estado” (Ibíd.). No podía simplemente ordenar que se educara a todos “los niños desvalidos”, eso, planteaba Marx, equivaldría a acabar con la clase obrera. Para educar a los niños sería necesario alimentarlos y eximirlos de trabajar. Más allá de lo equivocado de esta afirmación, - pues una parte importante de la clase trabajadora se forma de esta manera para luego realizar un trabajo complejo que requiere de atributos productivos que no se adquieren simplemente mediante “la práctica”-, lo importante es que apunta a que para acabar con el pauperismo es necesario acabar con la organización actual concreta del trabajo de la sociedad.

La afirmación de Ruge acerca de que el pauperismo aparece como algo parcial debido al carácter apolítico de Alemania se mostraba totalmente falsa. Muy por el contrario de lo que planteaba Ruge en su artículo, Marx concluía que “el Estado jamás encontrará en ‘el Estado y la organización de la sociedad’, (...), la razón de los males sociales” (Ibíd., pp. 512-513). Incluso los revolucionarios, agregaba, buscan el problema en “una determinada forma de gobierno, que tratan de sustituir por otra” (Ibíd., p. 513).

El Estado no podía encontrar ni en la organización de la sociedad ni en él mismo, el fundamento de los males sociales, pues, desde “el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas distintas” (Ibíd.). El Estado no puede ir más allá de explicar los males sociales por una ley natural en Inglaterra, por la vida privada que es independiente de él (falta de caridad y de espíritu cristiano de los ricos) en Prusia, o por las intenciones sospechosas de los propietarios en la Convención.

Es en los defectos de la administración donde el Estado busca el fundamento de los problemas sociales, sean aquellos defectos casuales o intencionales. Debido a que la administración es la actividad organizativa del Estado, no puede sino intentar remediar todo problema social a través de medidas administrativas. Sin embargo, “no se trata de un problema de administración, aun cuando se manifieste como tal” (Castillo, 2007, p. 44). El Estado descansa sobre la contradicción entre “la disposición y buena voluntad de la administración, de una parte, y de otra sus medios y su capacidad” (Marx, 1987I, p. 513), por lo tanto no puede superarla sin destruirse a sí mismo. Se trata de la contradicción entre vida pública y vida privada, entre interés general e interés particular, las mismas contradicciones que Marx ya había considerado como fundamento del Estado en La Crítica de Hegel. La administración está obligada a realizar una actividad formal y negativa, pues su “acción termina allí donde comienza la vida civil y su labor” (Ibíd.).

En su crítica de Hegel, Marx planteaba que la burocracia, en cuanto administración del Estado, se basaba, precisamente, en la separación entre Estado político y sociedad civil, entre interés general e intereses particulares. Acusaba a Hegel de establecer las corporaciones de la sociedad civil como premisas de la burocracia pero sin desarrollar ningún contenido de ésta, limitándose a señalar algunas determinaciones de su organización formal, pues la burocracia misma es el “‘formalismo’ de un contenido que se halla fuera de ella” (Ibíd., p. 358). El contenido de la administración del Estado, de la burocracia, se encuentra fuera de ella en la “vida civil y su labor”. Su acción es puramente formal porque ella misma es la pura forma de un contenido distinto de sí misma.

En las Glosas Críticas, el análisis de Marx superaba los avances logrados en La Crítica de Hegel y en su polémica con Bauer. En La Crítica, el contenido de la burocracia estaba en las corporaciones de la sociedad civil. Ahora, ese contenido estaba determinado

concretamente como la organización privada de la vida civil y su labor, es decir, como la organización privada del trabajo social. La administración no puede hacerle frente de manera efectiva a las consecuencias del carácter privado de la organización civil:

“frente a las consecuencias que se derivan del carácter antisocial de esta vida civil, de esta propiedad privada, de este comercio y esta industria, de este mutuo saqueo de los diversos círculos civiles, es la impotencia la ley natural de la administración” (Ibíd., p. 513).

El carácter antisocial de la vida civil se traduce en la “esclavitud de la sociedad civil” (Ibíd.), fundamento del Estado moderno. En este sentido, agregaba que el “Estado antiguo y la esclavitud antigua -francos y sinceros antagonismos clásicos- no se hallaban fundidos entre sí más estrechamente que el Estado moderno y el moderno mundo del tráfico, hipócritas antagonismos cristianos” (Ibíd). Así como la esclavitud era la base del Estado antiguo, el “moderno mundo del tráfico” es la base del Estado moderno. Por lo tanto, afirmaba Marx, si el Estado buscara ponerle fin a la impotencia de su administración sería necesario “acabar con la actual vida privada. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado sólo existe por oposición a ella” (Ibíd., p. 514). El Estado no puede ver la impotencia de la administración como tal pues eso sería reconocer su propia impotencia y la necesidad de ponerle fin a su propio fundamento, y, por consecuencia, a sí mismo. Por esto es que solamente puede reconocer los defectos formales y/o casuales de la administración.

Rubel interpreta todo esto como si Marx hubiese afirmado que el Estado moderno es la “causa única y última de la miseria alemana” (1970, p. 84), y que por lo tanto Marx se

encontraba cerca del anarquismo que de cualquier otra forma de socialismo. Sin embargo, Marx es claro, no es el Estado, o al menos no el Estado por sí sólo, sino el carácter privado de la vida civil, el fundamento del pauperismo. Para acabar con el pauperismo y con el Estado, es necesario acabar con la organización actual de la sociedad. En este sentido, ni ve el origen de los males sociales en el Estado, ni considera tampoco posible poner fin al Estado mediante un acto puramente político, lo que lo aleja del anarquismo. Este último, enfatiza la desaparición del Estado sin la necesidad de una transición y por lo tanto la abolición del Estado se presenta como puro acto político, voluntario.

En el capítulo anterior vimos que el dinero era considerado por Marx como el mediador del cambio, cuyo contenido era la enajenación de la actividad humana social en que se complementan los trabajos humanos y sus productos. La actividad humana social se enajena como un “atributo del dinero, una cosa material exterior al hombre” (Marx, 2010h, p. 212).

De acuerdo a esto, el carácter antisocial de la vida civil consiste en la enajenación del ser genérico humano como atributo del dinero. La esclavitud de la sociedad civil se fundamenta en dicha enajenación. En cuanto el ser humano enajena su propia actividad mediadora como atributo del dinero, Marx afirmaba que “la relación misma entre cosas, la operación del hombre con ellas, se vuelve la operación de una entidad exterior al hombre y sobre el hombre” (Ibíd., p. 213). El carácter antisocial de la vida civil determina la esclavitud de la sociedad civil en cuanto la actividad humana genérica se enajena como atributo del dinero.

Si en los Manuscritos de 1844 Marx mostraba que el trabajo enajenado está determinado por la reproducción de la vida humana organizada mediante la producción de mercancías, es decir, “que el trabajo se enajena porque el trabajo social toma la forma de su opuesto: trabajo privado e independiente” (Starosta, 2015, p. 28), en las Glosas Críticas

afirma que el fundamento del Estado moderno es también esa organización privada e independiente del trabajo social, la reproducción de la vida humana, social, organizada indirectamente a través de la producción mercantil.

La esclavitud de la sociedad civil es el fundamento del Estado moderno, pues la organización de la reproducción de la vida humana se realiza mediante la producción y el intercambio de mercancías. En cuanto el trabajo social se realiza de manera privada e independiente (carácter antisocial de la vida civil), las capacidades humanas se enajenan como atributos del dinero, la relación de intercambio se vuelve una relación entre cosas llevada adelante por un sujeto exterior al ser humano, llevando al extremo la esclavitud humana.

Si desde “el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas distintas” (Ibíd., p. 513), podemos decir que desde el punto de vista político, el Estado moderno y la organización privada e independiente del trabajo social no son cosas distintas tampoco. Si la acción de la administración del Estado es puramente formal, ello se debe a que el Estado mismo es la forma política del contenido que se halla fuera suyo, la forma política de la organización privada del trabajo social.

El Estado moderno, en definitiva, no puede encontrar el fundamento de los males sociales en la organización privada del trabajo social, en la organización de la sociedad, pues es su “expresión activa, consciente de sí misma y oficial” (Ibíd., p. 514), en cuanto tal, es su representación política. En este sentido, es la personificación de la sociedad que organiza su trabajo de manera privada mediante la producción de mercancías.

De acuerdo a lo anterior, Cornú se equivoca al afirmar que el Estado es considerado como “el instrumento de la clase dirigente” (1967, p. 566). A pesar de esto, si tomamos en cuenta lo que vimos el capítulo anterior, que la organización privada de la vida civil, es decir,

del trabajo social, implica el poder de mando del capitalista sobre el trabajo en cuanto es propietario del capital, y, además, que el Estado es la expresión activa, consciente y oficial de tal organización, tenemos que el Estado moderno, es la expresión activa, consciente y oficial de la sociedad que organiza su trabajo social privadamente mediante la burguesía como poder de mando sobre el trabajo directo.

Burguesía y proletariado son los lados de una misma relación social. El Estado es la expresión activa y oficial de dicha relación que, como vimos en el capítulo anterior, no es gobernada ni por la clase capitalista ni por la clase obrera. No es la voluntad del capitalista la que gobierna el movimiento, sino las leyes del movimiento del capital las que gobiernan su voluntad, son dichas leyes las que lo arruinan o levantan.

Si el Estado es la representación política de la sociedad, su forma política concreta, mientras más poderoso sea un Estado, con más fuerza personifica la sociedad que constituye su fundamento, y por lo tanto, más poderosamente prisionero queda su entendimiento respecto de los límites de la pura política. Mientras más desarrollado el entendimiento político, “más incapacitado se hallará para comprender los males sociales” (Marx, 1987I, p. 514).

Avineri ha interpretado lo anterior afirmando que mientras más marcada la existencia de una esfera política separada, más lejos está la sociedad de “realizar el verdadero principio organizador del Estado, es decir, el universalismo” (1968). Sin embargo, no es eso lo que Marx afirma. Ya en su polémica con Bauer, en Sobre la cuestión judía, el Estado político se le presenta como el Estado moderno propiamente tal mediante el que el ser humano se emancipa de manera incompleta. Sin embargo, ya no busca reemplazarlo por un Estado racional verdaderamente universal, sino que poner fin a la sociedad que requiere del Estado. El fin de la contradicción entre intereses particulares y universales no es posible de realizar

mediante el Estado, pues su existencia se basa en dicha contradicción. Lo que Marx ha descubierto es que precisamente no es el universalismo el principio organizador del Estado.

Por lo demás, si se toman en consideración los análisis de Marx en torno a Grecia y al feudalismo, vemos que la unidad de las relaciones políticas y de las relaciones económicas no implica, de ninguna manera, la realización del universalismo. Lo que Marx está afirmando es que mientras más fuerte y desarrollado el Estado moderno, menos posible es que encuentre los defectos sociales en la organización efectiva de la sociedad que es su premisa.

En este sentido hay que entender lo que planteaba Marx acerca de la revolución francesa. Lo que estaba afirmando era que “la perspectiva política, que marcó profundamente a los ‘héroes de la revolución francesa,’ es una perspectiva que asume la sociedad política, sociedad dividida, esto es, que acepta la sociedad política como la esencia de la sociedad” (Teeple, 1984, pp. 164-165).

En la revolución francesa, período que Marx califica como “clásico del entendimiento político” (Marx, 1987l, p. 514), no veían en el principio o fundamento del Estado, en la actual organización de la sociedad, la fuente de los males sociales, sino que “veían en los defectos sociales, por el contrario, la fuente de la que nacían los males políticos” (Ibíd.). La gran pobreza y la gran riqueza se presentaban ambas, como “un obstáculo para la democracia pura” (Ibíd.), siendo, por el contrario, diferencias que existen real y efectivamente en la sociedad civil, determinadas por la organización privada del trabajo social, sobre las que se sostiene el Estado moderno, y por lo tanto, la democracia política.

El entendimiento político, es decir, el entendimiento que piensa dentro de los exclusivos límites de la política, y por lo tanto trata la organización concreta de la sociedad como su premisa natural, “mientras más perfecto sea (...), tanto más creerá en la omnipotencia de la voluntad” (514), su principio, el de la política, “es la voluntad” (Ibíd.). Frente al carácter “anti-

social” de la propiedad privada, del comercio, y de la industria, se detiene como si estuviese frente a sus premisas naturales. En Sobre la cuestión Judía Marx ya había afirmado que la emancipación política se comporta ante la sociedad civil como ante su premisa natural.

De acuerdo con Colletti la inteligencia política es la expresión específica de la mentalidad burguesa, la forma nativa en que la mente burguesa aprehende los problemas sociales (1975). Recordemos que en la Introducción a la crítica de Hegel Marx afirmaba que la revolución política era, en este caso, la revolución de la clase que posee el dinero y la cultura. No es de extrañarse que el entendimiento político sea su forma de aprehender los problemas sociales.

