

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE ECONOMIA



CRITICAS DE LAS TEORIAS DEL ESTADO
DEL JOVEN MARX.

Esbozo de solución basado en el
fetichismo de la mercancía

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN ECONOMIA
P R E S E N T A

JACQUES GABAYET JACQUETON

México, D. F.

1979

7557



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CRITICA DE LAS TEORIAS DEL ESTADO DEL
JOVEN MARX.

Esbozo de solución basado en el fetichismo de la mercancía

CAPITULO I.	El Ambiente.	
CAPITULO II.	La primer concepción del Estado de C. Marx ¿Hegeliano y Rousoniano a la vez?	p. 62
CAPITULO III.	Ludwing Feuerbach y su influencia en los jóvenes hegelianos.	p. 81
CAPITULO IV.	"La crítica de la filosofía del Estado de Hegel" Primer concepción de la desaparición del Estado de Carlos Marx.	p. 107
CAPITULO V.	Crítica de la "Crítica".	p. 158
CAPITULO VI.	La Cuestión Judía.	p. 208
CAPITULO VII.	Crítica de "La Cuestión Judía"	p. 222
CAPITULO VIII.	Introducción a la crítica de la filosofía del derecho.	p. 245
CAPITULO IX.	La teoría del valor y su relación con el Estado.	p. 267

CAPITULO I

EL AMBIENTE.

1. Encontramos que uno de los temas de más actualidad, es el debate en torno a la teoría del Estado de Marx.

Esto no debe sorprendernos, ya que la importancia que tiene el tema se cristaliza en una de las piedras angulares, que todo partido revolucionario debe tener perfectamente claro: la naturaleza del Estado.

Pero no sólo el tema es de vital actualidad, porque dependa de la perfecta comprensión de la naturaleza del Estado, la lucha y el éxito de la lucha proletaria, sino también porque para aquellos que estamos convencidos de que en Marx está el más profundo pensamiento revolucionario, quedó un enorme vacío al no haber tenido Marx el tiempo suficiente para abordar el tema del Estado y su necesaria desaparición de una manera directa y extensa.

El resultado es que la naturaleza del Estado, cuenta con un sinnúmero de enfoques marxistas al igual que el debatido tema de la desaparición del Estado.

Por el momento, hástenos decir lo que es generalmente aceptado de la teorización marxista sobre el Estado:* donde éste es caracterizado como un conjunto de instituciones que surgen necesariamente de una sociedad desgarrada por la lucha de clases, siendo su función la de preservar tanto el orden existente, como el ejercicio del poder de la clase dominante en el marco de la mayor legitimidad posible.

Como natural contraparte, en una sociedad en la que el proletariado toma el poder arbatándose a la burguesía, el ejercicio de la dictadura del proletariado no tiene más misión que destruir el dominio de la burguesía en el campo más profunda y determinante de la sociedad, en la producción. Teóricamente, el creciente poder del proletariado sobre la producción y la distribución de la riqueza significa también una lenta pero segura desaparición del Estado proletario. Pero en manos del proletariado, no puede ni siquiera recibir el nombre de Estado, ya que su naturaleza radica precisamente en la destrucción de las bases económicas que generan la desigualdad y las clases sociales.

De esta manera, cada vez que avanza la misión del proletariado

*Me refiero a los teóricos más conocidos, Lenin, León Trotsky, Rosa Luxemburgo, A. Gramsci, Luckacs, E. Mandel, Mao-Tse-Tung, Guevara, Leo Kofler, etcétera.

por medio de su Estado no Estado"* para sujetar y destruir, el poder de la otrora clase dominante, se transforma poco a poco en un simple órgano de administración de cosas, utilizado por una sociedad que se asocia libremente para producir - lo que su voluntad colectiva determina. Este proceso implica el mando total de la sociedad sobre sus necesidades y su producción, que implica la desaparición de la mercancía y de las leyes de la economía.

Estos son los rasgos fundamentales que generalmente aceptan los marxistas como las ideas que Marx nos legó sobre el tan debatido problema del Estado.

Una de las cuestiones que resaltan de inmediato, inclusive en un planteamiento tan general como el anterior, es que Marx ha llegado a la conclusión de que la única posibilidad real de destruir el Estado, depende de la desarticulación del poder económico de la clase burguesa; esto implica que privilegia el "laboratorio de producción" como el campo definitivo en el

*V.I. Lenin. El Estado y la revolución, Ed. Europa América. Madrid, p. 16, 39.

*Véase. "La guerra civil en Francia" y la "Crítica del programa de Gotha", de Carlos Marx.

que se dirime la construcción de un orden nuevo, en una sociedad que tiende a terminar con la necesidad del Estado.

Significa también, que Marx no pasó 18 años de su vida analizando el funcionamiento del capitalismo, para no decirnos nada en relación al problema en cuestión, por lo que los marxistas tenemos la obligación de tratar de utilizar estas bases para extenderlas al campo del análisis sobre-estructural: la sugerencia es que la teoría del valor debe analizarse tratando de desentrañar las naturales implicaciones que tiene sobre la sobreestructura, así como la plusvalía y el fetichismo de la mercancía, que son partes vitales de la teorización económica de Marx.*

Aunque bien sabemos los peligros de las reducciones mecanicistas, sin embargo debemos decir que la búsqueda para encontrar la verdadera naturaleza del Estado, debe encontrarse básicamente, en los textos en que Marx se dedica afanosamente a descubrir cuál es la forma específica en que el capital domina la fuerza de trabajo, y no dejar de lado el trabajo central -

*El último capítulo de este trabajo, versa precisamente sobre este tema, es un análisis de la teoría del valor y de la ideología del Estado democrático burgués.

que ocupó los años más fructíferos e intensos de su trabajo científico.

Esto implica que sólo es posible encontrar en Marx un intento de solución científica de la relación de la sociedad y del Estado una vez bastante avanzados sus análisis sobre la sociedad capitalista, y que de alguna manera tendríamos que rastrear, cuando Marx ya ha llegado a la conclusión de que es el análisis de la explotación del trabajo, el meollo de su teorización y la clave para entender la naturaleza de la superestructura.

Esto nos remite a aquellos años en que Marx decide realizar un "ajuste de cuentas"* con sus antiguas concepciones del mundo, (directamente ligadas a lo que ahora con tanta pompa y, falta de responsabilidad, se llama las "brumas de la filosofía alemana") y cuestionarnos si tal ajuste de cuentas con las soluciones y los problemas que enfocaba C. Marx en aquellos años arrojan una luz sobre las teorías del Estado que tenía.

*Marx, Carlos-Engels, Federico. La ideología Alemana, ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1968, 2a. edición.

Efectivamente, adelantamos una de las conclusiones básicas del trabajo, creemos que sólo en el Marx maduro encontramos los arietes que nos permiten edificar una teorización y una práctica revolucionaria, que científicamente estructurada, resuelva el problema. Y conceptualizamos el periodo de juventud como un riquísimo proceso que Marx recorre, para llegar a una solución completamente diferente, que niega las soluciones, problemas y concepciones generales de su juventud, donde incluimos su concepción del Estado y su relación con la sociedad civil así como su desaparición.

Es por estas razones que debemos analizar el periodo de juventud críticamente, armados con el pensamiento del mismo Marx maduro, y desentrañar su proceso de transformación, las causas de sus concepciones equivocadas, para así poder escrutir soluciones más certeras que brotan de su período de madurez.

Pero esta tarea: analizar las diferentes etapas del pensamiento del joven Marx y, eslabonar las teorías del Estado correspondiente a cada una, implica tener presente que nuestro joven filósofo está inmerso dentro de una realidad concreta, que le imprime un sesgo peculiar a su proceso de desarrollo. La necesidad de visualizar este "ambiente", nos

remite forzosamente a varios temas que planteados de diferente forma, son muy peculiares de la filosofía alemana y claramente de Hegel.

Haremos un pequeño esbozo de estas etapas del joven Marx - precisamente para ubicar estos temas, teniendo en cuenta -- que son el resultado de un enfoque que Marx hereda de la - filosofía alemana. Estos temas o "rasgos fundamentales" - son: la alienación humana del hombre en la sociedad, en el - trabajo y en relación al Estado.

Juzgamos de antemano que un pequeño esbozo sobre el desarrollo de la filosofía de Hegel, nos permitirá captar la diferente adecuación-transformación de estos "rasgos" al mismo tiempo que explicar la secuencia lógica de las etapas del joven Marx.

Aunque la labor de todo el trabajo es precisamente captar - las causas y la lógica de la secuencia de estas etapas, al tratar el problema de los "rasgos generales" podemos ayudarnos a ubicar el proceso y, los rasgos dentro del marco concreto de la realidad alemana de 1840. De esta manera analizar por qué Marx pasa, de la crítica de la monarquía como liberal radical a la crítica de la filosofía de Hegel, y de

allí a la crítica de la sucia sociedad egoísta-particularista, para culminar en el estudio de la economía. Nos lleva a preguntarnos ¿qué lógica existe en este elaboración? ¿por qué esta secuencia?*. Es este el problema que pretendemos resolver, para lograr desentrañar una teorización del Estado satisfactoria.

Encontramos que la clave para responder estas preguntas es la utilización del método marxista para explicar el proceso de formación del pensamiento del mismo Marx, y sabemos que esto se resuelve a través del análisis de la lucha de clases y del grado de desarrollo de las fuerzas productivas que son el tapete sobre el que ésta se desarrolla. Pero esto sería un simple mecanismo, si no aceptamos que a su vez el pensamiento tiene una autonomía relativa, y una lógica propia en su desarrollo, que depende de múltiples factores históricos, culturales, etcétera.

*"En los dos casos podemos recorrer paso a paso la trayectoria del pensamiento: de la crítica de la religión a la crítica de la filosofía; de la crítica de filosofía a la crítica del Estado; de la crítica del Estado a la crítica de la sociedad, es decir, de la crítica de la política a la de la economía política, que culmina en la crítica de la propiedad privada".
Mandel, Ernest. La formación del pensamiento económico de Marx, Ed. Siglo XXI, S.A., 1968, p. 3.

El problema en cuestión, se vuelve profundamente difícil, - si tomamos en cuenta que el pensamiento de un gran autor, - generalmente basa su desarrollo en la absorción del conocimiento que el mundo entero tiene sobre sí mismo y lo elabora estructurándolo, según el marco socio-económico en el - que el pensador se encuentra.

Más aún si sabemos, que para poder lograr comprender al joven Marx, necesitamos tener bien presente que devora cuanto libro se le pone enfrente y la filosofía de la ilustración, la filosofía alemana, la filosofía griega, así como en buena medida, aunque un poco después, el socialismo utópico - francés, etcétera, eran lecturas que Marx profundiza día a día, sin detenerse siquiera en el cuidado de la salud.*

Nos enfrentamos, al problema de encontrar esa lógica que rige el desarrollo del pensamiento de Marx, tomando en cuenta este enorme caudal de conocimientos que crecen vertiginosamente y que son asimilados con una inteligencia que no sólo le permiten comprender los problemas fundamentales de cada una de las disciplinas que decide abordar, sino al mismo - tiempo, estar informado de los acontecimientos más importantes de la política mundial y de su retrógrada Alemania.

*Basta recordar las cartas que su padre le escribía, rogándole cuidara más de su salud.

Por ahora, debemos recordar también, que se trata del único hijo legítimo de Hegel, por ser capaz de succionar de la filosofía alemana el enorme caudal teórico que éste había sido capaz de crear. Simplemente memoricemos que la concepción de la historia como un proceso ininterrumpido, sujeto a leyes específicas, que sólo se descifran a través de la dialéctica, es privilegio de esta filosofía. Y que el joven Marx nace en este ambiente filosófico, el cual asimila prodigiosamente.

Además, y es a esto específicamente a lo que nos referimos para analizar el ambiente teórico-político que influye de manera asombrosamente parecida, a Hegel y a Marx: la filosofía alemana tiene, bajo las circunstancias históricas-concretas de aquella época, una serie de rasgos que son propios del pensamiento que surge de una nación, que piensa y teoriza, debido básicamente a su atraso económico y político, a las otras naciones, los problemas planteados por los polos más desarrollados, en este caso Francia e Inglaterra. Este hecho constituye el elemento central para comprender el desarrollo de Marx, y de Hegel.

En efecto, no sólo es para el pensamiento específico de

Marx, el que estas circunstancias sean determinantes sino también para la filosofía alemana en su conjunto.*

LAS ETAPAS DEL JOVEN MARX

A. Si nos detenemos a analizar su concepción, encontraremos que: en su primera concepción del mundo, que se acerca enormemente a la de Hegel, considera que es el Estado el sujeto activo en relación a la sociedad, y que éste es el único capaz de dotar de armonía, de universalidad al sinnúmero de intereses particulares, contradictorios, propios de la sociedad civil. Considera que la relación del individuo con su colectividad, se resuelve a través del contacto con el Estado, que en su inmanencia, se despliega en las instituciones, leyes, etcétera, dándole cuerpo a la sociedad civil, resolviendo armónicamente y desenajenadamente estas relaciones.

*Aquí adelante únicamente vamos a mostrar la secuencia general de las etapas del desarrollo del joven Marx. No explicaremos su secuencia ni los hilos conductores, esto se hará al abordar cada obra por separado. Solo buscaremos ahora, mostrar como los "rasgos" de la filosofía alemana, (la enajenación) están presentes en cada periodo de manera distinta, cosa que explicamos, es debida al carácter atrasado de Alemania, que la obliga a ser la teórica que piensa los polos adelantados; después aremos un brevisimo resumen del desarrollo de Hegel para desentrañar como el concepto de alienación es resuelto de una manera diferente por Marx, teniendo en cuenta una similitud del camino recorrido por los dos.

El ser ciudadano, el participar en el Estado, es una acción que transforma al interés particular y lo eleva a los desig-
 nios superiores de la colectividad universal que se deposi-
 tan en el Estado. Encontramos que la búsqueda de la armonía desenajenada del individuo con la colectividad, es el rasgo distintivo que se busca en esta relación específica del Estado con la sociedad. Así por ejemplo, al conocer Marx el problema de los leñadores y la mezquinidad de los propietarios, utiliza su pluma para denunciar esos problemas, para que el Estado incluya en su seno este problema, y lo resuelva. (Digamos de paso, éste es el primer roce que Marx tiene con los problemas económicos, como él mismo lo recuerda en el célebre "Prólogo a la contribución a la crítica de la Economía Política", de 1857).

Sin embargo, desde el principio Marx está convencido de que el Estado prusiano no es la encarnación realizada de la racionalidad y de la universalidad, sino que es un Estado monárquico que no atiende los problemas reales, y que es necesario mostrarle sistemáticamente las injusticias que se realizan en la sociedad para que con su vara mágica, las incorpore en tanto que intereses particulares a la universalidad del Estado, transformándose así, el mismo Estado, en democrático.