En la segunda parte del artículo Marx se encargaba de refutar la opinión de Ruge respecto de la clase obrera alemana. Las revueltas del proletariado alemán, en comparación con las revueltas del proletariado inglés o francés en sus comienzos, se caracterizaban por una clara conciencia teórica:

“Recordemos,..., la Canción de los tejedores, este audaz grito de lucha, en la que no se hablaba para nada de la casa, la fábrica o el distrito, sino que el proletariado se manifestaba inmediatamente, de un modo tajante, nítido implacable y violento, contra la sociedad de la propiedad privada” (Ibíd., p. 516).

La revuelta de los tejedores de Silesia no buscaba solamente mejorar las condiciones particulares de existencia en la casa, la fábrica o el distrito. Existía una conciencia de la necesidad de luchar contra la sociedad de la propiedad privada. No destruían solamente las máquinas, que los reemplazaban y dejaban sin trabajo, sino que destruían “también los libros

comerciales y los títulos de propiedad” (Ibíd.), su enemigo no era solamente el industrial, sino que también el banquero, “el enemigo encubierto” (Ibíd.).

Pero además, no había una obra sobre la emancipación política, la emancipación de la burguesía, que se comparase con la obra de Weitling Garantías de la armonía y la libertad. Respecto de la literatura burguesa, Marx afirmaba que era una “apagada y pusilánime mediocridad” (Ibíd.), y que comparada “con este formidable y brillante inicio literario de los obreros alemanes; (...), no tenemos más remedio que pronosticar a la Cenicienta alemana una talla atlética” (Ibíd.). La clase obrera alemana era “el teórico del proletariado europeo” (Ibíd., p. 517), como el proletariado inglés su economista, y el proletariado francés su político.

La impotencia de la burguesía era la impotencia política de Alemania, mientras que la capacidad del proletariado era la capacidad social de Alemania. Un pueblo filosófico como el alemán solamente podía encontrar en el proletariado “el elemento activo de su liberación” (Ibíd.) Lo que hacía Ruge era practicar públicamente su estilo, acusaba Marx, una actividad puramente formal que lo llevaba “a una inversión del contenido” (Ibíd.). Ejemplo de esta inversión era su afirmación de que el problema estaba en “el abandono por el alma política” (Ruge citado en Ibíd., p. 516).

Marx, por el contrario, veía que el proletariado derrocha más energía estérilmente mientras más desarrollado y generalizado es el entendimiento político de un pueblo. En cuanto piensa dentro de los límites de la forma política, el fundamento de los males los encuentra en la voluntad, y por lo tanto, el remedio de estos males “en la fuerza y en el derrocamiento de una determinada forma de gobierno” (Ibíd., p. 518). Ejemplo de esto eran los obreros de Lyon que creían “ser soldados de la república, cuando en realidad eran soldados del socialismo” (Ibíd., p. 519). En este sentido, “el entendimiento político engañaba, pues, a su instinto social” (Ibíd.). No es cierto que la penuria social engendrara el

entendimiento político, lo que ocurre, más bien, es que el bienestar social lo engendra. Como ya planteamos, el entendimiento político es la forma propia de entender los problemas sociales de quien posee el dinero y la cultura. En la medida en que el poder de su dinero es el poder de su voluntad, no es de extrañarse que busque remediar los problemas mediante la voluntad que se le presenta como poderosa. Este hecho no hace más que reforzar la ilusión de la voluntad libre que tiene su base material en la esclavitud de la sociedad civil.

Löwy critica acertadamente a Mende quien afirma que en este artículo publicado en el *Vorwärts* Marx planteaba “la necesidad de que la conciencia socialista sea introducida desde afuera” (Citado en Löwy, 2010, pp. 128-129). También a Rubel, que no veía la diferencia entre este artículo y la Introducción publicada en los *Anales Franco-Alemanes*.

En su artículo sobre la reforma social, Ruge había afirmado que cualquier revuelta que estallase en el “irremediable aislamiento de los hombres con respecto a la comunidad” (citado en Marx, 1987I, p. 519) sería ahogada en sangre. Por comunidad, Ruge entendía a la comunidad política, al Estado. Marx argumentaba, sin embargo, que la comunidad de la que se encuentra fundamentalmente aislado el obrero no es la comunidad política. El propio trabajo del obrero lo separa de “la vida misma, la vida física y espiritual, la moral humana, el goce humano, la esencia humana. La esencia humana es la verdadera comunidad de los hombres” (Ibíd.). El propio trabajo separa al obrero de la verdadera comunidad humana, de su ser genérico. Esta separación es la base material de su separación respecto de la comunidad política, y es más total que este último, por ello una insurrección parcial contra aquel aislamiento “encerrará siempre un alma universal, y por universal que sea una insurrección política albergará siempre, bajo la más colosal de las formas, un espíritu estrecho” (Ibíd.).

Una revolución social se sitúa desde el punto de vista de la totalidad pues entraña una protesta contra la vida deshumanizada, que arranca del punto de vista del individuo real, porque la protesta contra la vida deshumanizada es una protesta contra la separación del individuo real respecto de su esencia humana o verdadera comunidad. En cambio, una revolución de alma puramente política, es la tendencia a superar el aislamiento con respecto al Estado y al poder. En cuanto el punto de vista es el del Estado, es el punto de vista de una totalidad abstracta, que existe solamente en virtud de su separación respecto de la vida real, “inconcebible sin la contraposición organizada entre la idea general del hombre y su existencia individual” (Ibíd., p. 520).

Esto no significaba el rechazo de la acción política, por el contrario, Marx afirmaba que el socialismo requiere de la revolución en cuanto acto político que destruye el poder existente y disuelve las viejas relaciones, sin embargo, en el comienzo de su actividad organizativa, “se despoja de su envoltura política” (Ibíd.). No basta con el acto político que destruye el poder existente, pues en cuanto emancipación humana total, requiere ocuparse de la propia organización del trabajo que en las condiciones modernas separa al obrero de su ser genérico o verdadera comunidad. Como señalamos al final del capítulo anterior, requiere de la organización del trabajo social inmediatamente como trabajo social, como confirmación de la naturaleza comunitaria del ser humano.

McLellan afirma que “la idea de Ruge de que la revolución social tenía necesariamente un alma política era lo opuesto a la más estricta verdad” (1977, p. 122). Lo que Ruge afirmaba, sin embargo, significaba que una revolución social sin alma política era imposible pues requería de la “penetración organizada desde el punto de vista del todo” (Citado en Marx, 1987I, p. 520). Es decir, la razón de la necesidad de esa alma política radicaba en el punto de vista de la totalidad que le otorgaba a la revolución social. Lo que planteaba Marx, al

contrario, era que una “revolución social se sitúa en el punto de vista del todo” (Marx, 1987, p. 520), y que el punto de vista político no es de ninguna manera ese punto de vista de la totalidad. El punto de vista político, el alma política de una revolución, es el punto de vista “del Estado, el de un todo abstracto, que sólo existe gracias a la separación de la vida real, que es inconcebible sin la contraposición organizada entre la idea general del hombre y su existencia individual” (Ibíd.). Como ya afirmábamos, Marx no desconocía que una revolución social requería de un acto político, pero negaba que el punto de vista político fuera el punto de vista de la totalidad. La revolución social implicaba la revolución política, pero no al revés. La implicaba solamente en cuanto era necesario, como ya dijimos, destruir el poder existente, pero no porque significara “la penetración organizada” del punto de vista del todo.

6.3. La lucha de clases como expresión de la auto-enajenación humana

En la Sagrada Familia, Marx continuaba, junto a Engels, su polémica con Bauer y el resto de los “liberados”²⁴⁵. A propósito de las deformaciones que Edgar Bauer hacía de Proudhon, Marx intervenía

“mediante una vigorosa defensa del escritor ‘proletario’ que, lejos de proponerse fines abstractos, formula directamente reivindicaciones en favor de las masas, lo que constituye así un ‘manifiesto científico del proletariado francés’” (Rubel, p. 115).

Esta defensa le permitía desarrollar lo que había descubierto mediante sus estudios de la economía política. La Crítica crítica, como llamaba Marx a Bauer y su grupo, afirmaba que

²⁴⁵ A propósito de los liberados, véase el capítulo 1.

la riqueza y la pobreza formaban un todo. Sin embargo, Marx respondía que no bastaba con afirmar que el proletariado y la riqueza eran dos aspectos de un todo, sino que era necesario determinar “qué lugar ocupa cada uno en la antítesis” (Engels & Marx, 2010, p. 35). Proudhon había “demostrado detalladamente cómo el movimiento del capital produce la miseria” (Ibíd., p. 54). La crítica crítica se limitaba a reunir “los dos hechos en uno solo y únicamente después de esta operación se da[ba] cuenta de la conexión íntima de ambos hechos” (Ibíd.).

El proletariado y la riqueza eran opuestos y como tales constituían un todo. Ambos eran creaciones del mundo de la propiedad privada. La propiedad privada en cuanto tal, como riqueza, se veía compelida a mantenerse a sí misma, y por lo tanto, a su contrario, el proletariado. En esto consistía “el lado positivo de la antítesis, la propiedad privada satisfecha en sí misma” (Ibíd., p. 36). El proletariado, al contrario, estaba forzado a trabajar para suprimirse a sí mismo, y, por lo tanto, para suprimir la “propiedad privada, que determina su existencia, y que hace de él el proletariado” (Ibíd.). En esto consistía el lado negativo de la antítesis, “la inquietud de la propiedad privada dentro de su propio ser, disuelto y auto-disolvente” (Ibíd.).

Como ya había planteado en los Manuscritos de 1844, aunque no de esta manera explícita, afirmaba que “la clase propietaria y la clase del proletariado presentan la misma auto-enajenación humana” (Ibíd.). Sin embargo, había una diferencia, la primera se siente cómoda y fortalecida en esta auto-enajenación, la segunda, en cambio, se siente aniquilada. La clase burguesa “reconoce la enajenación como su propio poder y tiene en éste la semblanza de una existencia humana” (Ibíd.). El proletariado ve en la enajenación, en cambio, “su propia impotencia y la realidad de una existencia inhumana” (Ibíd.).

Tucker tiene razón cuando plantea que la “auto-enajenación era proyectada como un fenómeno social” (Tucker, p. 175). En el marco de la antítesis mencionada, la clase de los

capitalistas, de los propietarios privados, constituía “el lado conservador, el proletariado el lado destructivo” (Engels & Marx, 2010, p. 36). El lado conservador busca preservar la antítesis, mientras que del lado del proletariado surge la acción de aniquilarla. Las clases en este sentido, son expresiones colectivas de las “fuerzas en conflicto del auto-sistema” (Tucker, p. 175), de la misma relación social general.

La propiedad privada se conducía hacia su propia disolución, sin embargo, esto se realizaba mediante un movimiento que no dependía de su voluntad, sino que en la medida en que “produce al proletariado en cuanto proletariado, la miseria que es consciente de su pobreza espiritual y física, la des-humanización que es consciente de su des-humanización, y por lo tanto que se auto-suprime” (Ibíd.). La propiedad privada se conducía a su propia disolución mediante la lucha de clases.

La victoria del proletariado, sin embargo, afirmaba Marx, no significa que éste se vuelva el lado absoluto de la sociedad, pues solamente sale victorioso “suprimiéndose a sí mismo y a su opuesto” (Ibíd.). Como vimos el capítulo anterior, la generalización de la situación del trabajador no implicaba la superación positiva de la propiedad privada, sino su lógica llevada hasta las últimas consecuencias.

En el proletariado desarrollado plenamente, solo encontramos la abstracción completa de la humanidad, el ser humano

“se ha perdido a sí mismo en el proletariado, pero al mismo tiempo no ha ganado solamente una consciencia teórica de esa pérdida, sino que mediante la urgente, (...), absolutamente imperiosa necesidad -(...)- es conducido directamente a la revuelta contra esta inhumanidad” (Marx, p. 37).

Al igual que en la Introducción, Marx afirmaba que en el proletariado se concentran, en su expresión más inhumana, todas las condiciones de existencia de la sociedad actual. En este sentido, su emancipación implica, la supresión de todas aquellas condiciones de existencia, y no ciertas condiciones en particular. La clase obrera requiere por lo tanto, la supresión de “todas las condiciones de vida de la sociedad hoy en día que están resumidas en su propia situación” (Ibíd.). En la Introducción, como vimos, afirmaba justamente que el proletariado es “la pérdida total del hombre” (Marx, 1987k, 502), una clase de sufrimientos universales. No consigue nada al poner fin a ciertas condiciones particulares pues no es víctima de un “desafuero especial, sino del desafuero puro y simple” (Ibíd., p501).

Pero, iba más allá de la Introducción en cuanto afirmaba claramente que lo que importa no es lo que la clase obrera se pueda proponer de manera momentánea, sino de lo que es el proletariado propiamente, y de lo que se ve y verá obligado a hacer históricamente de acuerdo con su propio ser. Su propósito y acción históricas están trazadas “en su propia situación de vida como en la totalidad de la organización de la sociedad burguesa de hoy” (Marx, 2010, p. 37).