B. Más tarde, la dura realidad del Estado prusiano, por su carácter despótico y absolutista entra en franca oposición con los ideales profundamente democráticos del joven Marx* le obligan a concebir las cosas de otra manera. Marx ve en el Estado prusiano un ente definitivamente antidemocrático y ya no, el sujeto activo que puede determinar una universalidad colectivista. Marx ha invertido ya los términos y el Estado es concebido como la esfera necesariamente determinada por la sociedad civil.

Es en la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel** en donde Marx realiza esta inversión que, influenciada directamente por L. Feuerbach, concede el papel activo, determinante, a la esfera de la sociedad civil y al hombre concreto. Al mismo tiempo que lleva esta inversión mucho más lejos que Feuerbach, hacia el campo específico de la relación del

*Hay que recordar la íntima relación intelectual del Joven Marx con su padre, que era un ferviente democrata; Wilbrandt Robert, nos habla de ella en Carlos Marx ensayo para un juicio, Ed. Juan Pablos, México, 1977, p. 6. Inclusive llama la primer etapa del pensamiento de Marx, de "Idealismo liberal", y otro autor Maximilien Rubel en su Karl Marx, essai de biographie intellectuelle, Ed. Librairie Marcel Riviere et cie, Paris, 1975, denomina el desarrollo de Marx "du libéralisme au socialisme", p. 15.

**Marx, Carlos. Ed. Orjalbo, México, 1968, Colección 70, Núm. 27.

Estado y de la sociedad, Marx realiza una crítica directa a la concepción de Hegel que es al mismo tiempo, una crítica al Estado y a la sociedad Alemana en que vive.

Marx denuncia entonces la "patente mistificación" que Hegel comete cada vez que aborda la relación del Estado con la sociudad civil, ya que esta última, es ahora para Marx un verdadero nido de intereses encontrados* que de ninguna manera han sido resueltos y que precisamente por su existencia en el mundo enajenado, soporta un estado despótico y antidemocrático.

Así, denuncia a Hegel en su intento de presentar a ese Estado monárquico constitucional como la realización de la razón universal y plantea la necesidad de pasar a una sociedad, en donde el trabajo individual se entrelace con los intereses colectivos y, en que el acuerdo voluntario de todos, permita la desarticulación del Estado. Ya que este proceso de autoconcientización implica la necesaria afirmación de la colectividad en su hacer práctico político, tenemos al mismo tiem

*Es una constante, no sólo de su concepción nehegeliana, si no de toda su obra de juventud, el concebir la "sociedad - civil" como un conjunto de hombres atomizados, que es descrita de manera diferente pero permaneciendo esta caracterización.

po la necesaria desintegración de la esfera que se eleva por encima de ellos, que no es ya necesaria, en cuanto empiece a existir un colectivismo en la sociedad civil.

Es a través de esta crítica a Hegel, que Marx pasa a conce-
 tuar su realidad socio-política, primero, como una realidad
 profundamente cuestionada, clamando por su transformación,
 hacia una verdadera democracia. Y segundo, creando una nue-
 va concepción de la "verdadera democracia" en donde la socie-
 dad civil deja de requerir del Estado, en cuanto que ya ha
 pasado a la crítica y transformación de su enajenación colec-
 tiva. Podríamos denominar este periodo de republicanismo ra-
 dical.

Es esta la segunda concepción que Marx tiene del Estado, y -
 volvemos a encontrar, aunque de manera diferente y con nue-
 vos elementos, el problema fundamental de una colectividad
no desarticulada, desenajenada, que no requiere, y he aquí
el aspecto novedoso, totalmente radical,* de una enajenación
en una esfera superior por encima de la sociedad.

*De aquí en adelante, en todas sus obras, pero de ninguna ma-
 nera suya en exclusividad, ya que Max Stirner y otros jóve-
 nes hegelianos, habían pasado igualmente a este radicalismo
 filosófico, Marx concebía como necesaria la desaparición de
 la ley y del Estado.

En otras palabras, volvemos a encontrar ese rasgo tan específico de la filosofía alemana: la articulación armónica, desenajenada, del individuo en la sociedad y con el Estado.* Este rasgo está presente como búsqueda final en cualquier concepción explicativa que Marx tiene de la relación del Estado y de la sociedad civil, y de la solución de las contradicciones que detecta entre estas dos "esferas".

C. El tercer paso lo da Marx en el documento siguiente, aquí la sociedad civil es claramente detectada como una sociedad - autoenajenada, en el dinero, en la mezquindad "judáica"** como él le llama, y la crítica se lanza con todo furor en contra de la enajenación política que preserva y lleva necesariamente a la generalización del espíritu propietario: de los de

*A Walicki. "Populismo y Marxismo en Rusia", Estela Editorial Barcelona 1971, nos indica que este problema es propio de la filosofía y del romanticismo, aquí se ve con claridad el aspecto señalado antes, los alemanes teorizan los problemas filológicos de los pueblos adelantados, etcétera. El autor mencionado, hace el análisis de cómo los polos adelantados - influyen en un autor populista ruso. "Hallámos en ella - y a través de ella, en todo el pensamiento de Mijailovskii- el problema típicamente romántico, de la reconciliación de la individualidad con el universalismo (en el sentido de totalidad, de globalidad de contenido); el problema de cómo superar la separación preservando al mismo tiempo la existencia individual, como ser uno mismo y al mismo tiempo sentirse en el espíritu de la infinita variedad del mundo", p. 62.

**Marx, Carlos y Engels, Federico. La Sagrada Familia, México, Editorial Grijalbo, S. A., 1962. en La Cuestión Judía, p. 16.

rechos del hombre, y de la Ley como espíritu de la propiedad, etcétera.

Aquí Marx ha roto definitivamente con el democratismo radical que aún concebía por ejemplo, "la ley como expresión general del pueblo",* la ruptura con la propiedad lo lleva a un límite que lo acerca a un callejón que compromete su búsqueda más allá de la democracia burbuesa. En la 2a. la democracia, es la solución completa que articula desenajenadamente individuo, trabajo y colectividad haciendo innecesario el Estado resultado de la enajenación. Al desentrañar Marx, con más claridad que "democracia", en los tiempos modernos, no era más que la forma política de una enajenación egoísta-propietario, pasa inmediatamente a la crítica de la "emancipación política", como una emancipación parcial, que no lleva a la sociedad a un colectivismo desenajenado.

De ahí que de demócrata radical, pase a una crítica ya claramente definida de la propiedad, como uno de los problemas principales de la enajenación, de la emancipación política y de la separación del Estado.

*Marx, Carlos. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, México, Editorial Grijalbo.

La búsqueda de una articulación desenajenada de la colectividad, que lleva implícita, la innecesariedad del Estado, es el motivo que dinamiza el paso inmediato de una etapa a otra. La pronta decepción de Marx de la democracia burguesa, lo hace brincar inmediatamente la etapa democrático burguesa y plantearse una democracia sin propiedad, para realizar los ideales de la desenajenación colectiva. Este salto de etapas en el marco de su desarrollo teórico, le permitirá encontrar una clase capaz de realizar sus ideales ante esta temprana e inmediata decepción de la burguesía.*

En el texto "Sobre la Cuestión Judía", el dinero es el resultado de este "valle de lágrimas" que es la sociedad civil; un verdadero campo de batalla de individuos sólo preocupados por su propiedad, por el dinero, etcétera y que requieren de la esfera universal, que contenga la universalización como enajenación requerida de una práctica mezquina.

El esquema contiene la misma construcción de una esfera política por encima de la sociedad civil, y esta última, dominada por la propiedad y el egoísmo, que es lo que imprime al Estado su carácter universal y la que explica su separa-

*Evidentemente que el mismo Marx ignora por completo su búsqueda de una clase social específica. sólo es una problemática filosófica específica lo que le permite, inclusive redescubrir (pensemos en Jules Michelet) las clases, y en ellas la redefinición del problema de la desenajenación.

ción con respecto a aquélla. Vemos aquí cómo, a diferencia de su concepción anterior en la que la democracia era suficiente para reabsorber el Estado, en esta etapa la democracia no es suficiente sino que se hace necesaria la destrucción de la propiedad, el egoísmo, y la enajenación.*

De la Cuestión Judía a la Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho, existe poca diferencia en el problema de la relación entre Estado y sociedad civil, es insoslayable señalar como elemento novedoso la presencia del proletariado como el único capaz de llevar a cabo la emancipación total y no ya la emancipación política que es criticada en la Cuestión Judía como propia de la burguesía. Evidentemente, esta emancipación total es presentada como la recuperación de una esencia perdida, que es una característica del "hombre genérico" encarnado por el proletariado, por no tener "cadenas" ni intereses particulares que defender.**

*En los dos casos, en la Kritik y en la CJ, Marx señala como necesaria la violencia, como portera de la transformación. Esto es muy necesario señalarlo por aquellos buscadores de redentor, que tratan de encontrar en el joven Marx un "recuperador" de la democracia sin violencia, como Umberto Cerroni. Así como esos endulzadores de Gramsci para legitimar su "eurocomunismo" etc. Ni Gramsci, ni el joven Marx fueron parias reformistas.

**Este proceso de radicalización, y de ruptura con la supuestamente necesaria etapa democrática burguesa, esta magistralmente mostrada por Franz Mehring en su estudio sobre "Carlos Marx", ver cap. I. Últimas hojas.

En esta tercer concepción, volvemos a encontrar los rasgos generales que nosotros buscábamos señalar. Lo mismo sucede en los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, los cuales no es por casualidad que Marx los escriba justamente en este momento. Significa que Marx ha llegado definitivamente al convencimiento de que debe analizar profundamente a este hombre concreto, a este proletariado y que es la economía política la clave en donde puede encontrar la base para comprenderlo profundamente.

La Sagrada Familia, que es la obra que le sigue, es la bisagra de transición donde ya se prefiguran las Tesis sobre Feuerbach y la Ideología Alemana; en esta última es donde Marx rompe definitivamente con toda su concepción anterior, y digamos, lo que es de particular importancia para nosotros, con el esquema de la sociedad civil y del Estado como esferas separadas; en esta nueva etapa, la separación sociedad civil-Estado es calificada como burguesa, nacida necesariamente de la también burguesa concepción de la sociedad civil como un conjunto de hombres atomizados.*

No se trata, en este momento de profundizar en cada una de las obras, desentrañando la coherencia interna de su concep-

*"Leban sobre Feuerbach". Ver tesis 3, de C. Marx.

ción, ni tampoco de hacer una crítica que vaya evaluando - sus pasos, así como la lógica interna de éstos; esta es una tarea que aborda cada uno de los capítulos siguientes, por el momento, el problema es tener bien presente esos rasgos principales de la problemática de la concepción de Marx que, con sus variantes, se mantienen en cada uno de los esquemas que hemos reseñado.

Señalar aquellos "rasgos" específicos de la filosofía Alemana, con los que Marx empieza a trabajar, implica reconocer que utiliza una enorme tradición teórica muy específica de la Alemania de aquellos años; lo que nos obliga a remontarnos un poco para explicar porque es, en las condiciones alemanas, en donde se produce este fenómeno, que al influir directamente en Marx, nos plantea dos problemas. El primero: qué influencia tiene por ejemplo, el más grande de los filósofos alemanes Hegel, en el pensamiento del Joven Marx, y el segundo: porque estas condiciones específicas de Alemania, la hace producir tan brillantes teóricos, y como estas condiciones siguen influyendo o determinando el proceso de desarrollo del mismo Marx.

En otras palabras, no sólo es de vital importancia señalar las deudas, conexiones y superaciones que Marx realiza con

la herencia teórico-filosófica con la que se tiene que enfrentar sino también cómo las condiciones específicas alemanas, determinan ineludiblemente, la posición y transformación del propio Marx.

Hasta aquí hemos hecho una brevísima exposición de las diferentes concepciones del joven Marx sobre el Estado y su relación con la sociedad civil, el elemento perseguido es el mostrar que la problemática de la desenajenación, que significa la armonía total del individuo con la colectividad, esta en cada una de sus concepciones, siendo un elementos constante, y a su vez la búsqueda fundamental de Marx.

También dejamos planteado, que el problema de la enajenación no es exclusiva de Marx, su origen se remonta muy atrás en la filosofía Alemana y constituye una de las herencias más fructíferas que Marx obtiene. El punto más importante para nosotros es que encontramos una persistencia de ciertas condiciones históricas, sociales y políticas que marcan no sólo el desarrollo de la filosofía alemana en general sino también de manera bien visible al propio joven Marx. Es por esto que, debido a la influencia que Hegel tiene en Marx, debemos intentar un pequeño esbozo del desarrollo teórico de Hegel. Esto tiene su razón porque veremos como esas condiciones generales de la historia de Alemania caracterizan, sellan e imprimen -

un sesgo muy peculiar al desarrollo del pensamiento teórico alemán, que tratará de demostrarse captando como él mismo - Hegel recorre un camino enormemente parecido al de Marx, - nos fijaremos en el concepto de alienación que también tienen un proceso en Hegel], que es obvio, no lo lleva a las mismas conclusiones, pero que su similitud es un problema que solo puede explicarse debido a las condiciones histórico-políticas que los dos viven.

Por eso es válido intentar un breve análisis del más grande, y el que a la larga, incluye más en el propio Marx, G.F. Hegel.

HEGEL PENSADOR ALEMÁN DE INGLATERRA Y FRANCIA.

¿Cómo y por que se da esta característica tan específica del super desarrollo teórico que caracteriza a Hegel y a la filosofía alemana en general, combinado con un evidente atraso económico político?

Para empezar, recordemos que Inglaterra fue el país pionero del desarrollo del capitalismo, en el sentido de haber profundizado definitivamente el modo de producción capitalista.

*Ver el ameno y brillantísimo prólogo de E. Engels en su obra "Del socialismo utópico al socialismo científico" en donde se muestra la adecuación del desarrollo filosófico y sus causas. Dejamos claro que este prólogo es la prueba evidente de un manejo virtuosísimo, de la ley del desarrollo desigual y combinado de los fundadores del socialismo científico.

Como sabemos, el nacimiento del capitalismo y su natural expansión, requiere transformar todos los lugares del globo terráqueo, lo que explica el por qué Inglaterra se transformó en un factor decisivo para la historia mundial; ella toca la puerta de las naciones, violenta con su presencia el orden de las cosas, dándole una lógica distinta en su vida a países tan distantes como la India.

Su fuerza y poderío resuenan en el mundo entero el cual tiene que vérselas con la nueva "cooperación internacional" que se va desarrollando: Alemania no sólo tiene que enfrentarse con la teorización inglesa (por ejemplo con Adam Smith), sino además, con las mercancías que empiezan a inundar el mundo, derribando las puertas del mercado alemán; la lanzadera de Kay, corre a la misma velocidad que la necesidad de Inglaterra por hacer de su historia, la historia del mundo. La creciente fuerza de la marina inglesa, la eficacia de sus cañones, no pueden ser desligadas de esas hermosas y malditas máquinas que fueron la admiración del mundo, al mismo tiempo que la desgracia del trabajador independiente que se arruina con la competencia de la máquina.

Alemania es consciente de estos problemas y, de la misma -

manera que más tarde Mijailovski* en su atrasada Rusia, lee El Capital de Marx, y tiene presente el desgarramiento del individuo ante la entronización de la máquina y el capital; Hegel piensa en Smith y la división social del trabajo, así como en Napoleón que refuerza su idea sobre la necesidad de poner al día con Occidente a la Alemania fraccionada y débil de aquella época. También el país de los Junkers se ve obligado a pensar en el terrero jacobino y la guillotina y en el significado de un acontecimiento histórico que empezaba, terminando con todo el viejo mundo la revolución francesa. Y es precisamente en la dinámica que esta marcha forzada habría de imprimir a Alemania, para alcanzar a Inglaterra y a Francia en donde encontramos la clave de su hipertrofia teórica.

Tratemos un poco más, como habíamos dicho, al ejemplo más lúcido y trascendental de este proceso: Hegel. En él se condensan de manera majestuosa, todos los problemas antes mencionados. Admira a la revolución francesa, y es de joven, un entusiasta republicano que después queda anonadado ante Napoleón, pasando a teorizar la concepción más revolucionaria de la historia con su dialéctica, al mismo tiempo que

*Un brillante teórico del populismo ruso, ver A. Walsky. - Op. cit.

se comporta conformista, mediocre y reaccionario ante la realidad política alemana. Es en este marco que piensa y teoriza desde un país atrasado, los problemas vitales de las puntas de lanza industrial y político, creando los rasgos fundamentales de la filosofía alemana la enajenación como problema a los que venimos siguiendo la pista y que están presentes en el desarrollo de Marx. Por esta razón, trataremos un poco más este tema que nos dará la visión general del desarrollo de la filosofía alemana y el entron que del joven Marx con su "ambiente".

En otras palabras, vamos a abordar de manera muy general, los rasgos fundamentales del desarrollo de Hegel, para lograr varias cosas:

1. Mostrar cómo la Ley del Desarrollo Desigual y combinado,* es clave fundamental para explicar no sólo el de-

*En este caso concreto, podemos ver con toda claridad, cómo no son países de más alto desarrollo, donde se avanza más teóricamente. La Revolución Francesa, la más alta expresión combativa de la burguesía, ha heredado los avances teóricos del materialismo inglés, y ante la necesidad de destruir el viejo orden, llevó al pueblo francés entero a combatir. La presencia del pueblo en los dos países en cuestión, hace recular la intrepidez burguesa, pasando la estafeta teórica, al polo atrasado, en el curso del desarrollo burgués, Alemania, que desarrolla el pensamiento teórico de manera extraordinaria, más tarde es Rusia, quien retoma la vanguardia teórica del materialismo en manos de León Trotsky y V. I. Lenin, etcétera.

sarrollo histórico, sino inclusive, el desarrollo teórico del pensamiento, en este caso, el de Hegel y Marx.

2. Ver cómo lo que llamamos la hipertrofia alemana, es el resultado de esta articulación internacional de historia y pensamiento, permitiéndonos comprender que los rasgos generales que mostramos en el pequeño esbozo del joven Marx, tienen sus entrañas en estas teorizaciones filosóficas alemanas, que encontramos desde el joven Hegel en su concepto de "positividad", más tarde "alienación".

De esta manera, presentar una rápida visión del desarrollo del pensamiento de Hegel nos posibilita rescatar, con la herramienta de la Ley mencionada, esta articulación que trasciende directamente al joven Marx, permitiéndonos ver en él un continuador negador de este arsenal filosófico.

LA PROBLEMATICA DEL JOVEN HEGEL

En el marco de esta metodología que hemos venido enunciando y aplicando para analizar el curso del desarrollo filosófico alemán, debemos de empezar por preguntarnos qué in-

fluye determinadamente en esta juventud idealista, estudiosa, más aún, erudita, de Alemania, que ve con mucha simpatía los procesos revolucionarios de la Francia de Marat.

Es el reino de la "razón", de la armonía libertaria de una democracia, de la igualdad tan amada por J.J. Rousseau, lo que impacta brutalmente a estos jóvenes que, inmediatamente se vuelven repúblicanos a su manera. La filosofía de la ilustración, ese brazo armado de la burguesía que derriba irrespetuosamente todas las creencias que no visualizaban a la razón y al hombre como el centro, el sujeto, el motor, es también un reto explicativo de la sociedad para estos jóvenes entusiastas del nuevo orden.

Estos jóvenes alemanes se vuelven opositores políticos del orden establecido de la Alemania de los Junkers, e interpretan de diversas maneras las teorías y los acontecimientos que ávidos devoran. Tienen presente el virtual derrumbamiento de una sociedad, y la visible entronización de una democracia. Todo esto es lo que los lleva a conceptualizar como posible y necesarios un cambio en Alemania.

Pero es en la elaboración teórica que este entusiasmo revolucionario suscita en Hegel, donde debemos fijar nuestra atención. Este se retrae en la historia, acercándose a una idealización de la antigua Polis griega en la que, según él, existía una integridad plena, ya que la "conciencia moral y la realidad objetiva" coincidían sin contradicción. El hombre, al ocuparse de los asuntos públicos, no se desarticula de su individualidad, sino que la integra fructíferamente en la vida de la colectividad.

Y es esta idealización de la esclavista sociedad griega la que el joven Hegel quiere y cree que está en víspera de ser recuperada a través de la democracia burguesa que Francia acababa de instaurar. "Su objetivo práctico central - la renovación de la democracia de la Polis, de su libertad y de su grandeza - requiere, según sus concepciones de la época, una fundamentación histórica, una base histórica: esa fundamentación consiste en descubrir e interpretar los movimientos sociales, la decadencia social y política, como consecuencia de la cual el cristianismo se ha convertido en religión dominante. El objetivo de Hegel es eliminar todo ese complejo histórico. Busca las causas de su origen para poder precisar la perspectiva de su hundimiento".^{6/}

^{6/} Luckács, G. "El joven Hegel", p. 42.

Empezamos a ver cómo la traducción alemana de los ideales revolucionarios franceses lleva el sello del atraso político y social alemán. Lo que hay que combatir, nos dice el joven Hegel, es la religión cristiana, que es vislumbrada como una enajenación individualista, egoísta, etcétera. En otras palabras, las ideas que en Francia sirvieron para llevar al cadalso, real y objetivamente, a todo el viejo régimen, son en manos de Hegel, una batalla contra el absolutismo que se realiza fundamentalmente en una lucha en contra de la religión.*

Y esto es perfectamente natural, Hegel es un joven intelectual que observa atentamente su mundo. Vislumbra cambios profundos, que entusiasman a pueblos enteros y que barren virtualmente la opresión que ejercen las clases reaccionarias. Traduce esto a su realidad y encuentra que la legitimidad de su Estado se sustenta sobre la religión y libra su batalla dentro del marco correspondiente. Y lo hace - además, de manera brillante: no sólo la falta de una clase

*Otra muestra que ratifica nuestra afirmación, en Louis Althusser "La revolución teórica de Marx" ver también, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana", de F. Engels.

burguesa revolucionaria lo lleva a teorizar con mucha profundidad los problemas que se plantean en la historia de otros países, sino que por este mismo camino logra tener aspiraciones que, podríamos afirmar, rebasan los supuestos que en Francia son alcanzados bajo el fervor revolucionario; en esta hipertrofia teórica, Hegel rompe con muchos de los límites que en la realidad francesa, inclusive en sus momentos de aliger revolucionaria, sólo se habían vislumbrado.

Hegel toma elementos de Rousseau y de la Revolución Francesa: los ideales de la igualdad inclusive económica como condición de una fraternidad y de la libertad, que son imaginados como una armonía del individuo y la colectividad política en que no existe ningún poder ajeno a la colectividad, ninguna "positividad" (alienación posteriormente) (ningún poder extraño creado por ellos mismos y que termina por controlarlos).

También Hegel recurre a la sociedad griega y romana como modelo democrático por excelencia, pero ésta, según él, había sido disociada por la religión cristiana, como el natural resultado de la generalización de los intereses particulares que corroyeron a la Grecia y a la Roma igualitarias, lanzán

dolas a la decadencia, a la pérdida de una democracia política completa. Nada mejor que dejar expresar al mismo joven Hegel, su concepción de estas democracias:

"Como hombres libres, ellos obedecían a las leyes que se habían dado, obedecían a hombres que ellos mismos habían colocado como superiores, realizaban guerras que ellos mismos habían decidido, sacrificaban su propiedad y sus pasiones, sacrificaban mil vidas por una causa que era la suya; no estudiaban ni profesaban, pero ejercían las máximas de la virtud mediante sus actos, actos que podían considerar completamente suyos; tanto en la vida pública cuanto en la privada y doméstica, cada cual era un hombre libre y vivía según sus propias leyes. La idea de su patria, de su Estado, es lo indivisible y supremo por lo que lucha y trabaja, lo que le mueve; tal era su fin último en el mundo, el fin que en realidad hallaba ya plasmado o que él mismo contribuía a plasmar y amantener".^{2/}

Estas palabras del joven Hegel, contrastan brutalmente con la profunda crítica que realiza de la sociedad que le sigue. Esta última, el feudalismo, es la desarticulación de

^{2/} J.F. Hegel. Citado por Luckács. Op. cit. p. 73-74.

ese todo armónico que supone la integración del individuo y la colectividad, y es, repetimos para Hegel, el particularismo egoísta y propietario el que disuelve esas repúblicas armónicas, trayendo aparejada la necesaria concepción de la religión cristiana que viene a expresar esta nueva realidad.

No sólo, para el joven Hegel, esta nueva realidad del hombre destruye la antigua república, sino que viene a ser la base que permite que las diferencias en la riqueza y poder, se transformen en una situación en que la colectividad pierde el control de sus propias actividades, leyes, creencias, pasando a ser éstas los sujetos activos que se les oponen y los controlan. Empieza a formarse desde ese momento un poder extraño que controla al mismo creador, y que supone la muerte de un conocimiento y actividad práctica que unifican a la colectividad.

"Hegel estudia luego las diversas corrientes espirituales en el marco de la Roma decadente, con objeto de mostrar en esa fase el camino que debía llevar como una necesidad histórica a la aceptación de la religión cristiana. Tras la catástrofe de la libertad romana y griega (nos dice el joven Hegel) cuando el hombre perdió el dominio de sus ideas

sobre los objetos,* se escindió el genio de la humanidad. El espíritu de la muchedumbre corrompida dijo a los objetos: ¡soy vuestro, tomádmelo! Se lanzó a la corriente de los objetos, se dejó arrastrar por ellos y sucumbió en sus cambios...

"Así pues, el punto esencial que, según la concepción de Hegel, había suscitado en Roma y en todo el mundo romano, la necesidad de una nueva religión, necesidad entonces satisfecha por el cristianismo, fue la extinción del carácter público y libre de la vida republicana, la privatización de todas las manifestaciones de la vida humana. En esta atmósfera social surge, según Hegel, el individualismo en el moderno sentido: el individuo que no se preocupa sino de sus estrechas necesidades propias, materiales y en el mejor de los casos espirituales, el individuo que se siente "átomo" aislado de la sociedad; cuya actividad social no es más que la de un pequeño engranaje de una máquina gigantesca, ni puede ser otra cosa, máquina cuya totalidad, cuya finalidad y cuya meta el individuo no puede ni quiere penetrar con la mirada. El moderno individualismo es, pues, según Hegel, -

*Se refiere a objetos que se le oponen, enajenadamente.

al mismo tiempo, un producto de la división social del trabajo. En una tal sociedad surge la necesidad de una religión privada, una religión de la vida privada".^{8/}

Estos brillantísimos párrafos de Lukács sobre Hegel, me parecen suficientes para mostrar con amplitud, la profundidad con que Hegel amaba e idealizaba las repúblicas griegas, y más si vemos cómo la degeneración de lo que él conceptúa como "muchedumbre corrompida" nos muestra el dolor con el que miraba aquel proceso.

Con toda claridad, para el joven Hegel, las antiguas repúblicas tienen una integridad que engarza armónicamente al hombre particular con el hombre político, y es a través de un incontrolable devenir histórico que degeneran en un individualismo propietario, que destruye la sociedad anterior. También, y es un punto muy importante para nosotros, esta nueva realidad de una sociedad atomizada, trae naturalmente aparejada el que los objetos producidos por la colectividad se vuelvan contra la misma sociedad, refiriéndose Hegel no sólo a los productos de su trabajo,* sino también

^{8/} Lukács. Op. cit., p. 86-87.

*Aunque esta apreciación surge en periodos posteriores de Hegel, cuando empieza su estudio de la Economía Política Inglesa

y por añadidura al aparato político, al Estado y las leyes que ahora son algo extraño y ajeno a la voluntad y participación de las mayorías.

Recapitemos un poco sobre lo que aquí hemos expuesto: es la influencia de los ideales libertarios de la revolución francesa los que influyen determinadamente sobre al joven Hegel, su situación concreta, un país atrasado, económica y políticamente, lo sitúan de tal forma que piensa y teoriza esos acontecimientos con el deseo de que en su país hechos se realicen. Pero este deseo en un país sin burguesía pujante lo lleva a la teorización de los acontecimientos, deformando los acontecimientos y desfigurando su naturaleza, exagerando sus aspectos armónicos. Esta teorización filosófica, podríamos decir se desquita de la incapacidad objetiva de su país de dar un paso concreto hacia la libertad democrática burguesa.

Preguntemos ¿qué contradicción se ubicará en el hecho de que el Joven Hegel creyera que esta revolución llevaría a una total armonía, y a recuperar su idealizada Grecia? Cuando en la realidad este fenómeno es precisamente la clave de la entronización de la propiedad privada burguesa, -

sin que el joven Hegel descubriera el verdadero sentido de esta realidad, hasta muy avanzado el proceso de la revolución francesa.

Pero, además ¿de qué nos sirve señalar, por un lado el origen de los ideales del joven Hegel, sus contradicciones - su idealismo (que deforma a la revolución burguesa), para perseguir rasgos generales que hemos descrito de la filosofía alemana y en particular, de este joven filósofo?