Si bien Marx realizaba la defensa de Proudhon, al mismo tiempo, mostraba los límites de su pensamiento. Sus estudios de economía política le habían hecho darse cuenta, que oponer la propiedad privada a la posesión igualitaria, como hacía Proudhon, no permitía plantear correctamente el problema, aun cuando la posesión apareciera bajo la función social de afirmar y realizar las fuerzas del propio ser de un individuo. La idea de posesión igualitaria, afirmaba, no es más que la

“expresión económica y por lo tanto enajenada del hecho de que el objeto en cuanto ser para el hombre, en cuanto ser objetivo del hombre, es al mismo tiempo la existencia del

hombre para otro hombre, su relación humana con otros hombres, el comportamiento social de hombre a hombre. Proudhon suprime la enajenación económica dentro de la enajenación económica” (Engels & Marx, 2010, p. 43).

En este caso, la relación entre seres humanos sigue presentándose como una relación entre cosas, la actividad social, la complementación del trabajo humano y sus productos, sigue enajenada como atributo de un objeto. En este sentido, no implicaba la superación positiva de la propiedad privada.

6.4. El Estado moderno y la unidad de la sociedad burguesa

A pesar de la contundente respuesta que Marx había dado a Bauer en torno de la cuestión judía en los Anales Franco-Alemanes, la crítica crítica insistía en que este problema era una cuestión religiosa que debía ser planteada en su pureza como tal. Marx, sin embargo, no negaba que la cuestión judía fuera una cuestión religiosa también, pero criticaba a Bauer por no comprender la “la base real, secular” (Ibíd., p. 109) del judaísmo. Recordaba, además, que en los Anales Franco-Alemanes ya se le había destacado su error fundamental, “la confusión entre emancipación política y humana” (106).

Los judíos, como los cristianos, se encontraban emancipados políticamente en varios Estados, sin embargo, su emancipación no era total, no era la emancipación humana. En este sentido, debía de existir una diferencia entre una y otra emancipación, entre la emancipación política y la emancipación humana. Resultaba necesario, por este motivo, estudiar la esencia de la emancipación política, es decir, “del Estado moderno desarrollado” (Engels & Marx, 2010, p. 110). Aquellos Estados que no fueran capaces de emancipar

políticamente a los judíos debían ser calificados en comparación con el Estado político desarrollado plenamente y considerados como Estados subdesarrollados.

Marx agregaba, que se había mostrado a Bauer, además, que el Estado era capaz de emanciparse de la religión al emanciparse a sí mismo de la religión de Estado, manteniendo la religión como una cuestión privada. Que de esta manera, el individuo se emancipaba políticamente a sí mismo de la religión al no considerarla más como algo público.

Asimismo, se le había mostrado que la libre humanidad reconocida en los llamados derechos humanos, significaba el reconocimiento del

“individuo civil egoísta y del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales que son el contenido de su situación de vida, el contenido de la vida civil en la actualidad; que los derechos humanos, por lo tanto, no liberan al hombre de la religión, sino que le dan la libertad religiosa; que no lo liberan de la propiedad, sino que procura para él la libertad de propiedad; que no lo liberan de la inmundicia de la ganancia, sino que más bien le dan la libertad de una ocupación retribuida” (Ibíd., p. 113).

En pocas palabras, a Bauer se le había demostrado en los Anales, que “el reconocimiento de los derechos humanos por el Estado moderno no tenía otro significado que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado de la antigüedad” (Ibíd.). Así como el Estado antiguo tenía la esclavitud como su base natural, el Estado moderno tiene su base natural en la sociedad civil y en el hombre de la sociedad civil, es decir,

“el hombre independiente vinculado con otros hombres solamente mediante los lazos del interés privado y la inconsciente necesidad natural, el esclavo del trabajo para la ganancia y de su propia necesidad egoísta así como de la de otros hombres” (Ibíd.).

El Estado moderno ha reconocido su base natural como tal en la declaración de los derechos humanos, sin embargo no la ha creado. Esta base se había conducido más allá de los viejos lazos políticos mediante su propio desarrollo, siendo reconocida posteriormente por el Estado. La base del Estado moderno desarrollado, por lo tanto, no es como afirmaba la crítica crítica, una sociedad de privilegios, sino que “una sociedad en que los privilegios han sido abolidos y disueltos” (Ibíd., p. 116).

La industria y el comercio libres suprimen todo exclusivismo privilegiado, y, por lo tanto, la lucha entre tales exclusividades. Reemplazan la exclusividad por el ser humano liberado de todo privilegio, de tal manera que “el hombre no se vincula a otros hombres ni siquiera mediante la semblanza de un lazo común” (Ibíd.).

La industria y el comercio libres producen la lucha universal del ser humano contra el ser humano. La sociedad civil como un todo, es esta guerra de todos los individuos aislados unos de otros mediante su pura individualidad, y “el desenfrenado movimiento universal de las fuerzas elementales de la vida liberada de los grilletes del privilegio” (Ibíd.).

La contradicción entre el Estado democrático representativo y la sociedad civil es la culminación de la contradicción clásica entre la comunidad pública y la esclavitud. Cada persona es, en la sociedad moderna, miembro de la sociedad esclava y miembro de la comunidad pública. La esclavitud de la sociedad civil es “en apariencia la mayor de las libertades porque es en apariencia la independencia completamente desarrollada del individuo” (Ibíd.). Este individuo considera como su propia libertad el movimiento

desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, mientras que, en realidad, constituye “su esclavitud e inhumanidad completamente desarrolladas. La ley ha tomado aquí el lugar del privilegio” (Ibíd.).

La disolución de la existencia política de la religión o de la propiedad trae consigo “su vida más vigorosa” (Ibíd., p. 117). La anarquía es la ley de la sociedad civil emancipada de los privilegios que dividían al ser humano, es la base del sistema público moderno, del Estado moderno, que a su vez es “la garantía de esa anarquía” (Ibíd.).

La crítica crítica afirmaba que el sistema estatal, el Estado, debía mantener unidos a los individuos egoístas, a los cuales consideraba como átomos, de la sociedad civil. Marx respondía, sin embargo, que “los miembros de la sociedad civil no son átomos” (Ibíd., p. 120). Un átomo no tiene necesidades y es auto-suficiente, fuera de él sólo hay vacío pues “el átomo es pleno en sí mismo” (Ibíd.). El individuo egoísta de la sociedad civil sólo puede ser un átomo de forma aparente, pues no es un ser pleno en sí mismo, no es un ser que se baste a sí mismo. Cada uno de las actividades del individuo de la sociedad civil, cada una de las determinaciones de su ser, se convierte en una necesidad que su egoísmo transforma en la búsqueda de otras cosas y de otros seres humanos. Sin embargo, en cuanto su necesidad particular no tiene ninguna significación (ni vínculo) auto-evidente para otro, es decir, no es inmediatamente inteligible para otro individuo egoísta capaz de satisfacer dicha necesidad, se ve obligado “a crear esta conexión” (120) para satisfacerla.

El individuo egoísta se ve obligado a transformarse en el intermediario entre la necesidad de otro individuo y el objeto de dicha necesidad. Lo que mantiene unidos a los individuos de la sociedad civil es “la necesidad natural, las propiedades humanas esenciales por muy enajenadas que puedan parecer, y el interés” (Ibíd.). El verdadero vínculo entre los individuos se encuentre en la vida civil, no en la vida política. Por lo tanto,

“no es el Estado el que sostiene los átomos de la sociedad civil, sino el hecho de que son átomos solamente en la imaginación, (...), pero en realidad seres tremendamente diferentes de átomos, en otras palabras, no divinos egoístas, sino seres humanos egoístas. Sólo la superstición política imagina todavía hoy que la vida civil debe ser sostenida por el Estado, mientras que en realidad, (...), el Estado es sostenido por la vida civil” (Ibíd., p. 121).

Es la esclavitud de la sociedad civil fundada en la realización privada del trabajo social, es decir, fundada en la producción mercantil, la base que sostiene al Estado. El individuo egoísta se ve obligado a crear el vínculo con otro individuo, a transformarse en el intermediario entre la necesidad de otro individuo y el objeto de dicha necesidad. En la medida en que no representa o personifica el objeto de la necesidad del otro individuo, simplemente no existe para el otro, y por lo tanto, su necesidad continúa siendo ininteligible.

6.5. El Estado como expresión oficial del poder de clase

Habíamos planteado que Cornú se equivocaba al afirmar que en las Glosas Críticas Marx consideraba al Estado como “el instrumento de dominación de la clase dirigente llevada al poder por una revolución política” (Ibíd., p. 566). Sin embargo, respecto de La Sagrada Familia es posible afirmar que Marx veía en el Estado la expresión oficial del poder de la burguesía. Aún así, la determinación del Estado como instrumento de dominación no plantea de manera correcta lo que Marx afirmaba. De más está decir que entre un instrumento de dominación y la expresión oficial de una relación social, hay diferencias importantes.

Robespierre, Saint-Just y sus partidarios sucumbieron, afirmaba Marx, precisamente por confundir el Estado democrático-realista de la antigüedad con el Estado representativo democrático-espiritualista de la modernidad, “basado en la esclavitud emancipada” (122), en la sociedad burguesa. Cayeron en la ilusión de reconocer y sancionar los derechos humanos de la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la industria, de la competencia universal, del interés privado que persigue libremente sus intereses, de la individualidad auto-enajenada, y al mismo tiempo, de buscar anular las manifestaciones de vida de esta sociedad en individuos particulares, además de querer modelar la cabeza de la sociedad a la manera de la antigüedad (Ibíd., p. 122). Querían la sociedad civil burguesa sin sus consecuencias, y las formas de la antigüedad sin su base material. Confundieron la emancipación política con la emancipación humana.

Napoleón, por su parte, reconoció la esencia del Estado moderno. Entendió que éste se basa en el libre desarrollo de la sociedad burguesa, por lo que decidió, consecuentemente, reconocer y proteger dicho fundamento. Al mismo tiempo, consideraba al Estado como un fin en sí mismo y a la vida civil como un tesorero y su subordinado que no debía tener una voluntad propia.

La burguesía liberal, recién logró realizar sus deseos de 1789 en 1830, sin embargo, completada su formación política, ya no veía en el Estado representativo constitucional el ideal del Estado, al contrario, lo consideraba como “la expresión oficial de su poder exclusivo y como el reconocimiento político de su interés especial” (124).

Todas las obras de Marx que hemos revisado hasta aquí, especialmente los trabajos escritos desde el año 1843 en adelante explicitan de diversas formas, algunas más concretas que otras, que el Estado es una relación social y que su contenido está determinado por la organización particular de la sociedad civil. Pero no sólo eso, sino, además, que ese

contenido, es decir, las relaciones sociales que conforman la sociedad civil, son relaciones que los seres humanos no controlan. Que el Estado no sea capaz de encontrar el fundamento de los males de la sociedad en la organización privada del trabajo social, es una prueba de la falta de control de las relaciones sociales por parte de los seres humanos.

Los capitalistas no quedan fuera de esto, como dijimos, “presentan la misma auto-enajenación humana” (Ibíd., p. 36). No son más libres sino que se encuentran más cómodos en su enajenación pues ejercen el poder sobre el trabajo en cuanto propietarios de capital, es decir, personifican el poder de su capital. De acuerdo a esto, el Estado no puede ser instrumento de ningún tipo.

CONCLUSIONES

La lectura y exposición crítica de las obras de Marx entre los años 1842 y 1844 muestra que el joven Marx, al dar sus primeros pasos en el periodismo político y tener que enfrentarse a diferentes problemáticas políticas de la sociedad alemana de la época, lo que hacía era confrontar el mundo real con la razón, es decir, medía la existencia individual en función de la esencia en cuanto abstracción de la realidad. La crítica era capaz de percibir tanto el concepto de la cosa, una abstracción, como la apariencia de esa cosa, su forma empírica.

El concepto de Estado con el cual Marx contrastaba la realidad era el de una comunidad o asociación de hombres libres en que se realiza la libertad racional. De acuerdo a esto, el interés individual se convierte en interés general, y el ciudadano, en cuanto obedece las leyes del Estado, creación suya, obedece a la razón humana. Marx entendía el Estado como la relación social racional de la humanidad. El Estado, según su concepto, realiza o es la realización de la unidad social al convertir los fines individuales en fines generales. En este sentido, Marx no se refería con Estado al Estado político separado de la sociedad civil como habría de hacerlo más adelante en “La Crítica”.

En el sentido de lo anterior, no existe nada fuera del Estado racional al que se refería Marx en sus artículos. La vida privada no puede consistir en una esfera exterior al Estado, sino en una parte del Estado pues, según el concepto, el Estado es el todo. En este sentido,

el gobierno, la Dieta o la administración son órganos del Estado, no el Estado propiamente. El Estado, de acuerdo a esto, la comunidad, es la totalidad al interior de la cual existen los diferentes intereses particulares. La esencia del Estado es, en este sentido, el vínculo orgánico entre las partes y el todo.

El problema de Marx, al enfrentarse a los debates de la “Dieta Renana”, y a los intereses materiales en general, era que el Estado no se comportaba como realización de la libertad racional. Cada vez que los intereses materiales particulares estaban involucrados, el Estado actuaba favoreciendo el interés particular de “los ricos”, como en el caso de los “robos de leña”. Había una distancia entre el concepto y el Estado real. El Estado en cuanto unidad del interés particular y general, en cuanto comunidad, actuaba en función de determinados intereses particulares, transformándose en “instrumento de los propietarios (de bosque)”. El vínculo orgánico entre las partes y el todo, la esencia del Estado, se realizaba defectuosamente. La relación social racional propiamente humana, en este sentido, no parecía tal. Los derechos se volvían privilegios y la arbitrariedad se presentaba como ley, siendo que era, de acuerdo al concepto, lo opuesto de ésta.

Marx fue tomando conciencia, especialmente a partir de sus artículos sobre los robos de leña y sobre la situación en la región del Mosela, cómo el Estado se aleja de lo que consideraba sus verdaderos fines cuando entran en escena los intereses particulares. Aún así, no dejaba por ello de apelar a la “razón Humana”. Como planteamos en el segundo capítulo, al denunciar que el interés particular del propietario de bosque se convertía en legislador, criticaba que no pudiera superar su egoísmo ni resolver los problemas políticamente, es decir, en relación con la razón y la moral de Estado. Su crítica podía indicar

la existencia de ese interés particular pero no podía explicar la razón de que ese interés particular convirtiera al Estado en su instrumento.

La contradicción entre el Estado como el todo, y el comportamiento efectivo de éste como representante de los propietarios, es decir, de un interés particular, no podía ser explicado aún. Marx se limitaba a mostrar la inconsistencia entre el concepto y la realidad, pero, no podía explicar por qué razón se daba tal inconsistencia. Marx podía responder cómo difería la existencia con respecto de su esencia, pero no por qué²⁴⁶. Cuando entra en escena el interés privado, la esencia universal del Estado, su racionalidad, es puesta en cuestión. El Estado se rebaja a la arbitrariedad del interés particular.

La relación social racional en que se realiza la unidad de los diferentes individuos al transformarlos en partes del todo, y cuya esencia es universal, actuaba arbitrariamente como instrumento de ciertos intereses particulares. El concepto no difería con la realidad, sino que parecía expresar la idea opuesta.

La posibilidad de hacer coincidir la esencia racional del Estado y su existencia real no se mostraba más como el camino a seguir. Si la existencia ética no se corresponde o no tiene que corresponder con su esencia, la relación entre los intereses individuales y el interés general que supuestamente garantizaba el Estado, de acuerdo a su concepto, es decir, la racionalidad del Estado fundada en la unidad de lo universal y lo particular, quedaba puesta en duda. “La Crítica” de Hegel apuntaba a explicar por qué razón, existía una contradicción entre el Estado como el todo, y el comportamiento efectivo de éste como representante de un interés particular. El problema era por qué razón, la relación social racional humana, actuaba como su contrario.

246 Teeple, 1984.

En “La Crítica” de Hegel, Marx señalaba que el problema de Hegel no era la descripción que hacía del Estado moderno, sino que la presentaba como la esencia del Estado en general. La separación entre sociedad civil y Estado político de la que partía Hegel y que describía como una antítesis entre dos esferas diferentes, es una separación que existe realmente en la sociedad moderna, afirmaba. A diferencia del concepto de Estado racional, el Estado político no era el todo, sino una parte. La vida civil y la vida política se presentan separadas.

La existencia de la constitución política como esfera especial, indicaba Marx, puede darse solamente ahí donde las esferas privadas mantienen una existencia independiente, donde el comercio y la propiedad de la tierra son libres de las amarras políticas. Que el contenido del derecho y del Estado fuera el mismo, bajo diferentes formas políticas, tanto en la república política como en la monarquía, no podía explicarse partiendo por esas mismas formas. Había que buscarlo en la existencia independiente y privada de las esferas de la sociedad civil. El carácter privado e independiente de estas esferas se correspondía con el carácter abstracto del Estado político.

Mediante la comparación que Marx hacía de la sociedad moderna, la “edad media” y la “Antigua Grecia” llegaba a la conclusión de que la relación moderna entre Estado político y sociedad civil, supone una significación política distinta de los “estamentos privados” (o modernos) respecto de la que tenían en la “edad media”. En la modernidad los estamentos privados adquieren una significación política como tales, en la “edad media” en cambio, la totalidad de la existencia de los estamentos era política.

Marx encontraba en el “estamento del trabajo directo”, cuya única determinación era el ser trabajo en general, la base de la sociedad civil. En cuanto el estamento moderno, a

diferencia del estamento medieval, no es una determinación “inherente al trabajo del individuo”, ni se refiere a éste como una comunidad objetiva organizada con arreglo a leyes fijas y que mantiene relaciones fijas con él, el trabajo directo no consiste propiamente en un estamento. El trabajo de cada individuo, el “trabajo directo” no se organiza de manera estamental, sino que como trabajo individual, independientemente del resto. No afirmaba aún sin embargo, que el proletariado es dicho “estamento”.

El estamento medieval consistía en una organización comunitaria del trabajo en función de su “contenido material”, según su carácter concreto útil . Lo central del “estamento del trabajo directo” (moderno), en cambio, no está en el carácter concreto del trabajo que realiza, sino en su carácter como trabajo directo en general. La base de la sociedad civil moderna es el trabajo directo que ya no se organiza en función de leyes fijas al interior de una comunidad, es decir, al interior del estamento.

El carácter externo de las determinaciones reales del individuo, y la referencia directa al divorcio del ser humano respecto de su ser social, manifestaban lo que Marx descubriría posteriormente como “trabajo enajenado”. Esto no debe entenderse como si Marx hubiese estado construyendo una teoría de la alienación, más bien veía en la alienación del ser genérico humano, la explicación del actuar del Estado real que se oponía al concepto de Estado racional que había sostenido antes. Resultaba necesario responder, a partir de este punto, por qué razón la vida genérica del ser humano está enajenada, o se realiza enajenadamente.

El nexo del individuo con la totalidad o vínculo social se presentaba “como un nexo del que bien puede desprenderse luego”²⁴⁷. El individuo se ve a sí mismo y se comporta como si

247 Marx, 1987h, p. 393.

fuera independiente, como un “átomo”. Sus determinaciones reales, “actividad, trabajo, contenido”, aunque son necesarias para su existencia, son el nexo con la totalidad, son convertidas en medios para su existencia individual. Que el fin último de la sociedad civil fuese la existencia individual, se correspondía con la organización material de ésta.

La existencia de la burocracia se fundamentaba en la separación de sociedad civil y Estado político. La burocracia no podía reconciliar el interés particular con el general pues su fundamento era la contradicción de ambos. La armonía del Estado político consigo mismo era una pura ficción.

Como dijimos, el problema de Hegel, de acuerdo con Marx, no radicaba en su descripción del ser del Estado moderno, “sino por presentar lo que es, como esencia del Estado”²⁴⁸.

El mayorazgo en cuanto forma particular de la propiedad privada, su manifestación externa, no consistía en el poder del Estado político sobre la propiedad privada, sino que “en el poder de la propiedad privada abstracta sobre el Estado político”²⁴⁹. El único poder que ejercía el Estado político sobre la propiedad privada en el mayorazgo era el de sustantivarse abstractamente en la medida que se aislaba de la familia y la sociedad. Su poder sobre la propiedad privada era el propio poder de ésta, por lo que le quedaba simplemente la pura ilusión de ser lo determinante. La constitución política en su expresión más alta era la constitución de la propiedad privada. En este sentido, la crítica de Marx no apuntaba exclusivamente a la propiedad de la tierra sino que a la propiedad privada en general. El mayorazgo era una forma concreta de la propiedad privada abstracta. No era su propio contenido, sino que existía para la propiedad privada abstracta.

248 *Ibíd.*, p. 375

249 *Ibíd.*, p. 411.

Cuando el Estado político iba en contra de la familia y la sociedad en el mayorazgo, esta acción estaba determinada por la propiedad privada como el sujeto de la acción. El Estado político personificaba a la propiedad privada, se aseguraba de la existencia de “la voluntad de la propiedad privada que carece de familia y de sociedad y para reconocer esta existencia como la existencia suprema del Estado político, como la existencia moral suprema”²⁵⁰, incluso “contra la propia arbitrariedad del propietario”²⁵¹ privado. En ese sentido representaba el interés de la propiedad privada como tal, o el interés general de la propiedad privada, no el interés del propietario particular.

Asimismo, la voluntad independiente que construía Hegel no era más que “una voluntad basada en la tierra”²⁵². La voluntad del propietario estaba enajenada en su propiedad privada: “la propiedad privada se erige en el sujeto de la voluntad, la cual no es otra cosa que el predicado de la propiedad privada”²⁵³. La independencia de la voluntad era una pura forma, su contenido era la propiedad privada abstracta. La independencia era la forma que adquiría la voluntad enajenada en la propiedad privada.

En el terreno del derecho privado se trataba de los intereses de una propiedad privada particular, mientras que en el terreno del derecho público, lo que estaba en juego eran los intereses de la propiedad privada abstracta o el interés general (público) de la propiedad privada.

Marx agregaba, como ya vimos, que la propiedad, cualquiera fuese su ‘naturaleza en sí y para sí’, respecto del esclavo que se cree libre se presenta siempre como algo humano en cuanto su limitación se encuentra en la ‘gleba’ y no en la sociedad, “se trata de una

250 *Ibíd.*

251 *Ibíd.*, p. 412

252 *Ibíd.*, p. 406.

253 *Ibíd.*, p. 412.

voluntad libre, ya que su único contenido es la propiedad privada” (Ibíd.). El libre arbitrio, la conciencia y voluntad libres no solo tienen a la propiedad privada como su contenido, sino que tienen esa forma, libre, precisamente porque su contenido es la propiedad privada. A diferencia de sus formulaciones posteriores en sus llamadas obras de madurez, no había descubierto aún la mercancía como el contenido concreto de la conciencia, sin embargo, ya afirmaba que la conciencia del propietario privado, no es una conciencia libre. La limitación del individuo no está en relaciones de dependencia personal, sino que en la dependencia respecto de las cosas. Solamente y en la medida en que tal limitación material se presenta como el resultado de condiciones fortuitas, es que su libertad parece mayor.

La propiedad privada se volvía el sujeto, no era la propiedad privada de la persona independiente, sino que la persona de la propiedad privada independiente, abstracta. Es de la propiedad privada abstracta de donde los miembros del Estado adquieren su independencia política, y lo hacen precisamente porque la propiedad privada abstracta es la sustancia o contenido de su voluntad y acción. En “El Capital”, ya no será la propiedad privada abstracta el sujeto, sino el capital en cuanto relación social general.

Respecto de la democracia, Marx concluía que en el organismo del Estado moderno, la democracia representativa solamente puede ser un elemento formal. En cuanto la cualidad pública del ciudadano se ha vuelto una determinación abstracta, ‘el elemento democrático’ no puede ser otra cosa. En la medida que para participar de la vida política los individuos debían hacer abstracción de la vida civil real, participan de la vida política en cuanto átomos pues sus relaciones concretas no se consideran. El ser humano real de la sociedad civil se comporta como ser independiente, no social, y en cuanto participa de la vida política, de la

vida comunitaria, en cuanto se comporta como ser genérico, no existe como individuo real, sino que como individuo abstracto.

La superación de la enajenación de la vida genérica se presentaba como la construcción de un “Estado verdadero” o “racional”. Un Estado en que el servicio general sea el servicio de cada ciudadano. En un Estado efectivamente racional, “los individuos, en cuanto todos, (...), toman parte en las discusiones y decisiones relacionadas con los asuntos generales. No todos individualmente, sino los individuos en cuanto todos”²⁵⁴. La sociedad civil se constituye como sociedad política real, y el poder legislativo pierde su significación en cuanto poder representativo. El representante se vuelve representante “de lo que es y de lo que hace”²⁵⁵.

En la verdadera democracia en cuanto contenido y forma de este Estado, la soberanía es del pueblo efectivamente. La constitución es la constitución del pueblo, y por lo tanto, un momento de su existencia, la forma efectiva en que se realiza “la verdadera unidad de lo general y lo particular”²⁵⁶. La constitución no es ya la constitución política. El Estado ya no existe, de acuerdo a esto, como una forma separada de su contenido, como una abstracción de la sociedad civil, por eso “en la verdadera democracia desaparece el Estado político”²⁵⁷.

La superación de la sociedad moderna se planteaba aún “en términos de sus formas políticas (la verdadera democracia como la abolición de la separación entre Estado y sociedad civil, ...)”²⁵⁸. Aún así, tomando en cuenta lo desarrollado hasta aquí, la conclusión que se impone es la necesidad de transformar la organización de la sociedad civil, ya que el

254 *Ibíd.*, p. 427.