Porque precisamente de estos elementos se construye el devenir fundamental de este autor: primero, porque el curso de los acontecimientos de la Francia Revolucionaria, que se va transformando más visiblemente en una sociedad burguesa, destruyen el idealismo del período inicial del joven Hegel. Segundo, porque esta realidad saltará a la vista de Hegel quien, poco a poco y dentro de su marco social específico alemán, irá transformando su explicación, imprimiendo serios cambios sobre aquellos rasgos generales, a los que ya hemos hecho alusión en este capítulo, el problema de la "positividad". Tercero porque el empuje teórico de Hegel dejará de ser una lucha radical, que lo opusiera directamente contra el reaccionario Estado Alemán, iniciándose un período de componendas teóricas, con miras a un ajuste de su idealismo inicial, con la realidad alemana.

Bástenos decir como primer punto, en Hegel la posibilidad de volver a creer en un movimiento del pueblo, que con su participación en los asuntos del Estado imposibiliten la creación de sujetos extraños que pasan a dominarlos como algo no extraño, ajeno, etcétera, deja de ser una de las perspectivas propias del pensamiento de nuestro filósofo.

HEGEL ANTE LOS JUNKERS

De ahora en adelante, el problema se transforma en: adecuar un concepto de "libertad" fundado en esta desilusión, así como en la cruda realidad alemana.

En efecto, el segundo aspecto que no debemos olvidar, es el que Hegel del cual estamos hablando vive en un país política y económicamente atrasado, y cuya preocupación fundamental es cómo lograr una Alemania unida y democrática. ¿Qué camino seguir? ¿Cómo lograr conciliar los conceptos filosóficos del principio?. Estos conceptos tales como la positividad, que como bien lo señala Lukács es el pivote del desarrollo de su pensamiento.

Hemos señalado, como es Francia, el foro de los ideales libertarios de aquella época, y sabemos que la filosofía de la ilustración, fue el ariete teórico político, que expresaba la sagacidad y la necesidad de una clase burguesa que pudo y tuvo que llevar hasta el climax la destrucción de las viejas clases reaccionarias, tanto en el plano real, y económico, como teórico-político. Los filósofos, tenían atrás a una clase pujante capaz de gritar en nombre del Tercer Estado, queremos serlo "todo".

En cambio, Alemania, país que (aún en 1800), vivía el fraccionamiento feudal* con una clase aristocrática poderosa - que poseía además una clase burguesa incipiente, que debido a su atraso no tenía la sagacidad de la anterior; y si le aumentamos que cuando los movimientos democráticos-burgueses y la unidad nacional se ponían en el camino, se veían salpicados de un tinte rojo, el del proletariado que empezaba a cuestionar esa representación "general". Entendemos como esta situación es la que impregna ineludiblemente el desarrollo teórico-filosófico de Hegel. De la misma manera que los filósofos de la ilustración y por excelencia J.J. Rousseau, representan la magnitud revolucionaria de una bur

*Véase el extraordinario análisis de Leo Kofler en su libro "Contribución a la historia de la sociedad burguesa", Amorrortu editores.

guesía intrépida, Hegel se verá teñido de la "cobardía", como mil veces la caracterizó Marx, de la burguesía Alemana.

Para aclararnos más este problema debemos tomar en cuenta - en manos de quién recaerán las tareas de la unificación nacional alemana, de romper las barreras de la atrasada y desunida nación. No es en manos de la burguesía altanera como obligadamente tuvo que ser la burguesía francesa, sino - de la clase más atrasada de Europa, como nos dice el propio Marx: es en manos de la monarquía prusiana y sus protegidos, los viejos terratenientes revolucionarios, los junkers. Esta realidad nos da una idea, tanto de las peripecias a que la burguesía se vió obligada para legitimar su existencia, como del proyecto político que espera al joven Hegel.

Evidentemente, la realidad social Alemana actúa en este pensador de los acontecimientos mundiales, pero precisamente - lo que nos permite captar la especificidad de su transformación teórica, es que, como filósofo penetrante, no deja de vislumbrar y de tratar de entender su propia realidad: voltear la cabeza con la mirada llena de Revolución Francesa, y ubicarse en una realidad, este es uno de los virajes más difíciles de Hegel, que le lleva a apaciguar su "idealismo" entendiendo las fuerzas motoras de su país.

A este viraje, que notablemente caracterizó los periodos filosóficos de Hegel, le consideramos como un proceso de aprendizaje de la realidad menos idealista, que incluye el estudio de la economía política,* y una ubicación sociopolítica de Alemania.

El sinnúmero de conocimientos que Hegel adquiere en esta fase de su desarrollo, constituye el material con que reinicia su reelaboración explicativa de lo que es la sociedad, la historia, el hombre y su enajenación.

Lukács maneja este complejo viraje de Hegel, como un rasgo peculiar de todo pensamiento filosófico que surge en un país atrasado; Hegel se ve obligado a teorizar las ideas de los países adelantados, ya sea política o económicamente. Y es justamente esta extracción teórica, pensadora de los

*G. Lukács nos dice en relación a este problema "Pero ¿se limita a Hegel este planteamiento problemático? ¿Es Hegel el único pensador importante en cuya obra la economía desempeña un papel importante? Todo conocedor de la filosofía inglesa dará inmediatamente respuesta negativa a esas preguntas, pues conocerá las relaciones existentes entre Hobbes y Petty, sabrá que Locke, Berkeley y Hume han sido economistas además de filósofos, que Adam Smith ha sido filósofo además de economista, que las concepciones sociales de Mandeville son inseparables de sus ideas económicas, et cetera". Op. cit., p. 33.

problemas de otros países, la causa fundamental de su carácter especulativo-idealista.

"Engels ha mostrado hermosa y convicentemente en una carta cómo la hegemonía filosófica ha pasado sucesivamente de Inglaterra a Francia y de Francia a Alemania, y que tampoco en el terreno de la filosofía es siempre el país más desarrollado económica y socialmente el que desempeña el papel rector; tampoco en los diversos países, tomados separadamente, coincide el punto culminante del desarrollo económico con el de la filosofía; en este terreno, concluye, rige, pues, la ley del desarrollo no uniforme. Los rasgos fecundos y geniales de la filosofía clásica alemana están emparentados del modo más íntimo con su reproducción mental de los grandes acontecimientos históricos del periodo. Análogamente, los aspectos negativos del método idealista en general y de su elaboración concreta en cada caso particular son en determinados puntos preciso reflejo de las circunstancias de la atrasada Alemania. De esta complicadísima acción recíproca hay que recoger la conexión dialéctica viva en el desarrollo de la filosofía clásica alemana".^{9/}

^{9/}G. Lukács. Op. cit., p. 29.

Cuáles son los resultados generales que obtenemos de este desarrollo, de este descenso, llamémosle así, hacia el análisis del hombre concreto que Hegel realiza: básicamente el encuentro de aquél hombre disociado de sus medios de subsistencia, que ahora se enfrenta a una división del trabajo más compleja y a una relación con su trabajo y su producto, que ahora escapa de su dominio. Un trabajo concreto alienado que contrasta con aquel trabajo en que el individuo se compenetraba con sus capacidades psicofísicas en la elaboración de su trabajo, llevando éste último la expresión de su personalidad, de su dominio y de su finalidad.* Hegel constante que ahora media un salario como relación con la colectividad, forma que lleva implícita la irresponsabilidad y la enajenación sobre el producto de trabajo.**

*Evidentemente que es una idealización del trabajo artesanal y de las etapas que preceden a la sociedad burguesa.

**En otras palabras, la problemática que ha golpeado a multitud de teóricos de muy diversas épocas y de manera muy distinta, es esta desarticulación del trabajo con el producto de su acción. Por ejemplo, Federico Engels nos demuestra como en Fourier y Owen, este problema es el centro que trataron de resolver a través de sus utopías. Fourier lo resuelve en un retroceso de la división social del trabajo que disolvería a través de una comunidad atrasada en la que cada quien puede elaborar un trabajo que recobre la integridad del hombre colectivo. Owen, no teme a la división social del trabajo, considera en sus utópicas sociedades, un aparato industrial al servicio de la comunidad. La trascendencia de este problema, la división social del trabajo y de la enajenación, es simple y llanamente el motor de una infinita trama de problemas que Lukács ubica como el tópico central de la rearticulación de muchos pensadores, entre ellos Hegel. No dejemos de señalar que es también el corazón de la problemática del gran teórico populista Mijailovski, que ahora desde Rusia lee la acumulación originaria de C. Marx y trata de resolver el problema no pasado por el capitalismo.

En nuestro estudio de la economía política inglesa, Hegel, el problema de la pérdida del producto del trabajo trasciende según Luckacs de la siguiente manera "Con esto nos encontramos en el centro del tejido de las relaciones recíprocas entre categorías económicas y categorías filosóficas: las categorías dialécticas de las ciencias sociales aparecen como imágenes mentales reflejas de aquella dialéctica que se desarrolla objetivamente, independientemente del saber y de la voluntad de los hombres en su vida, y cuya objetividad hace de la realidad social una "segunda naturaleza...

"Nuestro estudio (dice Luckács) investiga las relaciones recíprocas entre el desarrollo de las concepciones económicas de Hegel y su dialéctica puramente filosófica, y creemos que con ayuda del nuevo punto de vista metodológico indicado nos ha sido posible descubrir científicamente conexiones hasta hoy desconocidas o contempladas incorrectamente". ^{11/}

Aquí, aunque hemos abusado del trabajo de Lukács es imprescindible recordar la interpretación que este autor da a es

^{11/} G. Luckács. Op. cit., p. 33.

te encuentro, descenso en nuestros términos, de Hegel con la economía política: nada menos que a la creación de la dialéctica en Hegel, que como método fundamental se entroniza en su pensamiento. La dialéctica es el fruto de la problemática de la enajenación, concebida esta como motor que impulsa el desarrollo y la profundidad del pensamiento de Hegel.

La relación tan directa que ubica Lukács entre la teorización filosófica y el conocimiento de la problemática del proceso de trabajo, tiene además varios elementos que son la temática principal de toda la obra de Lukács sobre Hegel.

Así, entre estos elementos, encontramos que Hegel metamorfosea todo su conocimiento. Abandona su idealismo esperando en una integración colectiva y democrática del hombre, rompiendo así con la alienación, y vira hacia una concepción histórico-dialéctica de los procesos, estructurados de manera idealista.

Pero este viraje contiene más problemas puestos que Hegel tiene la obligación teórica de resolver el problema de la libertad, que juega un papel dentro de su nueva concepción. Es la inmanencia racionalizadora que brota de la idea, en-

carnada en el Estado, que transforma a este último en el motor, que al simple contacto, hace del hombre, mezquino y particularista de la sociedad civil, un ser lleno del pensamiento universal, "general" del Estado. Todo se ha transfigurado en Hegel, al principio, la Revolución Francesa, había aparecido con toda su inspiración roussoniana de armonía, a través del ejercicio libre y voluntario del pueblo, y pese a las fisuras teóricas de Rousseau,* parecía ser en su conjunto un modelo netamente sólido de la participación masiva del pueblo; ahora no sólo la realidad thermideriana de Francia ayuda a Hegel a desilusionarse, sino que su propia Alemania, con su ambiente político le obliga a girar 180° en su concepción, recayendo de ahora en adelante toda posibilidad de armonía libertaria a través de la inmanencia del Estado.**

Pero trataremos de resumir lo dicho hasta aquí. Hemos tomado una idea central que G. Lukács descubre como la piedra

*Por ejemplo su teoría del legislador, especie de superhombre, antecesor del jacobino "incorruptible".

**A la dualidad entre ciudadano y hombre particular-egoísta de la sociedad civil, Jean Hyppolite nos comenta que Hegel logra la armonía a través del Estado "en resumen, podemos decir que el Estado Moderno según Hegel, contrariamente a la polis antigua, es bastante potente ((para dejar el principio de la subjetividad cumplirse hasta el extremo de la particularidad personal autónoma, y al mismo tiempo de traerla, regresaría a la unidad sustancial y así mantener esta unidad en el principio él mismo))). El párrafo de Hegel es de su filosofía del derecho, la obra de Hyppolite es "La Conception Hégélienne de l'Etat et sa critique par Karl Marx", 1947. La traducción es nuestra.

filosofal que permite desentrañar la clave de todo gran pensador: la economía es el campo en el que las miradas atentas de muchos filósofos, politólogos, etcétera, encuentran una bastísima problemática que sustenta fuentes inagotables de explicatividad de la sociedad humana. No en balde el propio C. Marx cita en "El Capital" los conocimientos que Aristóteles tenía sobre la economía de su tiempo.

La falta de tranquilidad ante la individuación de la sociedad y la necesaria interdependencia de todos para la subsistencia, es el motor teórico de muchos pensadores. Al revisar G.F. Hegel la economía política inglesa, se enfrenta a la apariencia que vela la explotación de la fuerza de trabajo, pero su momento histórico, así como su desilusión de la democracia, le hacen retroceder y replantearse la problemática de la libertad de manera totalmente inversa, que si hubiera encontrado otra perspectiva histórica ante sí.

Precisamente, en lugar de encontrar una perspectiva como C. Marx, que también revisa la Economía Política Inglesa; y que con la praxis del proletariado puede desgarrar el velo ideológico que engarza el proceso productivo, llevándolo inclusive a romper de una vez para siempre, con toda necesidad de una ideología que encubra la explotación, Hegel

en cambio se recarga en el Estado, encarnación de la "razón" que desenajena y provee la "libertad" a través de su actividad "universalista". Aquí vemos con claridad que el recorrido de Hegel y Marx es similar, los 2 empiezan como entusiastas libertarios, pero en su camino hacia la madurez, Hegel se vuelve reaccionario, Marx en cambio al realizar también este descenso, llega a la teoría de "la revolución permanente", como solución mencionada en La Cuestión Judía, y a la emancipación "total".

Veamos por ejemplo uno de los aspectos básicos de ese individualismo, esa entronización del individuo "aislado" "autónomo" e independiente que la Economía Política Inglesa enarbolaba, "...en casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia y no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, en el sentido de cualquier clase de oferta, y así ob-

tenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. Sólo el mendigo depende principalmente de la benevolencia de sus conciudadanos;..."*.

En cambio, ni Hegel, ni posteriormente Federico List, pueden desde su Alemania, pensar lo mismo. El primero se desilusiona al ver prostituida su Francia revolucionaria que cae bajo la rapiña especulativa del directorio; el segundo, sin tanto meditar sobre el desgarramiento del individuo en las metalizadas relaciones capitalistas, teoriza cómo destruir la mitología cosmopolita y libre cambista de Adam Smith, para crear un proyecto que solucione el atraso económico alemán. Pero dejemos hablar a Federico List, que nos sirve precisamente para comprobar que G.F. Hegel, no es el único en teorizar las bondades del Estado:

*A. Smith. La riqueza de las naciones, Buenos Aires, FCE. p. 12, Capítulo II, del principio que motiva la división del trabajo. El subrayado es nuestro.