255 *Ibíd.*, p. 430.

256 *Ibíd.*, p. 343.

257 *Ibíd.*

258 Starosta, 2015, p. 29.

Estado político es una abstracción de ella. Marx, sin embargo, no desarrolla en “La Crítica” las determinaciones de esta nueva organización.

Asimismo, si bien logra identificar el problema en la organización del trabajo al comparar la organización estamental medieval con la sociedad civil moderna, no afirmaba explícitamente que la enajenación del ser genérico se fundamentara en la organización privada del trabajo social.

En Sobre la cuestión judía, Marx avanzaba respecto de “La Crítica” en la determinación del contenido de la organización de la sociedad civil al definir el dinero como la esencia del trabajo enajenado, es decir, al avanzar en la explicación de la enajenación de la vida genérica humana.

La emancipación política significaba un cambio de la constitución política, pero en cuanto la constitución política esta separada de la sociedad civil, la emancipación política no puede cambiar su contenido efectivo, no puede poner fin entonces, a la enajenación de la vida genérica.

La emancipación política es limitada, el Estado puede liberarse de una traba sin que lo haga el ser humano. Este límite se expresaba al declarar la abolición política de la propiedad privada una vez abolido el censo de fortuna para el sufragio. La propiedad privada no es abolida totalmente, sólo de forma política (una abolición puramente ideal, formal).

Las premisas de la vida material en que el ser humano no se comporta como ser genérico, no son eliminadas más que idealmente. El Estado político desarrollado plenamente implica el desdoblamiento real de la vida humana: en una vida ‘celestial’ la vida de la ‘comunidad política’, y en una vida ‘terrenal’, la vida de la ‘sociedad civil’. En la primera se

considera como ser colectivo, en la segunda como un individuo, como particular y “ve en los otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños”²⁵⁹.

La conciencia religiosa afirmaba Marx es una forma de conciencia cuyo contenido es el “grado humano de desarrollo”²⁶⁰. El contenido de dicho desarrollo, había que buscarlo en el contenido real del Estado, en la existencia independiente y privada de las esferas particulares, en su existencia enajenada. La democracia política se fundamentaba en un ser humano que aún no llegaba a ser una criatura genérica real, es decir, que no llegaba aún a ese grado de desarrollo.

La diferencia y primacía de los derechos del miembro de la sociedad civil se explicaba por ese grado de desarrollo, según Marx, “por las relaciones que median entre el Estado político y la sociedad burguesa”²⁶¹. Los derechos humanos (*droits de l’homme*), en cuanto derechos del miembro de la sociedad civil, son “los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad”²⁶². Esto era expresión de la enajenación de la vida genérica en cuanto los derechos políticos, los derechos del ciudadano, era un simple medio para los derechos del individuo de la sociedad civil. La vida genérica como medio de la vida individual.

El egoísmo del miembro de la sociedad civil, expresado en los derechos humanos y en su primacía sobre los derechos del ciudadano, tiene su contenido en el grado de desarrollo humano efectivo. Esta primacía expresa que el ser humano no ha llegado aún a ser una criatura genérica real. Como vimos en el capítulo 4, en los “Gründrisse” Marx afirmaba

259 Marx, 1987j, p. 470.

260 *Ibid.*, p. 475.

261 *Ibid.*, p. 478.

262 *Ibid.*

precisamente que la ajenidad y la autonomía con que existe el nexo social ante los individuos, “demuestra solamente que éstos aún están en vías de crear las condiciones de su vida social en lugar de haberla iniciado a partir de dichas condiciones”²⁶³. Su ser genérico, su ser social está puesto como medio para la vida individual, privada. La expresión ideal de la inversión del ser genérico humano son los derechos del ciudadano puestos al servicio del miembro de la sociedad civil. La base material se encuentra en el hecho de que, como afirmaba Marx en la crítica de Hegel, “actividad, trabajo, contenido, etc., no son otra cosa que simples medios”²⁶⁴.

En la segunda parte de “Sobre la cuestión judía”, Marx en una determinación más concreta de la sociedad civil. Si la contradicción entre “el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general”²⁶⁵, el dinero convertido en potencia universal significa la emancipación de la sociedad civil respecto de la política. La política queda puesta al servicio del dinero pues el dinero se vuelve el valor universal.

El “egoísmo” de la sociedad civil se fundaba en la producción de objetos para venderlos, es decir, en la mercancía. El miembro de la sociedad burguesa está obligado actuar “bajo el imperio de la necesidad egoísta”²⁶⁶, y por lo tanto, no es libre. Los productos del trabajo y la actividad que los produce quedan puestos bajo el dominio “de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero”²⁶⁷.

263 Marx, 2005, p. 89.

264 Marx, 1987h, p. 393.

265 Marx, 1987j, p. 486.

266 *Ibíd.*, p. 489.

267 *Ibíd.*

En este sentido, la emancipación humana requiere que el individuo real se convierta, como individuo en ser genérico. Para ello, el ser humano debe organizar sus fuerzas sociales en cuanto tales, y no mediante el rodeo del Estado, es decir, no “bajo la forma de fuerza política”²⁶⁸. Es necesario, entonces, dejar de poner la actividad humana, el trabajo, y los productos de ésta, bajo el dominio del dinero. La emancipación humana supone una sociedad que ponga fin al dinero, es decir, en que el dinero ya no es el nexo social. En cuanto esencia del trabajo y de la existencia enajenada del ser humano, la emancipación humana supone un trabajo o actividad productiva, una existencia humana organizada inmediatamente como fuerza social humana.

La emancipación humana no se presenta en términos de puras formas políticas como plantea Starosta. Para la emancipación humana resultan necesarias condiciones materiales determinadas que permitan poner fin al dinero como nexo social. El problema radicaba en la posibilidad humana de organizar las fuerzas sociales humanas como propias, y por lo tanto, de que el individuo real pudiera recobrar efectivamente al ciudadano para sí, volviéndose en cuanto individuo real, ser genérico.

En la “Introducción” a la crítica de Hegel, Marx planteaba la necesidad de “desenmascarar la auto-enajenación bajo sus formas profanas”²⁶⁹, pues el ser humano no es un ser abstracto, sino que es el Estado y la sociedad, que a su vez producen la religión. La crítica debía orientarse “hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica”²⁷⁰. Como vimos, esto llevaba implícita la crítica de Feuerbach. En este sentido, si bien la crítica de Marx a Hegel comenzaba sobre la base de la filosofía de Feuerbach, en el curso mismo de la crítica, superaba la misma base de la cual comenzaba. Si Feuerbach le

268 *Ibíd.* p, 484.

269 Marx, 1987k, p. 492.

270 *Ibíd.*

daba poca importancia al Estado y consideraba al ser humano como un ser abstracto, la crítica del Estado era ya el comienzo de la superación de Feuerbach. La radicalidad de la crítica afirmaba Marx debía medirse por su capacidad de “agarrar el problema de raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo. El “hombre mismo” no es el ser humano abstracto de Feuerbach, sino que es el Estado y la sociedad.

Emancipación política y revolución política, tenían la misma limitación. Encontraban su fundamento en la emancipación de una parte de la sociedad civil que instaure su dominación general, en la emancipación de una clase, que además emancipa a la sociedad en general pero “partiendo de su especial situación”²⁷¹. Significaba la liberación de toda la sociedad “pero solo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo”²⁷². La revolución política era, en este caso, la revolución de la clase que poseía el dinero y la cultura. La revolución radical debía descansar sobre un fundamento distinto, en el proletariado, una clase

“que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple; (...); de una esfera, (...), que no puede emanciparse a si misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas”²⁷³ (Ibíd., pp. 501-502).

271 Ibíd., p. 499.

272 Ibíd.

273 Ibíd., pp. 501-502.

Aun cuando se pueda plantear que la categoría de proletariado era una categoría filosófica²⁷⁴, en este caso, lo que habría que considerar es el intento de tomar las cosas “desde la raíz” y buscar en la materialidad misma de la sociedad, la posibilidad de su superación. El proletariado tenía a la negación de la propiedad privada como su principio, “personificado en él, (...), como resultado negativo de la sociedad”²⁷⁵. Si la conciencia religiosa era una forma de la conciencia que se correspondía con un determinado grado de desarrollo humano, la conciencia revolucionaria del proletariado también. Sin embargo, Marx no desarrolla las determinaciones de dicha conciencia revolucionaria.

El problema de Marx en estos trabajos no estaba en una universalidad enajenada en el Estado abstracto como planteaba Löwy²⁷⁶, sino en la enajenación del ser genérico cuya forma política era dicho Estado. Pero no se trataba de la categoría de “universalidad”, sino de que el ser genérico humano existía como la contradicción entre el individuo real y el abstracto miembro de la comunidad política. Es decir, donde se comportaba como ser social, no existía como individuo real, y donde existía como individuo real, no se comportaba como ser social.

Las fuerzas sociales del ser humano aparecían bajo la forma de fuerzas políticas porque las primeras no estaban organizadas propiamente como fuerzas sociales, sino más bien como atributos del dinero.

El ser humano se libera de las relaciones de dependencia personal, se emancipa políticamente, solo porque pone su nexos social como atributo del dinero. En cuanto reemplaza el vínculo personal por el vínculo en una cosa, el dinero, el individuo parece más libre, pero no se emancipa humanamente. En cuanto las fuerzas sociales se enajenan como

274 Véase Starosta, 2015; Bensäid, 2011.

275 Marx, 1987k, p. 502.

276 Löwy, 2010.

atributo del dinero, no se organizan como lo que son, como fuerzas sociales, y por lo tanto se imponen a los individuos.

En “Los Manuscritos de 1844” Marx desarrollaba su punto de vista “radical” que había comenzado desarrollando en “La Introducción” a la crítica de Hegel. Efectivamente tomaba la cosas desde la raíz al poner en el centro de su investigación las determinaciones materiales de la organización de la sociedad²⁷⁷.

A partir de esto, descubría que el obrero es producido como mercancía, aunque todavía no descubría que es propiamente la fuerza de trabajo del obrero la que se produce como tal, su capacidad de trabajo y no el obrero mismo.

En el trabajo enajenado encontraba la razón de la miseria obrera, miseria que contradecía a la economía política en cuanto afirmaba que solamente el trabajo puede crear riqueza. Como hemos señalado, en “Sobre la cuestión judía” Marx terminaba afirmando que el egoísmo de la sociedad civil se explicaba por la necesidad de “producir objetos para venderlos, poniendo sus productos y actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena que es el dinero”²⁷⁸. Esta era la primera formulación del trabajo enajenado, y también el primer intento por explicarlo a partir de la producción de mercancías, la producción de cosas para venderlas.

En “Los Manuscritos de 1844”²⁷⁹ sin embargo, superaba esta formulación. No sólo desarrollaba cuatro aspectos del trabajo enajenado, sino que además afirmaba que el trabajo enajenado es una relación social en la que participa la clase trabajadora y la clase capitalista.

277 Starosta, 2015.

278 Marx, 1987j, p. 489.

279 También en “Los Comentarios sobre James Mill”.

La enajenación es la forma que tomaba la existencia social humana, la unidad del trabajo social, como división social del trabajo.

La contradicción entre las afirmaciones de la economía política y la la realidad se explicaban porque el producto del trabajador “se enfrenta a él (...) como algo ajeno, como una potencia independiente del productor”²⁸⁰. El fundamento de la contradicción estaba “en el carácter de la actividad productiva bajo la forma específica capitalista, (...), en el trabajo enajenado”²⁸¹. Además, lo que el trabajador produce le es ajeno porque la actividad que lo produce le es ajena también. El trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, más bien se niega, “sólo se siente él mismo fuera del trabajo, y en éste se encuentra fuera de sí. (...). Esto quiere decir que su trabajo no es voluntario, libre sino obligado, trabajo forzado”²⁸².

Ni el producto de su trabajo, ni la actividad mediante la que lo produce le pertenecen al trabajador. Pero además, el trabajo enajenado implica también la enajenación del ser genérico del ser humano, y la enajenación del ser humano con respecto a otros seres humanos.

El trabajo enajenado enajena al ser humano la naturaleza, en cuanto objeto de trabajo, y sus propias funciones vitales, su propia actividad como actividad que no le pertenece. La vida genérica misma se vuelve un medio para la vida individual. Esto estaba en “La Crítica” a Hegel y en “Sobre la cuestión judía”, pero bajo la forma de los derechos del ciudadano como medio para la realización y preservación de los derechos individuales del miembro de la sociedad civil. La vida comunitaria, por muy abstractamente que se presentase en el Estado, es puesta al servicio de intereses particulares. El ser humano es reducido al individuo

280 Marx, 1987m, p. 596.

281 Starosta, 2015, p. 21.

282 Marx, 1987m, p. 598.

despojado de toda determinabilidad, se le clasifica simplemente como capitalista u obrero. Esto, afirmaba Marx, es “igual que la política en sus derechos del hombre” (Ibíd., p. 636), derechos del individuo abstracto, de la persona moral.