"Aunque es el individuo quien mejor conoce y percibe su propio interés, cuando posee libertad de acción no siempre propulsa los intereses de la sociedad. Preguntemos a los jueces y sabremos cómo a veces envían ciertos individuos a la cárcel por un exceso de capacidad inventiva, por una excesiva actividad "industrial". Ladrones, rateros, contrabandistas y falsarios conocen perfectamente las condiciones locales y personales, y aplican la más estrecha atención a su negocio; pero de ello no se deduce en modo alguno que donde mejor esté la sociedad sea allí donde individuos de esa ralea encuentran menos trabas para el ejercicio de su "industria" privada.* El procurador público se encuentra en mil ocasiones obligado a restringir la economía privada. Prohíbe al armador tomar esclavos a bordo en la costa occidental de Africa, y transportarlos a América: establece normas para la construcción de vapores y dicta ordenanzas para la navegación marítima a fin de que los pasajeros y tripulantes no sean sacrificados a la codicia y arbitrariedad de los capitanes...**

"Por la misma razón el poder público no sólo está autorizado sino obligado a limitar y regular, en beneficio de la

* Federico List. Economía nacional, México, FCE, p. 176.

** Léase "libertad individual".

nación, un tráfico cualquiera, aunque sustancialmente sea inocuo. Al establecer prohibiciones y aranceles protectores no indica a los individuos en qué forma deben emplear sus energías y capitales productivos, tal como pretende sofisticadamente la escuela: No dice a éste: debes invertir primero tu capital en la construcción de un barco, o en la instalación de una manufactura; o a aquél: tú debes ser capitán de marina, o ingeniero civil, sino que deja al arbitrio de cada individuo determinar cómo y cuándo colocará sus capitales, o qué profesión será la más conveniente. Se limita a decir lo siguiente: es ventajoso para nuestra nación que fabriquemos tales o cuales artículos manufacturados; ahora bien, como nunca podremos lograr esa ventaja por la libre concurrencia con el extranjero, la hemos limitado en la justa medida para dar las adecuadas garantías a quienes dedican sus capitales a esta nueva rama industrial, y a quienes consagran a la misma sus energías corporales y espirituales; garantías para que no pierdan sus capitales ni fracasen en su profesión vital, y para estimular a los extranjeros a que nos favorezcan con sus energías productivas. De este modo la nación no limita la industria privada; por el contrario, procura a las energías personales, a las fuerzas naturales y al capital de la nación un campo

de actividad mayor y más amplio. Para ello no realiza lo que los individuos sabían mejor y podían hacer mejor que ella misma; por el contrario, hace algo que los individuos no podrían hacer por sí mismos, aunque quisieran".^{14/}

Esta clarísimo, sólo el Estado coercitivo puede garantizar el buen desarrollo de la individualidad, y estas mismas ideas son las que usará Hegel para privilegiar la esfera política como la fundante (sujeto) y la sociedad civil como el predicado (objeto).

En otras palabras, Hegel deja de ser aquel idealista revolucionario que impugna al régimen en el que vive, a través de los ideales revolucionarios aprendidos de la gran revolución de 1789, y se transforma, poco a poco, en un conocedor de Alemania en donde faltaba todo elemento capaz de impulsar hacia las libertades republicanas, como los franceses lo habían hecho. En Alemania, la situación era completamente diferente, se trata de un país disociado por dife-

^{14/} Federico List. Op. cit., p. 177. (El subrayado es nuestro).

rentes principados, que mantienen barreras arancelarias, - un fuerte dominio feudal sobre la fuerza de trabajo aún no disociada de sus medios de subsistencia; existiendo además una monarquía que lo único que sabrá proponer para estar al día de sus belicosos vecinos, es un servicio militar obligatorio, y un buen sistema presupuestal para impulsar el ejército prusiano.*

Resumiendo, el efecto de la situación mundial y la realidad política social alemana, nos permiten captar el descenso que Hegel realizó desde ese primer momento (el idealismo revolucionario) en el que encontramos una crítica feroz al cristianismo, (fenómeno denominado positividad), que la sociedad debe destruir y el segundo, en el que Hegel profundiza su estudio de las ciencias, entre ellas de la economía política, y como resultante de una desilusión de los acontecimientos de la primer gran democracia burguesa, la francesa, transforma su pensamiento de un radicalismo ético (primera etapa), a una concepción totalmente diferente.

*F. Engels. "El papel de la violencia en la historia", y Leo Kofler. "Contribución a la historia de la sociedad burguesa". Anorrotu Editores, ver p. 205.

La historia, es en el Hegel de ahora, una secuencia ininterrumpida, que se desarrolla a través de contradicciones - que resuelven dialécticamente, pero es básicamente en su camino hacia la libertad, que la lucha de las ideas mueven la historia.

Su posición teórica tiene también lo que F. Engels denomina su "sistema", que contradice su método, la "dialéctica". Su sistema es la culminación de la historia, en el Estado Prusiano, como razón universal, en donde Hegel quiere que el proceso deje de avanzar y aquí, según Engels* se encuentra el lado reaccionario de este filósofo, su aceptación de las condiciones atrasadas de Alemania y su "mistificación", que nosotros comprendemos como el resultado de una desilusión, adecuación del movimiento europeo, al estatis-
mo reaccionario alemán.

Como contrapartida la dialéctica de Hegel, esa venganza - del espíritu sobre la realidad de las clases de Alemania, tiene precisamente la grandeza de ser el producto más el-

*F. Engels. "Ludwig Feurbach y el fin de la filosofía alemana".

borado del pensamiento de su tiempo, y esto es precisamente por ser el producto del eslabón más débil del entonces desarrollo de la burguesía mundial, particularizando en Alemania.

Podríamos expresarlo de esta manera, si el Hegel un entusiasta revolucionario de la libertad, de la revolución, que se encontró con los pesados yelmos de las armaduras de sus junkers, no teniendo más posibilidad de articular el movimiento de la historia sino a través de su filosofía. Comprendemos como los acontecimientos de Francia e Inglaterra, son traducidos en una teorización pulcrísima del desarrollo idealistamente explicado y construido desde el mismo ángulo.

Esta venganza del espíritu (me refiero obviamente al pensamiento dialéctico de Hegel) sobre la materia* se capta con mayor amplitud, si recordamos, que ningún pensador de aquella época había podido articular de manera satisfactoria el desarrollo de la conciencia, del espíritu en el proceso del desarrollo histórico.

Por un lado la historia se movía, en las concepciones ante-

*Recordemos que Marx dice que la materia se venga del espíritu. En Hegel.

riores, por ejemplo en la filosofía de la ilustración, debido a sus propias causas, sus leyes naturales, y la consciencia, la moral, las ideas políticas, quedaban relegadas a un ahistoricismo, que daba cabida a las aberraciones más eticistas sobre supuestas características inherentes a la naturaleza humana, ya sea caracterizada como monstruosa o profundamente morales.

Hegel en cambio es el primero en articular la conciencia como un proceso histórico en permanente cambio, atendido a leyes específicas que sólo como totalidad sociopolítica era comprensible. Este avance, sobre toda la filosofía de la ilustración y el materialismo mecanicista es lo que le da un lugar privilegiado dentro de los monumentos del pensamiento mundial, y de la filosofía idealista.

Articula por ejemplo, el que cada individuo de la sociedad en la búsqueda de su propia necesidad, consciente de sus actos y en libertad de realizarlos, confluya en una interacción que como proceso social crea una dinámica que se le escapa a los individuos en su conjunto, dando nacimiento a leyes del proceso que se les imponen por encima de sus expectativas.

"Pero de este modo la naturaleza humana con sus múltiples pasiones, fuente directa de la actividad humana, se vuelve también social, y aparece entonces como la naturaleza social del hombre, a saber, como una particularidad humana que tiene su origen en la sociedad. De esto se deduce que la transformación de la sociedad trae consigo la modificación de la naturaleza humana. Asistimos así a un destronamiento de la concepción metafísica de una supuesta naturaleza metafísica humana eterna.

"La contingencia en Hegel es una categoría objetiva que procede de la realidad objetiva. Los acontecimientos superficiales de la historia son contingentes. Lo contrario de la contingencia es la necesidad, categoría de las conexiones internas, de las relaciones esenciales. Pero las contradicciones entre lo contingente y lo necesario forman una unidad, se penetran mutuamente al igual que las esferas a las que pertenecen: las contradicciones entre la existencia y la esencia. El acontecimiento contingente es necesario, ya que no es otra cosa que la forma bajo la cual se manifiesta el proceso necesario. La necesidad se determina, por tanto, como azar, ya que el proceso necesario se realiza a través de acontecimientos contingentes.

La tarea de la ciencia consiste precisamente en descubrir la necesidad que se oculta tras la apariencia del azar, o sea, estriba en reducir al proceso ineluctable la sucesión de acontecimientos contingentes...

"El papel histórico de los personajes eminentes, de los "héroes" es, en verdad, contingente, pero en ese azar Hegel ve una necesidad que se puede deducir de una ley. A lo largo de la historia se presentan posibilidades que actúan contra la base de un régimen social dado y en el sentido de la creación de una nueva sociedad. Estas posibilidades deben realizarse necesariamente, pero según Hegel sólo porque depende del trabajo común de la sociedad, "un inmenso sistema de estado colectivo y de interdependencia... sistema que en su movimiento se agita ciegamente y con una fuerza elemental y que, como un animal salvaje, necesita ser constantemente controlado y dominado". El control cae bajo la competencia del Estado, pero el sistema mismo, con sus leyes que actúan ciegamente, con una fuerza elemental, y funcionando inexorablemente como las leyes del sistema solar, se apoderan del hombre y lo domina. Al mismo tiempo estas leyes...

Proviene de acciones individuales conscientes y no son sino los productos de su interacción. La sociedad atomizada se presenta pues, como lo opuesto a sí misma, es decir, como una sociedad socializada en la que las voluntades, átomos aparentemente independientes, son juguetes de las fuerzas ciegas de la sociedad".^{15/}

En Hegel el Estado puede articular estos actos para darle al curso del proceso y sus leyes, un resultado armónico - que vuelva conscientes o universales los actos particulares con el desarrollo colectivo.

"Alrededor de 1800 la perspectiva histórica se vuelve oscura para Hegel. El gran sueño helénico se ha alejado, después del Terror, como un espejismo: ya no le parece posible que la totalidad social esté directamente presente y actúe en cada individuo, como lo estuvo, según él cree, en el ciudadano libre de la ciudad antigua. La totalidad suprime la particularidad como fue a sus ojos el caso del Terror, o bien la red de los intereses privados se intercala

^{15/} Erik Molnar. Materialismo histórico; fuentes ideológicas, Ediciones de Cultura Popular, S. A., 1971, p. 103 y 106.

entre el individuo y el Estado dando a la "sociedad civil", al entrelazamiento del apetito y de la codicia económica - enfrentados, la dominación real sobre los individuos y sobre el Estado, como lo testimonian las corrupciones de los negociantes del Directorio...

"El consulado y el régimen napoleónico constituyeron, para Hegel, la solución de este problema; el Estado tomaba en sus manos los grandes intereses económicos e imponía un orden al caos de las concurrencias. Hegel pierde confianza en el ideal revolucionario".^{16/}

Lo importante para nosotros, es tener bien presente el gran debate que se realiza en los años posteriores a la muerte de Hegel, ya que este gira, precisamente sobre este gozne: o tratan de afianzar el lado conservador, el sistema de la filosofía de Hegel, o luchar decididamente por recuperar su dialéctica.

Por supuesto, es sólo Marx, quien rápidamente se percató de la mediocridad de la burguesía alemana, quien recoge la

^{16/} "El problema Hegeliano", Roger Garaudy, Buenos Aires, - Ediciones Calden, p. 18 y 19.

estafeta filosófica, y recupera la dialéctica de una manera revolucionaria, como forma analítica al servicio del proletariado (pero no en su juventud).

En Marx, la herencia filosófica del revolucionario Rousseau, y de los brillantes problemas de Hegel, la alienación, son resueltos, no ya a través de un Estado, que emane desalienación y libertad, sino de la asociación revolucionaria y anti-fetichista del proletariado. Y esto último implica necesariamente tener presente, que este camino similar de Hegel y Marx, del idealismo a un conocimiento y concepción no utópicos, tiene como elemento fundante que Hegel se encuentra con la economía, se vuelve realista sin tener ninguna clase que le permita enfocar su concepción de otra manera que no sea idealista, Marx en cambio a través de su búsqueda de objetividad se encuentra con una clase que empieza a tomar su fisionomía revolucionaria, es esta la gran diferencia que determina que procesos nacidos del atraso político económico alemán, tengan resultados tan diferentes: Uno, enaltecedor, legitimizador del Estado por excelencia, su vida se resume en una lucha contra todo Estado, y como búsqueda fundamental una sociedad sin Estado, sin ley de ninguna especie.

CAPITULO I I

LA PRIMERA CONCEPCION DEL ESTADO EN
C. MARX ¿HEGELIANO Y ROUSONIANO A -
LA VEZ?

Es precisamente aquí en donde tenemos que empezar el análisis directo de Marx, ya que sólo inmerso dentro de este marco socio-histórico, nos es posible desentrañar sus concepciones, sus fisuras y los saltos cualitativos que de ellas se desprenden.

Por otro lado, el análisis de las ideas del Estado que Marx tiene resulta naturalmente de las primeras obras de Marx ya que el Estado es un factor determinante en su explicación de la sociedad como un todo, sociedad y Estado.

Una cosa debemos aclarar, hemos hecho la promesa de realizar un análisis de las concepciones del estado del joven Marx, y como ustedes podrán constar iremos tomando simplemente las obras del joven Marx respetando inclusive su cronología. Esto se debe ha que desde el principio la temática de la desalienación, de la libertad absoluta o total, está íntimamente ligada a un constante debatir la situación del hombre en la sociedad y la relación de este

con el Estado. En Marx encontramos una íntima articulación, que a diferencia de Feurbach, todos los temas que aborda son la política y el estado. La aclaración es pertinente y significa concretamente esto: no es posible discutir la problemática Marx, ni joven ni maduro, sin tomar en cuenta esta articulación, siempre presente de sociedad y Estado.

Concretamente, estudiar las obras de juventud es analizar las concepciones que Marx tiene del Estado.