En los “Manuscritos de 1844” encontraba la explicación de esto, la base material de tal inversión. El trabajo enajenado “enajena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, hace de la segunda, en su abstracción, el fin de la primera, considerada también en su forma abstracta y enajenada”²⁸³.

La consecuencia de la enajenación de la vida genérica es que el ser humano se enajena de los otros, pues, si se “enfrenta a sí mismo, tiene que enfrentarse también al otro hombre”²⁸⁴. Si el producto de su trabajo no le pertenece, le es ajeno, eso se debe a que pertenece a otro ser humano. Por lo tanto al enfrentarse a su producto como a algo ajeno, se enfrenta también hacia algo de lo que otro ser humano ajeno a él, es dueño. La realización de su actividad productiva bajo la coerción de otro ser humano se revelaba como “una forma concreta de un modo esencialmente invertido de existencia de la actividad vital humana”²⁸⁵. Su actividad enajenada genera “la dominación de quien no produce sobre la producción y sobre el producto”²⁸⁶. Para Marx, “el trabajo enajenado (...) es la característica que define la forma específica del trabajo bajo las relaciones sociales de producción capitalistas”²⁸⁷. La propia actividad enajenada se reproduce a sí misma.

La liberación de la sociedad civil de las trabas políticas que acusaba Marx en sus trabajos de 1843, tenía como base material el cese de toda relación de dependencia personal

283 Ibíd., p. 600.

284 Ibíd., p. 601.

285 Starosta, 2015, p. 23.

286 Marx, 1987m, p. 603.

287 Starosta, 2015, p. 23.

en la organización del trabajo, y su reemplazo por relaciones de poder de mando como atributo impersonal y objetivo. El capitalista basaba su poder de mando sobre el trabajo, no en una relación política, sino en el hecho mismo de ser un capitalista.

La propiedad privada, que parecía la premisa de todo el movimiento desde el punto de vista de la economía política, se revelaba como la consecuencia del trabajo enajenado, como su expresión material.

En “Los Comentarios” llegaba a la conclusión de que el dinero es “la encarnación material concreta de los poderes sociales del ser humano”²⁸⁸. La actividad humana social se enajena como cualidad de una cosa material extraña al ser humano: “el acto humano social mediante el cual los productos del hombre se complementan mutuamente unos con otros, es enajenado del hombre y se vuelve el atributo del dinero, una cosa material exterior al hombre”²⁸⁹.

En cuanto el ser humano enajena su propia actividad mediadora, “la relación misma entre cosas, la operación del hombre con ellas, se vuelve la operación de una entidad exterior al hombre y sobre el hombre”²⁹⁰. El ser humano contempla “su voluntad, su actividad, su relación con otros como un poder independiente de él y de ellos. Su esclavitud alcanza su punto culminante”²⁹¹.

El descubrimiento concreto de Marx, es de acuerdo a esto, que la alienación del trabajo es la reproducción de la vida humana organizada mediante la producción y el

288 *Ibíd.*, p. 27.

289 Marx, 2010h, p. 212.

290 *Ibíd.*, p. 213.

291 *Ibíd.*, p. 212.

intercambio mercantil, es decir, “que el trabajo se enajena porque el trabajo social toma la forma de su opuesto: trabajo privado e independiente”²⁹².

Mientras el ser humano no se reconcilie consigo mismo en cuanto tal, y por lo tanto no organice el mundo de manera humana, la vida genérica, “esta comunidad aparece en la forma de la enajenación, porque su sujeto, el hombre, es un ser enajenado de sí mismo”²⁹³.

Si en “La Crítica”, Marx afirmaba que el problema de Hegel no era su descripción del Estado moderno, sino que presentarla como la esencia del Estado en general. En “Los Manuscritos de 1844”, Marx acusaba a la economía política de definir la verdadera comunidad o esencia humana, tal como se manifiesta en la forma del intercambio y el comercio, es decir, en su forma enajenada. Tanto la teoría política y económica del capitalismo presentan la forma enajenada de la vida genérica como la forma que corresponde a la naturaleza humana.

En cuanto los individuos reales se relacionan mediante el intercambio mercantil, su nexo toma la apariencia de ser superfluo. En cuanto la base material de la unidad del proceso de metabolismo social (la unidad de la vida genérica) se presenta como un nexo superfluo, es la sociedad misma la que se presenta como superflua, como si la unidad pudiese no realizarse, dependiendo exclusivamente de la voluntad o capricho de los individuos o propietarios privados. La dependencia social, se presenta, de esta forma, como independencia social.

La división del trabajo y el cambio, afirmaba Marx, son “expresiones ostensiblemente enajenadas de la actividad y la fuerza esencial del hombre como una actividad y una fuerza

292 Starosta, 2015, p. 28.

293 Marx, 2010h, p. 217.

esencial genéricas”²⁹⁴. En cuanto ambas son aspectos de la relación de la propiedad privada (del capital, de la relación social general enajenada), es posible concluir que: “la vida humana, por una parte, necesita de la propiedad privada para su realización y, por otra parte, la de que ahora necesita de la superación de la propiedad privada”²⁹⁵.

La superación de la enajenación, no era ya presentada por Marx como unidad de forma y contenido o verdadera democracia. La superación de la enajenación sólo podía realizarse mediante la superación positiva de la propiedad privada, como “real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; (...), como hombre social, (...), consciente y llevado a cabo dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior”²⁹⁶.

Como la propiedad privada es la expresión material sensible de la enajenación humana. Y considerando que tanto la familia, la religión, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc, son modalidades especiales de la producción en el sistema de la propiedad privada, y por lo tanto, regidas por las leyes de ésta, la re-apropiación de la esencia humana, como ser social, implica la superación del ser humano del Estado, de la religión, de la familia, de la propiedad privada en general.

Esto suponía la organización del trabajo social inmediatamente como tal, como confirmación de la naturaleza comunitaria o social del ser humano, como fuerzas sociales.

En “Las Glosas Críticas” Marx afirmaba que desde “el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas distintas”²⁹⁷. El Estado descansa sobre la contradicción entre “la disposición y buena voluntad de la administración, de una parte, y de

294 Marx, 1987m, p. 640.

295 *Ibíd.*

296 *Ibíd.*

297 Marx, 1987l, p. 513.

otra sus medios y su capacidad”²⁹⁸, por lo tanto no puede superarla sin destruirse a sí mismo. La misma contradicción entre vida pública y vida privada, entre interés general e interés particular, que Marx ya había considerado como fundamento del Estado en “La Crítica” de Hegel. La administración está obligada a realizar una actividad formal y negativa, pues su acción termina allí donde comienza la vida civil y su labor.

Sin embargo, “Las Glosas Críticas”, superaban los avances logrados en “La Crítica” de Hegel y en su polémica con Bauer. En “La Crítica”, el contenido de la burocracia estaba en las corporaciones de la sociedad civil. Ahora, ese contenido estaba determinado concretamente como la organización privada de la vida civil y su labor, es decir, como la organización privada del trabajo social. La administración no puede hacerle frente de manera efectiva a las consecuencias del carácter privado de la organización civil:

“frente a las consecuencias que se derivan del carácter antisocial de esta vida civil, de esta propiedad privada, de este comercio y esta industria, de este mutuo saqueo de los diversos círculos civiles, es la impotencia la ley natural de la administración”²⁹⁹.

El carácter antisocial de la vida civil se traduce en la “esclavitud de la sociedad civil” (Ibíd.) que es el fundamento del Estado moderno. En este sentido, agregaba que el “Estado antiguo y la esclavitud antigua -francos y sinceros antagonismos clásicos- no se hallaban fundidos entre sí más estrechamente que el Estado moderno y el moderno mundo del tráfico, hipócritas antagonismos cristianos”³⁰⁰ (Ibíd). Así como la esclavitud era la base del Estado

298 Ibíd.

299 Ibíd., p. 513.

300 Ibíd.

antiguo, el “moderno mundo del tráfico” es la base del Estado moderno. Por lo tanto, afirmaba Marx, si el Estado buscara ponerle fin a la impotencia de su administración sería necesario “acabar con la actual vida privada. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado sólo existe por oposición a ella”³⁰¹.

El reconocimiento de la esclavitud por parte del Estado antiguo era equivalente, desde este punto de vista, al reconocimiento de los derechos humanos por parte del Estado moderno.

Como ya planteamos, en los “Manuscritos de 1844” Marx mostraba que el trabajo enajenado está determinado por la reproducción de la vida humana organizada mediante la producción de mercancías. En “Las Glosas Críticas” afirma que el fundamento del Estado moderno es esa organización privada e independiente del trabajo social, la reproducción de la vida social, organizada indirectamente a través de la producción mercantil.

La esclavitud de la sociedad civil es el fundamento del Estado moderno, pues la organización de la reproducción de la vida humana se realiza mediante la producción y el intercambio de mercancías. En cuanto el trabajo social se realiza de manera privada e independiente (carácter antisocial de la vida civil), las capacidades humanas se enajenan como atributos del dinero, la relación de intercambio se vuelve una relación entre cosas llevada adelante por un sujeto exterior al ser humano, llevando al extremo la esclavitud humana.

Si desde “el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad no son dos cosas distintas”³⁰², podemos decir que desde el punto de vista político, el Estado

301 *Ibíd.*, p. 514.

302 *Ibíd.*, p. 513.

moderno y la organización privada e independiente del trabajo social no son cosas distintas tampoco. Si la acción de la administración del Estado es puramente formal, ello se debe a que el Estado mismo es la forma política del contenido que se halla fuera suyo, la forma política de la organización privada del trabajo social.

El Estado moderno es “expresión activa, consciente de sí misma y oficial”³⁰³, de la sociedad. En cuanto tal, es su representación política. En este sentido, es la personificación de la sociedad que organiza su trabajo de manera privada mediante la producción de mercancías.

Aún cuando Marx no lo explicita, si consideramos que la organización privada del trabajo social, implica el poder de mando del capitalista sobre el trabajo en cuanto es propietario del capital, y, además, que el Estado es la expresión activa, consciente y oficial de tal organización, tenemos que el Estado moderno, es la expresión activa, consciente y oficial de la sociedad que organiza su trabajo social privadamente mediante la burguesía como poder de mando sobre el trabajo directo.

Burguesía y proletariado son los lados de una misma relación social. El Estado es la expresión activa y oficial de dicha relación que, como vimos en el capítulo anterior, no es gobernada ni por la clase capitalista ni por la clase obrera. No es la voluntad del capitalista la que gobierna el movimiento, sino las leyes del movimiento del capital las que gobiernan su voluntad, son dichas leyes las que lo arruinan o levantan.

En “La Sagrada Familia”, Marx reconocía la enajenación como una relación social. El proletariado y la riqueza son opuestos que constituyen un todo, ambos son creaciones del mundo de la propiedad privada. La propiedad privada en cuanto tal, como riqueza, se veía

303 *Ibíd.*, p. 514.

compelida a mantenerse a sí misma, y por lo tanto, a su contrario, el proletariado. En esto consistía “el lado positivo de la antítesis, la propiedad privada satisfecha en sí misma”³⁰⁴. El proletariado, al contrario, estaba forzado a trabajar para suprimirse a sí mismo, y, por lo tanto, para suprimir la “propiedad privada, que determina su existencia, y que hace de él el proletariado”³⁰⁵. En esto consistía el lado negativo de la antítesis, “la inquietud de la propiedad privada dentro de su propio ser, disuelto y auto-disolvente”³⁰⁶.

Como ya había planteado en los Manuscritos de 1844, aunque no de esta manera explícita, afirmaba que “la clase propietaria y la clase del proletariado presentan la misma auto-enajenación humana”³⁰⁷. Sin embargo, había una diferencia, la primera se siente cómoda y fortalecida en esta auto-enajenación, la segunda, en cambio, se siente aniquilada. La clase burguesa “reconoce la enajenación como su propio poder y tiene en éste la semblanza de una existencia humana”³⁰⁸. El proletariado ve en la enajenación, en cambio, “su propia impotencia y la realidad de una existencia inhumana”³⁰⁹.

La propiedad privada se conduce a su propia disolución mediante la lucha de clases, en cuanto estaba obligada a producir y mantener al proletariado en cuanto tal. Superaba el punto de vista expresado en “La Introducción” al afirmar que lo que importa no es lo que la clase obrera se pueda proponer de manera momentánea, sino de lo que es el proletariado propiamente, y de lo que se ve y verá obligado a hacer históricamente de acuerdo con su propio ser. Su propósito y acción históricas están trazadas “en su propia situación de vida como en la totalidad de la organización de la sociedad burguesa de hoy”³¹⁰.

304 Engels & Marx, 2010, p. 36

305 *Ibíd.*

306 *Ibíd.*

307 *Ibíd.*

308 *Ibíd.*

309 *Ibíd.*

310 *Ibíd.*, p. 37.