Hemos afirmado que para poder acercarnos a una comprensión de su concepción del Estado, es indispensable fijar nuestra atención en lo que Marx creó son las relaciones de los hombres de la sociedad civil: Esta es vislumbrada como un sinnúmero de intereses particulares en pugna que no son capaces de dotar a la sociedad de armonía.

La caracterización de la mezquindad en este particularismo existe en Marx desde su artículo sobre el robo de la leña, publicado en octubre-noviembre de 1842 en la Rheinsche Zeitung. Este elemento debe valorarse en varios aspectos: pri

mero representa en su caracterización una de las diferencias centrales con la armonía mistificada que Hegel había logrado en su madurez, que hacía coincidir este particularismo con los intereses universales del Estado, precisamente funcionalizando estos intereses con el Estado. Vemos, que Marx se sitúa ya en un terreno que lo obliga a proseguir en el camino de impugnar y averiguar ¿qué son estos intereses particulares? y ¿qué función o relación tiene el Estado con ellos? Además como señalamos arriba, representa una fisura de la explicación hegeliana acerca de la relación del Estado y de la sociedad civil, lo cual pone en entredicho la situación actual del Estado en la Alemania de aquellos tiempos.²¹

²¹ "Marx se aparta ya de Hegel. En primer lugar, evidentemente como la mayoría de los hegelianos de izquierda, rechaza la identificación del Estado prusiano existente con el "Estado racional acabado", y tiende hacia una posición decididamente democrática. Pero también, y me parece ser muy importante esto, encontramos en dichos artículos una crítica virulenta y radical que buscaríamos en vano en Hegel: condenación de los intereses particulares y de los propietarios privados (egoístas, cobardes, estúpidos, etcétera), pesimismo en lo que respecta a la posibilidad de llevarlos a armonizar con el interés general del Estado".

La evaluación de este elemento es de suma importancia porque Marx acepta la concepción de que el Estado Político es el único capaz de transformar esta sociedad en un todo armónico. Su diferencia con este esquema hegeliano de madurez es que no acepta al Estado Prusiano como la encarnación de tal razón universal, encontrando en la realidad, la existencia de este particularismo como elemento discordante que lo lleva a inferir la inexistencia de una democracia, en que cada uno de los elementos integrantes de la sociedad jueguen un papel armónico en todas sus relaciones.*

*/ Como vimos en el capítulo anterior Luckacs explica que el joven Hegel la armonía democrática llevaba implícita la igualación económica; ya que de otra manera la democracia se desvirtuaría. Marx recupera este factor de su conocimiento Rousseau, pero lo detecta como un elemento irreal en su momento. Si el mismo Hegel había hablado en su juventud de una realidad igualitaria, natural es que a Marx le salte a la vista una realidad diferente al arreglo póstumo de Hegel, y de que enarbole la no realidad de la armonía tan querida por Hegel. "En los Estados de la Edad Moderna -escribe Hegel- la seguridad de la propiedad es el eje en torno al cual gira toda la legislación, el hecho al que se refieren casi todos los derechos de los ciudadanos. En varias repúblicas libres de la Antigüedad, el riguroso derecho de propiedad, esa preocupación de todas nuestras autoridades, ese orgullo de nuestros estados, ha sido sancionado ya por la constitución del Estado. En la constitución lacedemonia, la seguridad de la propiedad y de la industria es un punto que apenas se toma en consideración, un punto, podría casi decirse, que ha sido olvidado. En Atenas se sustraía a los ciudadanos ricos habitualmente una parte de sus riquezas. Para ello se utilizaba un pretexto sumamente

Matizando un poco más estas ideas, tenemos que Marx, desde sus inicios se encuentra definitivamente en el palenque de los que trataban de transformar su sociedad en un todo democrático, que exigía del Estado postulados universales de democráticos, negando tal cualidad al Estado Prusiano. Cla-

honroso; se cargaba a la persona a la que se quería aligerar de sus riquezas un cargo público que exigiera gastos enormes de su titular. El que en las tribus en que estaban divididos los ciudadanos era nombrado para uno de esos cargos podía buscar entre los conciudadanos de su tribu uno que fuera más rico que él. Cuando creía haberlo hallado y éste afirmaba ser más pobre, el nombrado podía proponer aquel intercambio de propiedades al que el contrincante no tenía derecho a negarse. La desproporcionada riqueza de algunos ciudadanos es sumamente peligrosa incluso para la constitución más libre, y es capaz de destruir la libertad misma; así nos lo muestra la historia con el ejemplo de Pericles de Atenas, de los patricios romanos, cuya decadencia intentaron detener en vano las propuestas sobre la legislación agraria debidas a la amenazadora influencia de los Gracos y otros; el ejemplo de los Médicis en Florencia... Valdría la pena investigar cuánto del rígido derecho de propiedad debería sacrificarse a una forma de república duradera. Tal vez se ha cometido una injusticia con el sistema de sanculattismo en Francia al buscar exclusivamente en el latrocinio la fuente de la mayor igualdad de la propiedad a la que aspiraba".

"Estas manifestaciones del joven Hegel no necesitarían comentario alguno, ya por el hecho de que los textos del periodo de Berna que aduciremos más adelante las iluminan en muchos aspectos. Pero hemos preferido empezar con ese fragmento porque en él aparece con más claridad que en la mayoría de los apuntes de Berna la relación entre la igualdad de riquezas en la Antigüedad y en la Revolución Francesa, el problema de la igualdad de las fortunas como fundamento de la libertad republicana". Lukács. "El Joven Hegel y los Problemas de la Sociedad Capitalista". Editorial Grijalbo, p. 21.

ro está, su fuerte influencia hegeliana, no le permite llegar más que a concebir la transformación del Estado en un Estado democrático, a partir de la lucha de las ideas, que someterían críticamente al estado existente, que Marx caracterizaba de despótico; la necesaria transformación en un Estado universal, se ubicaba dentro del plano del desarrollo del Estado mismo, que al verse sitiado por la razón y la crítica, se desenvolvería en un estado capaz de transformar esa realidad egoísta de la base, que Marx no mistificaba, a la manera del Hegel maduro.

Su posición le coloca ineludiblemente en un camino progresista que desata sus inquietudes filosófico-políticas. Su apreciación de los intereses particulares lo sitúan al igual que el joven Hegel, en una irreductible crítica al individualismo burgués, que explicaba como un egoísmo anti colectivo que disocia al hombre de su género.

Se infiere que Marx nunca fue un hegeliano situado en el plano de la interpretación reaccionaria de este filósofo, ya que las cualidades descritas de su pensamiento, lo colocan en una crisis que lo lleva a romper con las posiciones opuestas de los exégetas conservadores de Hegel; vemos que si bien acepta del modelo de Hegel sobre la definición del

Estado como organismo racional y activo,* concibe la realidad como diferente, como contradictoria, esforzándose a través de sus publicaciones, en lograr del Estado una transformación hacia los postulados democráticos para transformar toda la sociedad, liberándola de todos los elementos que motivan la enajenación, así es como debemos interpretar su labor periodística de entonces.

* / "Ahora bien, la verdad es completamente diferente: para Marx, insistir en el carácter espiritual del Estado no es ni un acto de pasapasa, ni una trampa para engañar a la censura y todavía menos una "negación" socarrona del Estado sino, por el contrario, la afirmación de la superioridad del "espíritu del Estado" sobre los "intereses materiales". egoístas, e inclusive, de manera general, - del "espíritu" sobre la "materia", vemos de tal manera, en la mayoría de sus artículos de la Rheinische Zeitung, fórmulas que oponen las "luchas espirituales" a las luchas materiales", "groseras y concretas"; la más característica es aquella en la cual critica al "materialismo depravado" que peca contra "el espíritu de los pueblos y de la humanidad", porque se niega a "dar a cada cuestión material una solución política, es decir, una solución - conforme a la razón y a la moralidad del Estado. "De tal manera, vemos cómo se va trazando un esquema político-filosófico que supone dos esferas fundamentales - (y, sin duda, la segunda es la "verdad" de la primera): de una parte, materia-pasividad-sociedad-civil-interés - privado-burgués; - y de la otra Espíritu-actividad-Estado-interés general-ciudadanos. La inspiración de ese esquema es esencialmente hegeliana, y sin esta observación fundamental queda uno condenado a no ver efectivamente - más que actos de pasapasa; "Michel Lowy. Op. cit., p. - 42, 43 y 44.

La explicación del mundo que posee Marx, requiere aclarar que la temática libertaria de la cual es partícipe, está absolutamente impregnada de los temas centrales de la Filosofía Alemana, entre los que está presente, como en Hegel, el problema de la libertad; sí, aunque el esquema del Estado activo nos parezca en realidad totalmente opuesto, en este mundo de la filosofía, la libertad era adquirida por los entes particulares al hacer contacto con el Estado; el universalismo y la libertad, provienen del contacto con este organismo que, por estar fuera (así lo pensaban) de los intereses particulares, transformaba a éstos al espíritu colectivo al adquirir la sabiduría encarnada en el Estado.*

*"En este tipo de sociedades (atomizadas), no sólo la economía sino también el conjunto de la vida de la sociedad se rige por leyes que actúan con una fuerza elemental. Sin embargo, Hegel dió a esta concepción de la ley histórica una base idealista. En el proceso histórico inevitable los hombres son los instrumentos ciegos "de algo superior y más vasto, que ellos ignoran y a lo que ellos obedecen inconscientemente". Este algo "superior y más vasto" es el espíritu absoluto, es decir, la providencia divina, que les hace tomar sus fines universales por sus propios fines.

De hecho, en las sociedades atomizadas la inevitabilidad histórica aparece como si realizara los fines de una potencia objetiva y suprahumana. Hegel acepta esta apariencia y, naturalmente, la fuerza que traza los fines - la saca del mismo mundo místico que se ha forjado. De este modo, "la historia trabajaba inconscientemente, pero necesariamente, en dirección de cierto fin ideal". Erik - Molnar. "Materialismo histórico; Fuentes ideológicas", Editorial: Ediciones de Cultura Popular, S. A. pp. 105 y 106.

Así es, bien sabemos que Hegel es el prodigioso hijo alemán de la Revolución Francesa, el dramatismo de estos acontecimientos marcan a Hegel para toda su vida, pero precisamente la atrasada Alemania le hace interpretar de una manera muy especial lo que aquellos acontecimientos podían ofrecer; Hegel se queda al final con una concepción que deduce de la idea absoluta, encarnación teológica, los movimientos de la historia adhiriéndose al Estado fuerte como sujeto activo, Marx romperá rápidamente con esto, retomando de las mismas fuentes, elementos que conformarán en él, un curso contrario.

Esto nos remite a otro problema, el de la influencia que tuvieron los filósofos del siglo de las luces sobre Hegel, ya que estas consideran el uso de la razón como omnipotente en la transformación de lo social, o sea como el elemento dinámico; en Hegel este elemento forma parte del Estado y en su contacto con lo real adquiere la suficiencia y el poder de transformar al hombre y a su sociedad.

La razón por la cual tratamos de recuperar estas fuentes es debido a que Marx participa de tales concepciones, con la salvedad de aquellos elementos que hemos mencionado, que lo sitúan en una oposición al régimen establecido.

Para Marx se trata de salvar al Estado de los intereses particulares, y de que éste impregne de universalidad al hombre aislado con su mente filisteica; la dinámica del todo social es explicada a través de esta immanencia del Estado sobre la colectividad, que se hace libre al adquirir el espíritu general del Estado.

Lo práctico, concebido como el hombre en sus relaciones comunes y en sus transformaciones cotidianas, es vislumbrado como insustancial y sólo si adquiere el convencimiento espiritual su transformación es válida.*

* "Esta filosofía tiene como pivote su dicotomía entre Estado, como sociedad conforme a la razón o esfera verdaderamente espiritual, en la que los individuos se guían no por sus apetitos egoístas, sino por su sometimiento consciente a los fines supremos del Espíritu que el Estado encarna, y "sociedad civil" o esfera de los intereses privados, o Estado puramente utilitario. Los intereses que son inconciliables en la "sociedad civil" se reconcilian en el Estado. En Hegel, pues, la vida económica y social (la "sociedad civil") tiene una realidad inferior con respecto a la del Estado, que es el verdadero sujeto, del cual la sociedad civil -la vida material- no es sino su fenómeno". Carlos Marx. "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel". Editorial Grijalbo, Colección 70, - pp. 6 y 7.

En lo que va de este capítulo, hemos descrito a grandes rasgos la primer concepción de la sociedad y del Estado que tenía Marx. También hemos mostrado la fisura que esta concepción tenía en relación a Hegel. Marx compartía la relación del Estado como el sujeto activo, la esfera de la conciencia universal, y la sociedad civil como el predicado, como el mundo de la individualidad particular limitada, competitiva y egoísta. Pero Marx no compartía con Hegel, repetimos que el estado prusiano, fuese la encarnación real de la razón. Su crítica, sus llamamientos tienen la meta de la crítica filosófica que clama por la transformación del Estado, para que éste se transforme hacia los dictados de la razón filosófica. Busca como lo define M. Rubel "L'Etat fondeé sur la rason".*

Pero no nos es suficiente con explicar-exponer la concepción de Marx, nuestra promesa es, además, explicar la dinámica de su desarrollo y las causas de ésta. Y para lograr lo debemos profundizar un poco más sobre esta primera concepción.

*Véase Maximilien Rubel. Op. cit., p. 37.

El marco teórico "único posible" que hemos utilizado es la ley del desarrollo desigual y combinado. Ya hemos visto que Marx al igual que Kant,* Hegel, etcétera, piensan y teorizan el pensamiento universal de Avant Garde. Marx conoce y ama a Jean Rousseau** y sin lugar a dudas a pensado que esa gran revolución la francesa, sería el paso deseado para la Alemania monárquica. Inclusive utiliza mucho de la terminología del contrato social, y desde el marco de la herencia filosófica alemana se plantea la desenajenación como la meta fundamental. En síntesis es el problema de la desenajenación total el pivote central de su dinámica aquí y a través de todas sus etapas teóricas de juventud.

Estos elementos sintetizan la enorme contradicción con que Marx se enfrenta. Su primer concepción clama ya por una armonía del individuo y la colectividad, y así bien pasa por la ineludible mediación del Estado, Marx es perfectamente consciente que en Alemania no existe la intrpidez o el coraje que caracteriza a la sociedad francesa, para realizar una liberación a la altura de sus exigencias.

*Que el mismo Marx denomina "el filósofo alemán de la Revolución Francesa".

**Véase Galvano Della Volpe. Rousseau y Marx, Buenos Aires editorial Platina. 1963, 169 pp.

El realismo político del joven Marx es incuestionable, y lo vamos a demostrar teniendo en cuenta que este realismo es la piedra filosofal que hace de Marx un alquimista que busca el oro, el metal perfecto, la transformación total de la sociedad.