Al polemizar nuevamente con Bauer en torno de la cuestión judía, Marx se remitía a hacer un sumario de lo que había ya planteado en su artículo publicado en los “Anales Franco-Alemanes”. Se le había destacado su error fundamental, “la confusión entre emancipación política y humana”³¹¹. Además, se había mostrado que el Estado es capaz de emanciparse de la religión al emanciparse a sí mismo de la religión de Estado, manteniendo la religión como una cuestión privada. El individuo se emancipa políticamente a sí mismo de la religión al no considerarla más como algo público. En pocas palabras, a Bauer se le había demostrado en los Anales, que “el reconocimiento de los derechos humanos por el Estado moderno no tenía otro significado que el reconocimiento de la esclavitud por el Estado de la antigüedad”³¹². La base del Estado moderno desarrollado, por lo tanto, es “una sociedad en que los privilegios han sido abolidos y disueltos”³¹³.

En la medida que el Estado tenía la mercancía como fundamento, los miembros de la sociedad civil no debían ser mantenidos unidos mediante la acción de aquel. En cuanto los “los miembros de la sociedad civil no son átomos”³¹⁴, tienen necesidades que solamente pueden ser satisfechas mediante objetos exteriores a sí mismos. El individuo egoísta de la sociedad civil sólo puede ser un átomo de forma aparente, pues no es un ser pleno en sí mismo. Cada uno de las actividades del individuo de la sociedad civil, cada una de las determinaciones de su ser, se convierte en una necesidad que su egoísmo transforma en la búsqueda de otras cosas y de otros seres humanos. Sin embargo, en cuanto su necesidad particular no tiene ninguna significación (ni vínculo) auto-evidente para otro, es decir, no es

311 *Ibíd.*, p. 106.

312 *Ibíd.*

313 *Ibíd.*, p. 116.

314 *Ibíd.*, p. 120.

inmediatamente inteligible para otro individuo egoísta capaz de satisfacer dicha necesidad, se ve obligado “a crear esta conexión”³¹⁵ para satisfacerla.

El individuo egoísta se ve obligado a transformarse en el intermediario entre la necesidad de otro individuo y el objeto de dicha necesidad. Lo que mantiene unidos a los individuos de la sociedad civil es “la necesidad natural, las propiedades humanas esenciales por muy enajenadas que puedan parecer, y el interés”³¹⁶. El verdadero vínculo entre los individuos se encuentre en la vida civil, no en la vida política. Por lo tanto,

“no es el Estado el que sostiene los átomos de la sociedad civil, sino el hecho de que son átomos solamente en la imaginación, (...), pero en realidad seres tremendamente diferentes de átomos, en otras palabras, no divinos egoístas, sino seres humanos egoístas. Sólo la superstición política imagina todavía hoy que la vida civil debe ser sostenida por el Estado, mientras que en realidad, (...), el Estado es sostenido por la vida civil”³¹⁷ (121).

Es la esclavitud de la sociedad civil fundada en la realización privada del trabajo social, es decir, fundada en la producción mercantil, la base que sostiene al Estado y a los individuos egoístas. El individuo egoísta se ve obligado a crear el vínculo con otro individuo, a transformarse en el intermediario entre la necesidad de otro individuo y el objeto de dicha necesidad. En la medida en que no representa o personifica el objeto de la necesidad del otro

315 *Ibíd.*

316 *Ibíd.*

317 *Ibíd.*, p. 121.

individuo, simplemente no existe para el otro, y por lo tanto, su necesidad continúa siendo ininteligible.

Si bien Cornú se equivocaba al afirmar que en las Glosas Críticas Marx consideraba al Estado como “el instrumento de dominación de la clase dirigente llevada al poder por una revolución política”³¹⁸. En La Sagrada Familia Marx veía en el Estado la expresión oficial del poder de la burguesía. Aún así, la determinación del Estado como instrumento de dominación no plantea de manera correcta lo que Marx afirmaba.

Robespierre, Saint-Just y sus partidarios sucumbieron, afirmaba Marx, precisamente por confundir el Estado democrático-realista de la antigüedad con el Estado representativo democrático-espiritualista de la modernidad, “basado en la esclavitud emancipada”³¹⁹, en la sociedad burguesa. Cayeron en la ilusión de reconocer y sancionar los derechos humanos de la moderna sociedad burguesa, la sociedad de la industria, de la competencia universal, del interés privado que persigue libremente sus intereses, de la individualidad auto-enajenada, y al mismo tiempo, de buscar anular las manifestaciones de vida de esta sociedad en individuos particulares, además de querer modelar la cabeza de la sociedad a la manera de la antigüedad. Querían la sociedad civil burguesa sin sus consecuencias, y las formas de la antigüedad sin su base material. Confundieron la emancipación política con la emancipación humana.

La burguesía liberal, recién logró realizar sus deseos de 1789 en 1830, sin embargo, completada su formación política, ya no veía en el Estado representativo constitucional el

318 Cornú, 1967, p. 566.

319 Engels & Marx, 2010, p. 122

ideal del Estado, al contrario, lo consideraba como “la expresión oficial de su poder exclusivo y como el reconocimiento político de su interés especial”³²⁰.

El Estado es una relación social y su contenido está determinado por la organización particular de la sociedad civil. Ese contenido, es decir, las relaciones sociales que conforman la sociedad civil, son relaciones que los seres humanos no controlan.

Los capitalistas no quedan fuera de esto, como dijimos, “presentan la misma auto-enajenación humana”³²¹. No son más libres sino que se encuentran más cómodos en su enajenación pues ejercen el poder sobre el trabajo en cuanto propietarios de capital, es decir, personifican el poder de su capital. De acuerdo a esto, el Estado no puede ser instrumento de ningún tipo.

El desarrollo de las determinaciones del Estado moderno que el joven Marx va desarrollando a partir de sus primeros escritos políticos, ha seguido necesariamente el desarrollo del análisis de Marx respecto a la organización de la sociedad.

Solamente en la medida que Marx ha avanzado en el entendimiento y desarrollo de las determinaciones más generales, le ha sido posible avanzar también respecto de las formas políticas. En este caso, la determinación de la mercancía como fundamento de la enajenación de la vida genérica, ha permitido descubrir al mismo tiempo, el fundamento de su forma política, el Estado. En este sentido, la falta de desarrollo “de una teoría del Estado” se debe precisamente a que no es posible desarrollar las formas políticas concretas en sí mismas, pues su contenido se encuentra fuera de ellas.

320 *Ibíd.*, p. 124.

321 *Ibíd.*, p. 36.

El descubrimiento del joven Marx de la mercancía como fundamento del Estado capitalista, que hemos mostrado, implica la imposibilidad de desarrollar una “teoría política estricta”, es decir, una teoría de la política como objeto autónomo. Por lo tanto, la pregunta acerca de la existencia de una teoría del Estado en Marx o el Marxismo, solamente puede ser respondida teniendo en cuenta lo anterior. En cuanto teoría de la política como objeto autónomo, no hay una teoría de la política en Marx. No buscaba construir una teoría de la política, de la alienación, ni de la economía. La existencia de la vida humana manifestada en “esferas” diferentes es expresión de la enajenación de la vida humana.

Respecto del marxismo, sin duda que hay múltiples teorías políticas. Los debates a los que nos referimos en el inicio del presente trabajo son prueba de aquello. La afirmación de la inexistencia parece ser más bien una cierta consciencia de lo poco fructífero de los diferentes enfoques propuestos. En general, todos los intentos han hecho caso omiso de la base material de la unidad del proceso de metabolismo social; han hecho caso omiso de la mercancía.

En la medida que la mercancía, es decir, la forma privada con que se organiza el trabajo social, es el fundamento del Estado moderno, el desarrollo de las propias determinaciones del Estado queda necesariamente sujeto al desarrollo de las determinaciones de la mercancía. Este desarrollo sin embargo, Marx lo termina de realizar en “El Capital” sin darle un desarrollo final a las formas políticas concretas del capital como relación social general.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires. Ediciones Colihue.
- Althusser, L. (1968). *La Revolución Teórica de Marx*. México. Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (1982). El marxismo como teoría "finita". En: *Discutir el Estado* (pp. 11- 21). México. Folio.
- Altwater, E. (2017). Algunos problemas del intervencionismo de estado. En, A. Bonnet y A. Piva (Comps.), *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*, (pp. 241-306). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.
- Anderson, P. (1998). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (2004). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI Editores.
- Arthur, C. J. (1986). *Dialectics of Labour: Marx and his relation to Hegel*. Oxford. Basil Blackwell.
- Artous, A. (2015). *Democracia y Emancipación Social*. Biblioteca Virtual Omegalfa.
- Avineri, (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Bensâid, D. (2011). *Volver a la cuestión judía*. España. Ed. Gedisa.
- Blanke, B., Jürgens, U. & Kastendiek, H. (2017). Acerca de la reciente discusión marxista sobre el análisis de la forma y función del estado burgués. Reflexiones sobre la relación entre política y economía. En A. Bonnet y A. Piva (Comps.), *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*, (pp. 589-656). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.
- Bobbio, N. (1987). *La democracia socialista*. Chile. Ediciones Documentas.
- Bonefeld, W. (1992). La reformulación de la teoría del Estado. En, VVAA, *Los estudios sobre el Estado y la reestructura capitalista*, (pp. 51-96). Buenos Aires, Argentina: Ed. Tierra del Fuego.
- Bonnet, A. (2007). Estado y capital. Debates sobre la derivación y la reformulación del Estado. En M. Thwaites Rey (Comp), *Estado y Marxismo: un siglo y medio de debates*, (pp. 269-296), Buenos Aires, Argentina: Prometeo libros.

- Bonnet, A y Piva, A. (2017). Prólogo. En A. Bonnet y A. Piva (Comps.), Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado, (pp. 9-26). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.
- Boron, A. (2000). Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx. En La Filosofía política moderna (pp. 289-333). Buenos Aires. CLACSO.
- Bujarin, N. (1971). El Imperialismo y la economía mundial. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Pasado y Presente.
- Caligaris, G. (2012). Clases sociales, lucha de clases y Estado en el desarrollo de la crítica de la economía política. En G. Caligaris y A. Fitzsimons (Comps.), Relaciones económicas y políticas: aportes para el estudio de su unidad con base en la obra de Karl Marx, (pp. 72-91). Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- _____. (2018). Revisitando el debate Miliband-Poulantzas: ¿Cómo conocer al estado Capitalista?. Athenea Digital, 18(2), e1612. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1612>
- Castillo, J. (2007). La genealogía del Estado en Marx. En M. Thwaites Rey (comp.), Estado y Marxismo: un siglo y medio de debates (pp. 19-65). Buenos Aires. Prometeo libros.
- Cavazzutti, F. (1982). Estado y relaciones de producción. En: Discutir el Estado (pp. 52- 57). México. Folio.
- Cerroni, U. (1969). La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público. En Cerroni, U., Miliband, R., Poulantzas, N. & Tadic, L., Marx, el Derecho y el Estado (pp. 17-48). Barcelona. Oikos-Tau Ediciones.
- Clarke, S. (1991). *Marx, Marginalism and Modern Sociology. From Adam Smith to Max Weber*. Macmillan.
- Colletti, L. (1975). Introduction to Marx's early writings. En Karl Marx Early Writings (pp. 7-56). London. Penguin Books.
- Cornú, August (1967). Carlos Marx, Federico Engels. Cuba. Estudios Instituto del libro.
- De Angelis, M. (1995). Beyond the Technological and Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value. *Capital And Class* 57 (Autumm), (107-134).
- Della Volpe, G. (1969). Rousseau y Marx. Barcelona. Ediciones Martínez Roca, S.A.
- Dobb, M. (1977). *Marx como Economista y Sobre la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México. Editorial Nuestro Tiempo.

Dworkin, R. (1991). The Ethical Basis of Liberal Equality. *Ethics and Economics*. Universidad de Siena.

Easton, L. D. & Guddat, K. H. (1997). Introduction. En *Writings of the young Marx on Philosophy and Society* (1-32). USA. Hackett Publishing Company.

Elliot, J. (1979). Continuity and Change in Marx's Theory of Alienation. *History of Political Economy*, 11, 3, (317-362).

Engels, F. & Marx, C. (s.a.). Manifiesto del Partido Comunista. En C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas en un tomo* (pp. 27-60). Moscú. Editorial Progreso.

_____. (2010). The Holy Family or Critique of Critical Criticism. Against Bruno Bauer and Company. En MECW vol. 4 (pp. 5-211). Lawrence & Wishart.

Feuerlicht, I. (1978). *Alienation*. USA. Greenwood Press.

Fine, R (2001). Democracy and the rule of law. Marx's Critique of the Legal Form. The Blackburn Press.

Finelli, R. (2016). A Failed Parricide: Hegel and the Young Marx. Brill.

Gramsci, A. (1978). Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el estado moderno. México: Juan Pablos Editor.

Gramsci, A. (1986). El Risorgimento. México: Juan Pablos Editor.

Hegel, G. W. F. (2000). Rasgos Fundamentales de la Filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia del estado. Madrid. Editorial Biblioteca Nueva.

Heinrich, M. (2012). An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital. New York: Monthly Review Press.

Hirsch, J. (1991). The Fordist Security State and New Social Movements. En, S. Clarke (ed.), *The State Debate*, (pp. 127-139). UK: Palgrave Macmillan.

_____. (1992). Fordismo y posfordismo. La crisis social actual y sus consecuencias. En, VVAA, *Los estudios sobre el Estado y la reestructura capitalista*, (pp. 13-50). Buenos Aires, Argentina: Ed. Tierra del Fuego.

_____. (2017). Retrospectiva sobre el debate. En A. Bonnet y A. Piva (Comps.), *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*, (pp. 27-38). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.

Hobsbawm, E. (1980). Los aspectos políticos de la transición del capitalismo al socialismo. En *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx vol. 2* (pp. 139-196). España. Editorial Bruguera.

Holloway, J. & Picciotto, S. (1978). Introduction: Towards a Materialist Theory of the State. En J. Holloway, & S. Picciotto (Eds.), *State and Capital. A Marxist Debate*, (pp. 1-31). London: Edward Arnold.

Holloway, J. (1996). La Osa Mayor: posfordismo y lucha de clases. Un comentario sobre Bonefeld y Jessop. En, *Cuadernos del Sur* 21, (pp. 53-66). Buenos Aires, Argentina: Ed. Tierra del Fuego.

_____. (2017). El debate sobre la derivación del estado. Una reflexión reminiscente. En A. Bonnet y A. Piva (Comps.), *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*, (pp. 39-46). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.

Howard, D. (1972). *The Development of the Marxian Dialectic*. Southern Illinois University Press.

Íñigo Carrera, J. (2013). El capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia. Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.

_____. (2012). Acerca del carácter de la relación base económica – superestructura política y jurídica: la oposición entre representación lógica y reproducción dialéctica. En G. Caligaris & A. Fitzsimons (comps.), *Relaciones económicas y políticas. Aportes para el estudio de su unidad con base en a obra de Karl Marx* (8-19). Universidad de Buenos Aires.

Jahn, W. (1957). Der ökonomische Inhalt des Begriffs der Entfremdung der Arbeit in den Frühschriften von Karl Marx. *Wirtschaftswissenschaft*, 6.

Jessop, B. (1991). Regulation Theory, Post-Fordism and the State: More than a reply to Werner Bonefeld. En, W. Bonefeld & J. Holloway (eds.), *Post-Fordism and Social Form. A Marxist debate on the Post-Fordist State*, (pp. 69-91). Londres: Palgrave Macmillan.

Lenin, V. I. (1960). El Estado y la revolución. En V. I. Lenin, *Obras Escogidas vol. II*, (pp. 291-389). Moscú: Editorial Progreso.

Leopold, D. (2007). *The young Karl Marx. German philosophy, modern politics, and human flourishing*. New York. Cambridge University Press.

Löwy, M. (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires. Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo.

Lucaks, G. (1971). En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844). Ideas y Valores. Vol. 20 (38-39), pp. 27-56.

_____. (1985). *Historia y consciencia de clase vol. 1*. Madrid. SARPE.

Maguire, J. (1972). *Marx's Paris Writings: An Analysis*. Dublin. Gill and Macmillan.

Mah, H. E. (1987). *The End of Philosophy, the Origin of "Ideology" Karl Marx and the Crisis of the Young Hegelians*. University of California Press.

Mandel, E. (1973). *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El capital: estudio genético*. México. Siglo XXI Editores.

Marcus, G. (1982). Alienation and Reification in Marx and Lukács. Thesis Eleven 5/6 (pp.139-169).

Marx, K. (s.a.). Tesis sobre Feuerbach. En C. Marx & F. Engels, *Obras Escogidas en un tomo* (pp. 24-26). Moscú. Editorial Progreso.

_____. (1975a). Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Erster Artikel: Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen. En MEGA Band 1 (pp. 121-169). Berlín. Dietz Verlag Berlin.

_____. (1975b). Die Verhandlungen des 6. Rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. En MEGA Band 1 (pp. 199-236). Berlín. Dietz Verlag Berlin.

_____. (1975c). Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie. En MEGA Band 2 (pp. 3-138). Berlín. Dietz Verlag Berlin.

_____. (1982). Notas marginales al "Tratado de economía política de Adolph Wagner. En: Cuadernos de Pasado y Presente n°97. Buenos Aires.

_____. (1987a). Carta al padre (10 de noviembre 1837). En *Escritos de Juventud* (pp. 5-13). México. FCE.

_____. (1987b). Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura. En *Escritos de Juventud* (pp. 149-169). México. FCE.

_____. (1987c). Los debates de la VI Dieta Renana (Artículo primero): Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta. En *Escritos de Juventud* (pp. 173-219). México. FCE.

_____. (1987d). El editorial del número 179 de la "Gaceta de Colonia". En *Escritos de Juventud* (pp. 220-236). México. FCE.

_____. (1987e). El comunismo y la "Gaceta general de Augsburgo". En *Escritos de Juventud* (pp. 244-247). México. FCE.

_____. (1987f). Los debates de la VI Dieta Renana (Artículo tercero): Debates sobre la ley castigando los robos de leña. En *Escritos de Juventud* (pp. 248-283). México. FCE.

_____. (1987g). El proyecto de ley sobre el divorcio. En *Escritos de Juventud* (pp. 289-291). México. FCE.

_____. (1987h). Crítica del derecho del Estado de Hegel. En *Escritos de Juventud* (pp. 319-438). México. FCE.

_____. (1987i). Cartas Cruzadas en 1843. En *Escritos de Juventud* (pp. 441-460). México. FCE.

_____. (1987j). Sobre la cuestión judía. En *Escritos de Juventud* (pp. 461-490). México. FCE.

_____. (1987k). En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción. En *Escritos de Juventud* (pp. 491-502). México. FCE.

_____. (1987l). Glosas críticas al artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un Prusiano". En *Escritos de Juventud* (pp. 505-521). México. FCE.

_____. (1987m). Manuscritos económico-filosóficos de 1844. En *Escritos de Juventud* (pp. 555-668). México. FCE.

_____. (1987n). Carta de Marx a Arnold Ruge (Tréveris, 9 de julio 1842). En *Escritos de Juventud* (pp. 676-678). México. FCE.

_____. (1987ñ). Carta de Marx a Dagoberto Oppenheim (Bonn, 25 de agosto 1842). En *Escritos de Juventud* (pp. 685-686). México. FCE.

_____. (1987o). Carta de Marx a Arnold Ruge (Colonia, 25 de enero 1843). En *Escritos de Juventud* (pp. 690-691). México. FCE.

_____. (2003a). Prólogo. En *Contribución a la crítica de la Economía Política* (pp. 3-7). México. Siglo XXI Editores.

_____. (2003b). Introducción General a la Crítica de la Economía Política (1857). En *Contribución a la crítica de la Economía Política* (pp. 281-313). México. Siglo XXI Editores.

_____. (2005). *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858. Vol. 1*. México. Siglo XXI Editores.

_____. (2008). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo 1 vol. 1*. México. Siglo XXI Editores.

_____. (2009a). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo 1 vol. 2.* México. Siglo XXI Editores.

_____. (2009b). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Tomo 3 vol. 8.* México. Siglo XXI Editores.

_____. (2010a). Letter from Marx to his Father. En *MECW vol. 1* (pp. 10-21). Lawrence & Wishart.

_____. (2010b). Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature. En *MECW vol. 1* (pp. 25-107). Lawrence & Wishart.

_____. (2010c). The Supplementt to Nos. 335 and 336 of the Augsburg Allgemeine Zeitung on the Commissions of the Estates in Prussia. En *MECW vol. 1* (pp. 292-306). Lawrence & Wishart.

_____. (2010d). Justification of the Correspondent from the Mosel. En *MECW vol. 1* (pp. 332-358). Lawrence & Wishart.

_____. (2010e). Notebooks on Epicurean Philosophy. En *MECW vol. 1* (pp. 403-514). Lawrence & Wishart.

_____. (2010f). Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. En *MECW vol. 3* (pp. 3-109). Lawrence & Wishart.

_____. (2010g). Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction. En *MECW vol. 3* (pp. 175-187). Lawrence & Wishart.

_____. (2010h). Comments on James Mill, *Eléméns D'Économie Politique*. En *MECW vol. 3* (pp. 211-228). Lawrence & Wishart.

McGovern, A. (1969). Karl Marx's first Political Writings: The Rheinische Zeitung, 1842-1843. En Frederick Adelman (ed.), *Demythologizing Marxism: A series of studies on marxism* (pp. 19-63). Martinus Nijhoff.

McLellan, D. (1969). *The Young hegelians and Karl Marx*. London. Macmillan.

_____. (1970). *Marx Before Marxism*. London. Macmillan.

_____. (1977). *Karl Marx: Su vida y sus ideas*. Barcelona. Editorial Crítica.

Mehring, F. (1958). *Carlos Marx. El fundador del Socialismo científico*. Buenos Aires. Editorial Claridad.

Meiksins Wood, E. (1995). *Democracy against capitalism*. UK: Cambridge University Press.

- Meszáros, I. (2006). *Marx's Theory of Alienation*. London. Merlin Press.
- Muíguez, P. (2010). El debate contemporáneo sobre el Estado en la teoría marxista: su relación con el desarrollo y la crisis del capitalismo. *Estudios sociológicos XXVIII*: 84, (pp. 643-689).
- Miliband, R. (1969). Marx y el Estado. En Cerroni, U., Miliband, R., Poulantzas, N. & Tadic, L., *Marx, el Derecho y el Estado* (pp. 49-76). Barcelona. Oikos-Tau Ediciones.
- _____. (1970). *El Estado en la sociedad capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- Musto, M. (2011). Marx en París: Los manuscritos económico-filosóficos de 1844. En *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx* (pp. 116-132). México. Siglo XXI Editores.
- Nozick, R. (1999). *Anarchy, State and Utopia*. USA. Blackwell.
- OLLMAN, BERTELL. (1975). *Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*. Buenos Aires. Amorrortu Editores.
- Pannekoek, A. (1912). *Acciones de Masas y revolución*. Recuperado de <https://www.marxists.org/>
- Pashukanis, E. (1976). *Teoría general del derecho y marxismo*. Editorial Labor.
- Perkins, S. (1993). *Marxism and the proletariat: A Lukácsian perspective*. London. Pluto Press.
- Poulantzas, N. (1971). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI Editores.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Riazanov, D. (1973). *Marx y Engels*. Chile. Editorial Quimantú.
- Rossanda, R. (1982). Aclaración. En: *Discutir el Estado* (pp. 9-10). México. Folio.
- Rubel, M. (1970). *Karl Marx. Ensayo de Biografía Intelectual*. Buenos Aires. Editorial Paidós.
- Rühle, O. (1937). *Carlos Marx*. Chile. Editorial Ercilla.
- Sánchez Vásquez, A. (1968). Prólogo. Marx y su crítica de la filosofía de Hegel. En Marx, C., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (pp. 5-10). México. Editorial Grijalbo.
- _____. (1980). Economía y Humanismo. En Marx, C., *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844* (11-97). México. Ediciones Era.
- _____. (2007). La cuestión del poder en Marx. En *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo* (pp. 29-49). México. FCE.

- Sawer, M. (1977). The Genesis of State and Revolution. *Socialist Register* vol. 14, pp. 209-227. Recuperado de <http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5415/2314#.V9GCKsJhDIV>
- Starosta, G. (2015). *Marx's Capital, method and revolutionary subjectivity*. Brill.
- Sweezy, P. (1970). *Teoría del desarrollo capitalista*. México: FCE.
- Tarcus, H. (1991). Estudio Preliminar. En Tarcus (Comp.), R. Miliband, N. Poulantzas y E. Laclau: *Debates sobre el Estado capitalista*, (pp. 9-40). Buenos Aires, Argentina: Imago Mundi.
- Teeple, G. (1984). *Marx's Critique of Politics 1842-1847*. Canada. University of Toronto Press.
- Thwaites Rey, M. (2007). El Estado "ampliado" en el pensamiento gramsciano. En M. Thwaites Rey (Comp), *Estado y Marxismo: un siglo y medio de debates*, (pp. 129-160). Buenos Aires, Argentina: Prometeo libros.
- Tucker, R. (1961). *Philosophy and Myth in Karl Marx*. New York. Cambridge University Press.
- Vacca, Giuseppe. (1982). Forma-estado y forma-valor. En: *Discutir el Estado* (pp. 22-33). México. Folio.
- Vilar, P. (1979). Marx y la historia. En *Historia del marxismo. El marxismo en tiempos de Marx vol. 1* (pp. 113-161). España. Editorial Bruguera.
- Vranicki, P. (1977). *Historia del marxismo vol. 1. De Marx a Lenin*. España. Ediciones Sígueme.
- Wirth, M. (2017). Acerca de la crítica de la teoría del capitalismo monopolista de estado. En A. Bonnet & A. Piva (Comps.), *Estado y Capital. El debate alemán sobre la derivación del Estado*, (pp. 401-440). Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.