En uno de sus artículos, que versa sobre la libertad de prensa Marx se encuentra con que un industrial liberal se las arregla para meter en el mismo costal la libertad de oficio y de industria que la libertad de prensa. Con su eterno sarcasmo, Marx responde: que si Rembrand se las había organizado para poder pintar a la virgen María con la vestimenta de una campesina holandesa, esto no le permitía al industrialito en cuestión poner dos cosas tan distintas a la misma altura, Marx define la importancia incomparablemente mayor, de la libertad de pensamiento y la divulgación crítica a la que debe responder un periodista y le parece profundamente peyorativa y tramposa la comparación hecha por el ingenioso hombrecillo de negocios; sin embargo Marx dice preferir la honestidad de este intrépido burgués alemán, "a celle de ces liberaux allemands, sentimentaux et romantiques, qué-forlant de liberté, s'évadent de la réalité par crainte de voir profaner leur idéal. (Les allemands sont, par nature, devots, soumis, respectueux a

l'eses. Remplis de veneration pour les idées, il ne pensent pas a les realiser. Ils leur vouent un culte d'adoration, mais ne les cultivent par en fait)".*

Vemos con toda claridad, como Marx clama por una transformación revolucionaria de Alemania, pero es perfectamente consciente de que la intelectualidad pequeño burguesa, a quien correspondería el papel de ideólogos radicales, en Alemania tiene esa caracterización catastrófica de que "no cultivan en los hechos" sus afiebradas teorizaciones.

Detengamonos un poco en este aspecto crucial. La concepción filosófica radical de Marx, queda perfectamente enmarcada en una rabia sin salida. Su realismo político lo hace consciente de que no son los pensadores liberales los posibles actores de una lucha profunda, y es esta apreciación lo que facilita en Marx el compromiso de analizar y buscar otra alternativa que desde un principio no es el liberalismo. Este es el pivote central de la radicalización de Marx.

* Rubel. Op. cit., p. 41. Cita a Marx C. entre paréntesis.

La concepción filosófica de esa primer etapa se ve con claridad en sus artículos sobre la libertad de prensa, por un lado caracteriza la actitud y el espíritu de la legislación alemana comparándola con las condiciones libertarias de un país asiático "como en Turquía" más claro aún nos dice que la legislación prusiana "...crea una burocracia del saber que nos recuerda extrañamente la organización milenaria del Estado Chino, sobre la que el gobierno prusiano parece tomar modelo".*

Por un lado no tiene esperanza alguna en la pujanza de los liberales alemanes, por el otro llega a comparar la legislación del Estado "de la razón" alemán al de los países totalitarios por excelencia, y su búsqueda se encamina hacia una democracia radical en donde se "considere el Estado como el gran organismo, en el cual la libertad jurídico-moral y político deben encontrar su realización y en donde todos los ciudadanos, al obedecer las leyes del Estado, no obedecen más que a las leyes naturales de su propia razón, la razón humana Sapienti sat".**

*Maximilien Rubel. Op. cit., p. 38. La traducción es nuestra J.C.

**Maximilien Rubel. Op. cit., p. 46.

Más aún, en otra parte Marx profundiza sobre el tema de la representación en la democracia y nos dice "además ser representado significa algo pasivo. Sólo tiene necesidad de representación las cosas materiales desprovistas de espíritu de iniciativa, libres de peligro... la representación no debe de ser concebida como el hecho de una substancia que no sea el pueblo mismo. Se tiene que concebir como la representación del pueblo por sí misma".*

Rubel califica estas apreciaciones del joven Marx como una forma de "negar el Estado sublimándolo" y en que "se dibuja la visión de una comunidad ideal, en donde todos los miembros están asociados con vistas a las tareas del interés público, y en donde la sociedad funciona a la imagen de un organismo que crece libre y armoniosamente".**

Tenemos ya, con esta serie de ideas la clave de toda la problemática y una senda para decifrar el desarrollo teórico del joven Marx.

*Maximilien Rubel. Op. cit., p.

**Maximilien Rubel. Op. cit., p. El subrayado es nuestro.

1. En Marx es evidente la búsqueda de una armonía libertaria total.
2. La búsqueda y el encuentro de este ideal se sumerge en la desenajenación como problema central, muy característico de la filosofía alemana.
3. La realidad concreta de Marx, le hace percatarse de la cobardía de los elementos pequeño burgueses liberales, y de lo reaccionario que es el Estado prusiano.
4. Alcanzar* a los países "democráticos" plantea a Marx en este cuadro, una problemática que posibilita una búsqueda filosófica más radical.

Como conclusiones generales sobre esta primer concepción del Estado, debemos tener en cuenta estos puntos: Marx si concibe Hegelianamente la relación fundamental espíritu-materia, Estado-sociedad civil. Sin embargo su fisura con Hegel, es la aceptación de que la realidad alemana no es una realidad en que el Estado sea la encarnación universal. Lejos de ello, como hemos mencionado, considera al Estado alemán como un estado comparable a los asiáticos. Plantea su lucha para llegar a una democracia radical como lo aprecia correctamente Rubel. Y es esta búsqueda, combinación del

*Tema que persigue después a los Rusos y ahora al mundo entero pero ¿vía capitalista o socialista? ese es el problema.

adelanto teórico-político francés (J.J. Rousseau) y la teorización filosófica alemana que piensa y profundiza por su atrazo al pensamiento político francés, es la causa de un radicalismo que es además y esto es lo fundamental, consciente de que no es el pensamiento radical liberal en general y más aún el alemán, capaz de lograr los ideales planteados y anhelados por Carlos Marx a los 25 años.

Además la historia acudirá en su ayuda, es precisamente en ésta época que el Estado prusiano separará a su amigo Bruno Bauer a la docencia universitaria, casi al mismo tiempo que la gaceta Renana, de la cual Marx era director, es cancelada sin que los liberales y progresistas muevan un dedo por salvarla. Para Marx esto significa la cancelación de una carrera académica, y aunque parezca raro, contradictoriamente es para Marx una liberación.

Cansado Marx de estar atenido a verdaderos inquisidores, - que le recortaban o censuraban todos sus artículos obligandolos a no usar los términos adecuados etcétera. Marx caracteriza la cancelación de la gaceta Renana de una manera valiente como una oportunidad de luchar sin ninguna limitación "Le gouvernement m'a remis en liberté" comenta, ya que tenía que combatir por la libertad con "coup d'épingles au lieu de combattre à coup de gourdin".

Marx no tiene más ataduras, Alemania a creado un monstruo de la libertad y esto se demuestra con la vertiginosa carrera con que Marx derribará cualquier obstáculo teórico - hasta llegar a formular la teoría científica de la lucha - del proletariado. Su segundo gran paso es romper con algunos elementos de su primer concepción del Estado (como sujeto activo) y pasar a una clara oposición de cualquier Estado.

Teóricamente estamos ante uno de los pasos decisivos de Marx, en su documento siguiente "La Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", teorizará la desaparición del Estado con toda claridad. De ninguna manera proponemos que es un paso edificado científicamente pero es un paso radical tanto filosóficamente como y por excelencia políticamente.

Notemos por último que la búsqueda que realizará en "La Crítica..." como lo demostraremos más adelante está claramente ubicada en este marco: la desahenación total que implica la supresión del Estado como exigencia inmediata en las condiciones alemanas en que aún, tengámoslo presente, no se ha realizado el paso a la democracia burguesa como en Francia. Y es precisamente esta realidad, combinada con la falta total de confianza que Marx tiene sobre los liberales, lo que impulsa a Marx a una búsqueda más profunda y diferente de transformación socio-política.

CAPITULO I I I

LUDWIG FUERBACH Y SU INFLUENCIA
EN LOS JOVENES HEGELIANOS.

Para poder captar la influencia de este filósofo sobre los jóvenes hegelianos y en especial en Marx, trataremos de abordar la situación que nos deja valorar el momento en el que se presenta Feuerbach en la escena filosófica; es muy importante captar tanto el momento como las concepciones de Feuerbach porque ellas contienen y son un marco a su vez de todos los temas que utilizarán los jóvenes hegelianos para dar un giro definitivo en su oposición teórica al orden establecido.*

Los jóvenes hegelianos abrigaban una fuerte esperanza en el advenimiento de un rey democrático personificado en Federico Guillermo Cuarto, esperaban que fuese el elemento que hiciera coincidir la razón con el Estado e impregnar a la sociedad de su espíritu de libertad.

Pero esta Alemania había aprendido los excesos posibles del terror revolucionario; y sabiéndose la burguesía alemana.

*Generalmente se atiende a las ideas, al voltear a Hegel - que Feuerbach realiza, y no al momento político, esto es - muy grave puesto que el panteísmo Feuerbachiano y la ubicación de la teología como expresión creación del hombre es muy vieja. Véase la obra anterior citada de Leo Kofler cuando analiza el Renacimiento Italiano y a Salutati, p. - 130.

más débil que la francesa, preferían un racomodo que salvaguardara el orden y les permitiera su desarrollo bajo la égida de un gobierno reaccionario. Marx que tanto había aprendido de su padre los ideales libertarios democráticos* se da cuenta violentamente de la mezquindad de la realidad en que vive, determinando esta situación el curso de sus siguientes pasos.

Para él es ya muy claro el falso esquema en que la libertad se adquiere obedeciendo a las leyes del Estado, estando ellas en manos de los junkers y religiosos, ¿a donde puede ir un espíritu libertario como el de los jóvenes hegelianos y en especial el de Marx y Engels? Todo se trastoca. Ya que las ideas que habían servido en la Francia revolucionaria para derrivar el absolutismo, en Alemania son masticadas para legitimar la vía prusiana del desarrollo, canonica

*Mehring Franz. "Carlos Marx", p. 12 y 13, editorial grialbo, S.A., Barcelona, México, 1957.

da por la filosofía de Hegel,* los jóvenes hegelianos se ven impelidos a una transformación teórico-político radical.

*"La filosofía hegeliana era la respuesta de la burguesía alemana a la concepción materialista del Siglo de las Luces y a las realizaciones democráticas de la Revolución francesa. Esta, que había sido preparada ideológicamente por las doctrinas materialistas, durante el periodo del terror jacobino había barrido a la propia burguesía y entregado el poder a las masas pequeñoburguesas plebeyas. Temiendo a la revolución, la burguesía alemana -que era mucho más débil que la burguesía francesa- buscaba protección en el Estado prusiano de los terratenientes y en la religión. No podía ni quería derrocar el absolutismo y no pretendía obtener más que una constitución feudal a fin de asegurarse cierta influencia política. La burguesía alemana se resignaba a ello tanto más cuanto que, bajo el efecto de las guerras napoleónicas, el Estado prusiano ya había emprendido la "vía prusiana" del desarrollo capitalista al proclamar la libertad burguesa de propiedad y del individuo y había tratado de abolir, por arriba, las relaciones feudales de propiedad en el campo. Al revestir la idea burguesa de la libertad con un ropaje teológico y ponerla al servicio del Estado de los junkers prusianos, la filosofía hegeliana refleja esta situación histórica. Se comprende pues, por qué el Estado de los terratenientes no rechazaba esta filosofía, pese a su carácter de clase, burgués, y cómo el sistema de Hegel era "elegido, incluso, en cierto grado, al rango de filosofía oficial del Estado prusiano". En última instancia, se puede afirmar que el hegelianismo, en cuanto sistema, era la filosofía burguesa contrarrevolucionaria de la "vía prusiana" que, en determinadas condiciones, podía ser aceptada incluso por el feudalismo, puesto que sus esfuerzos se encaminaban no a la destrucción de la clase feudal, sino a la transformación capitalista de ésta". Erik Monar. "Materialismo histórico; Fuentes Ideológicas". Editorial: Ediciones de Cultura Popular, S.A., pp. 90 y 91. El subrayado es nuestro.

Ante esta realidad ¿que curso toman las respuestas de los radicales en aquella época? ¿Cómo responden los jóvenes Hegelianos a esta coyuntura? y por supuesto ¿qué cambios cualitativos y definitivos tiene el pensamiento de Marx? ¿Cual es su autocrítica inmisericorde de sus primeras aspiraciones libertarias?

Como sabemos Marx siempre es irreductible en su crítica, pero esta es abismal, profunda, cuando se refiere a errores que pertencieron a sí mismo, así lo exige la formación de un revolucionario indomable, incapaz de tener debilidades ante sí mismo y es precisamente de esta magnitud la transformación que Marx sufre en este momento.

Althusser nos dibuja de manera muy brillante la situación de este viraje teórico "En 1840, los jóvenes hegelianos, que creían que la historia tenía un fin: el reino de la razón y de la libertad, esperaban del pretendiente al trono la realización de sus esperanzas: el fin del orden feudal y autocrático prusiano, la abolición de la censura, el sometimiento de la Iglesia a la razón, es decir, la instauración de un régimen de la libertad política, intelectual y religiosa. Ahora bien, apenas llegado al trono y constituido en Federico Guillermo Cuarto, este pretendiente que

era considerado como "liberal", pasó al despotismo. La tiranía confirmada, reafirma, se había apoderado de la teoría que fundaba y resumía todas sus esperanzas. La historia era sin duda, en derecho, razón y libertad; en los hechos no era sino sinrazón y servidumbre. Fue necesario aceptar la lección de la experiencia: esta contradicción misma. Pero, ¿cómo pensarla? Fue entonces cuando apareció la Esencia del cristianismo (1841), luego los folletos sobre la Reforma de la filosofía. Estos textos, que con toda certeza no han liberado a la Humanidad, liberaron a los jóvenes hegelianos del callejón teórico sin salida en el que se encontraban. Feuerbach respondía exactamente, y en el momento mismo de su mayor desesperación, al problema dramático que se planteaba sobre el hombre y su historia. Ved el eco de este alivio, de este entusiasmo, 40 años más tarde en Engels. Feuerbach era justamente esa Filosofía nueva que hacía tabla rasa de Hegel y de toda la filosofía especulativa, que volvía a poner sobre sus pies ese mundo que la filosofía hacía marchar sobre la cabeza, que denunciaba todas las enajenaciones y todas las ilusiones - pero que daba a la vez sus razones y permitía pensar y criticar la sinrazón de la historia en nombre de la misma razón, que ponía, al fin, de acuerdo la idea y los hechos, y hacía comprensible la necesidad de la contradicción de -

un mundo y la necesidad de su liberación. He aquí la razón por la que los neo-hegelianos fueron "todos feuerbachianos" como lo dijo el viejo Engels. He aquí la razón por la que acogieron sus libros como si fueran manifiestos, que anunciaban sus posibilidades futuras".*

Este párrafo nos ayuda a comprender la respuesta de Marx - ante los acontecimientos; de Feuerbach toma la posición de que el esquema de un "Estado racional abstracto al estilo de Hegel",** no corresponde a la realidad, motivando una -

*"La revolución teórica de Marx" Louis Althusser, p. 34, siglo XXI editores. S. A., 1968.

**"Llevado por las circunstancias políticas que entonces imperaban en Alemania, el antropologismo naturalista de Feuerbach pareció a Marx una mejor explicación teórica para la demanda de la democracia, que la idea de un estado racional abstracto al estilo de Hegel. El naturalismo Feuerbachiano, tal y como aparecía en las Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía, ofrecían al joven - democrata dos elementos muy importantes. Por una parte, el elemento crítico contra la filosofía misticadora de Hegel cuyo razonamiento iba de los conceptos a la realidad: la razón (el concepto) quedaba encarnado en el Estado (la realidad). Y, por otra parte, brindaba la oportunidad de enfrentar de manera distinta la temática del hombre. Esta última, como se sabe era un punto neurálgico, dentro de la filosofía alemana desde Kant, por el énfasis que ponía en la libertad del hombre. Pero con Feuerbach el tema hónico tomaba un matiz peculiar: el hombre era visto entonces como ser genérico. Esto es, lo que importaba era la colectividad (el demos)". Isabel Moñal p. 66. Enajenación y revolución en el joven Marx (1834-1844) en la revista cubana "Universidad de la Habana" 150 aniversario "Karl Marx", 1968.

búsqueda que resuelva el problema de la democracia de una manera diferente, así como una armonía social y una relación del Estado político y la sociedad civil bastante diferente.

No exagerar L. Althusser sobre el entusiasmo con que fueron recibidas las obras de Feuerbach; la transformación de los que nosotros definiríamos como la primer gran victoria de Carlos Marx sobre Hegel; su adhesión general a esta concepción debe ser analizada muy detenidamente precisamente porque estamos ante las puertas de una de sus obras de juventud más importantes "La crítica de la filosofía del Estado de Hegel" (que llamaremos de aquí en adelante La Crítica).

Pero debemos de entrar directamente al problema de La Crítica ahondar un poco más el significado de este gran acontecimiento que es la publicación de las obras de Feuerbach.

Por las circunstancias generales que hemos descrito en lo que va de este libro, resulta no muy difícil comprender el que una temática como la "esencia del cristianismo" y "Las tesis provisionales" tuviese tal impacto entre los intelectuales alemanes de la época. Ya que la teología era esgrí-

mida como la ideología que legitimaba la vía prusiana del desarrollo y del Estado, se obligaba a que los asuntos políticos tuviesen que ser rebatidos atrás del telón, no sólo porque la censura obligaba a tal circunstancia, sino porque la problemática política debido a las condiciones concretas de Alemania, se metaformoseaban en una temática teológica.

Como todos sabemos el joven Marx se adhiere de inmediato a la definición de que es el hombre el que crea Dios y no al revés, es también la sociedad civil la que crea al Estado político y no el Estado el que universaliza a la sociedad civil, pero lo importante es que Feuerbach realiza grandes trabajos en la crítica de la religión y de la filosofía sin dar el paso de la aplicación de sus conceptos a la política. Son los jóvenes hegelianos quienes realizan este paso, por ejemplo Moses Hess, Federico Engels y Carlos Marx. Debemos dejar señalados aunque sea someramente los rasgos básicos de la problemática de Feurbach, para poder detectar la similitud que existe y las diferencias que surgen en la utilización de esta concepción a los problemas del Estado y de la sociedad civil.

Si tenemos en cuenta el momento coyuntural de la publicación de los documentos de Feurbach, llegaremos a la conclusión de que su importancia radica mucho más por el momento de su edición como Marx y Engels afirmarán posteriormente, que por la profundidad de la temática, por ejemplo de la enajenación que inclusive el propio Hegel había tratado con mucha más profundidad y además de manera dialéctica.

Las necesidades de este trabajo no nos permiten ni tampoco requieren profundizar mucho los temas de Feurbach por lo que únicamente trataremos de recuperar aquellos elementos de importancia que nos permite comprender ese famoso "voltear a Hegel" que realiza Feurbach.

No poseo argumentos más convincentes que las palabras del propio Feurbach en relación a estos problemas centrales.

"El sentimiento religioso se convierte en un voto pasivo: a Dios, en cambio lo convierte en un ser activo. Dios es la actividad, pero lo que lo determina a ser activo, lo que lo convierte en actividad, que, por lo pronto, sólomente es un poder limitado, es una actividad real, la causa principal. la razón de esta actividad no es él mismo -

porque él no necesita nada para sí, el no tiene necesidades; sino que es el hombre, el sujeto religioso o sea el sentimiento. Però al mismo tiempo el hombre es nuevamente determinado por Dios, se convierte en pasivo, el recibe de Dios determinadas revelaciones, determinadas pruebas de su existencia. Luego, en la revelación el hombre es determinado por sí mismo, por ser él la causa determinativa de Dios, el factor que determina a Dios, es decir: la revelación es sólo la autodeterminación del hombre, sólo que entre el como determinado y él como determinante, se intercala un objeto: Dios, el otro ser... Dios se coloca en el lugar del hombre y así piensa de sí mismo tal como este otro ser puede y debe pensar de él, no piensa con inteligencia propia, sino con la inteligencia humana. Dios no depende del proyecto de sus revelaciones de sí mismo, sino de la inteligencia del hombre. Lo que de Dios pasa al hombre, esto proviene del hombre y pasa a Dios para volver al hombre, es decir, que proviene de la esencia del hombre al hombre consciente, de la especie al individuo. Luego, no existe entre la revelación divina y la llamada inteligencia humana o naturaleza del hombre, ninguna otra diferencia, sino una diferencia ilusoria. También el contenido de la revelación divina es de origen humano: porque este contenido proviene no de Dios, como Dios sino del Dios determina-

do por la inteligencia humana y la necesidad humana, vale decir, que proviene de la inteligencia y necesidad humana. De este modo el hombre, también en la revelación, solo parte de sí mismo para volver, dando un rodeo a sí mismo. Y así se confirma también aquí, en forma definitiva, que el secreto de la Teología, no es otra cosa sino la antropología.... La fe revelada es una fe infantil y sólo es respetable mientras que sea infantil. Pero el niño es determinado por cosas exteriores. Y la revelación tiene precisamente, el objeto de lograr, mediante el auxilio de Dios, lo que el hombre por sí mismo no puede obtener. Por eso se ha llamado a la revelación: la educación del género humano. Es esto exacto; sólo que no hay que poner la revelación fuera de la naturaleza del hombre. Tan necesariamente como el hombre se siente impulsado interiormente a representar doctrinas morales y filosóficas en forma de narraciones y fábulas, tan necesariamente como él las revelaciones como algo que le ha sido dado interiormente. El contenido de las fábulas tiene un objeto - el objeto de hacer a los hombres buenos e inteligentes; él elige intencionalmente la forma de la fábula, por ser el método más convincente y más ilustrativo; pero, al mismo tiempo, se siente impulsado a esa forma de doctrina, por su propia naturaleza intrínseca, debido a su amor hacia la fábula. Lo mismo pasa con la revelación, que se manifiesta en un individuo. Este individuo tiene un objeto; pero al mismo tiempo

vive en las imaginaciones mediante las cuales realiza ese objeto. El hombre objetivo, sin quererlo, por la fuerza imaginativa su propio ser intrínseco; lo coloca fuera de sí. - Este ser de la naturaleza humana, objetivada y personificada y que obra sobre él, mediante la fuerza irresistible de la imaginación, como una ley de su pensamiento y de su actitud, es Dios".*

Este párrafo muestra el universo teórico de Feuerbach que in fluye definitivamente sobre el pensamiento de los jóvenes hegelianos.** Estos, llevados por un radicalismo filosófico, y político, desde un principio empezaron a utilizar esta concepción bajo una nueva exigencia que los llevaba a extraer lo más posible del esquema del maestro, aplicando directamente su temática, de la desmistificación religiosa al plano de la política y de la sociedad. Marx y Engels sobresalen con M. Hess en la aplicación vanguardista de este esquema a la relación de la sociedad civil y del estado político. Esto es precisamente lo que posibilita el enriquecimiento de la temática Feuerbaquiana: el mismo campo tan sugestivo

*Ludwig Feuerbach. La esencia del cristianismo, Juan Pablo editor, 1971, México, D. F. pp. 195, 196, 197, 198 y 199. El subrayado es nuestro.

**Inclusive sugiero que durante la lectura de "La Crítica" veamos siempre la enorme similitud del pensamiento de Marx con este párrafo de Feuerbach, aunque la temática sea el "Estado Político".

al que los jóvenes vanguardistas deciden aplicarlo.

Esto nos explica también la aparición cada vez más frecuente de aquéllas categorías que serán el objeto de análisis de Marx durante toda su vida, así como nos podemos imaginar que el tratamiento que reciben en éste periodo, es definitivamente su primer entronque con una problemática socio-política en donde la propiedad, el dinero, las desigualdades concretas, etcétera, reciben un tratamiento que naturalmente no corresponde a una verdadera comprensión científica, sino que en realidad es la motivación de un desarrollo y un compromiso de averiguación que se va transformando poco a poco, hasta permitirle a Marx un rompimiento con esa misma concepción Feuerbaquiana.

Más claramente, no es porque mencione la desaparición del Estado por ejemplo, que su explicación de la sociedad y de la relación entre sociedad y Estado por ejemplo, sea válida científicamente, ésto sería simplemente brutalizar el famoso materialismo de la juventud de Marx, como un materialismo que ha nacido científico, perdiendo de vista su íntima relación con el materialismo filosófico de Feuerbach, y el largo proceso de descubrimiento y negación que Marx realizó utilizando a este mismo filósofo.

Es extraordinariamente laborioso poder encontrar una explicación que exprese la compleja concepción de Marx, percibiendo la abundancia de sus temas futuros, al mismo tiempo que analice su no científicidad, y menos aún existen trabajos en que se perciba la hermosa asimilación que logra el mismo proceso, permitiéndole en un momento de ebullición, encontrar la clave que le permite conservar la enorme trascendencia de las "brumas de la filosofía alemana" dentro de un marco científico.

Las conclusiones generales que se desprenden de lo dicho - hasta aquí, nos llevan a valorar el proceso de gestación - del periodo de juventud como un periodo de extraordinaria trascendencia; sin embargo, considero completamente inválida la posición que trata de utilizar las concepciones de juventud como soluciones científicas a los problemas planteados.

La madurez requiere tener presente a la juventud, ya que - esta nos facilita la comprensión de muchos de los problemas que Marx resolvió de una manera completamente diferente en su madurez, arrojando sobre la madurez, una serie de implicaciones, que de no vislumbrar el periodo de juventud en el justo peso e importancia que tiene, pueden hacer de

las soluciones del futuro fríos esquemas, que supuestamente abandonan los problemas que de alguna manera son definitivos para el tratamiento de la madurez.* (Como por ejemplo el de la alienación que en "El Capital" es el de fetichismo de la mercancía).

Regresando directamente a los problemas de la Crítica, el elemento central que debemos de resaltar, es la influencia decisiva que tiene la inversión del sujeto y el predicado realizada por Feuerbach.

Esta nueva relación del hombre con Dios, de la sociedad con el Estado permite reinterpretar todo el proceso histórico de una manera que cuadra perfectamente a las necesidades socio-políticas del momento. Impulsando a Marx hacia el rompimiento con su primera concepción de un colectivismo que se resuelve a través de la immanencia del Estado universal, que como sujeto activo determina la organización social hacia una armonía, en que lo particular y lo universal dejen "de jalarse de los pelos" como Lenin diría en su "Estado y Revolución".

*Evidentemente que no son los mismos problemas, pero existe una herencia transformada científicamente.

Más aún viendo esto retrospectivamente, la recuperación de la problemática al estilo del joven Hegel, que ya señalábamos: Las representaciones "opuestas al hombre" con una vida propia, que llegaban a someter la voluntad de los mismos creadores encadenándolos a su propia creación; se vuelve en Feuerbach como determinación que señala definitivamente una creación unívoca en la cual el hombre tiene el papel determinante, sugiriendo a su vez que el reconocer esta relación como tal, es empezar a actuar prácticamente en la disolución de toda representación esclavizada. "Aquí tenemos que limitarnos a indicar que en Feuerbach los objetos de la naturaleza se conciben como independientes de la consciencia humana. Cuando, pues, Feuerbach disuelve antropológicamente la idea de Dios, cuando concibe la divinidad de la religión como algo creado por el hombre a su imagen, ello no le lleva a una disolución de la objetividad, como es el caso de Hegel, sino, al contrario, a una confirmación de la objetividad real, de la independencia del mundo externo respecto de la consciencia humana.

Sólo en base a una tal concepción pueden superarse realmente las representaciones religiosas, pues sólo así se

manifiesta claramente su pretendida, aparente y ficticia objetividad. Hace falta el abrupto contraste con la objetividad del mundo externo, con la objetividad del correcto reflejo mental de ese mundo externo, para que aparezca claramente la vaciedad de los objetos de la religión, su falsedad, su real nulidad objetiva.

Y aunque Feuerbach -como nota y critica Engels- no haya sido capaz de llevar consecuentemente hasta el final su su peración materialista de la religión, su planteamiento contiene de todos modos un correcto punto de partida acerca de cómo deben disolverse filosóficamente las representaciones religiosas". *

Es esta definitivamente la temática que nos interesa por estar directamente ligada a las soluciones que llega Marx de la disolución del Estado político. La adhesión general de los jóvenes hegelianos a los postulados filosóficos de Feuerbach, y la puesta al día de estas en el plano socio-político, nos permiten comprender, en buena medida, el radicalismo filosófico en el que se postula la necesaria desaparición del Estado político.

*/ Monal Isabel. Op. cit., el subrayado es nuestro.

Lo que nos interesa aquí, es la inmensa crisis que se gesta en las postrimerías de la filosofía de Hegel y la situación coyuntural de la política alemana que motiva una radicalización de los jóvenes hegelianos, que los lleva a la oposición directa con el régimen establecido, postulando la necesaria desaparición del Estado. Es por ello que tanto Feurbach como los jóvenes hegelianos en general retoman la temática de la "positividad", sobre la que Hegel había profundizado tanto, llevandola a extremos que rebasan en muchos aspectos al mismo Hegel.

Esto es debido centralmente a la coyuntura política, y a las posibilidades que este universo conceptual tiene aparejado; escrutando un poco, Shelling había ya llevado a sus últimas consecuencias en el plano filosófico esta oposición entre sujeto y predicado, pero no sólo en el plano puramente filosófico, ya que llega a señalar la sujeción destructiva y alienadora de cualquier tipo de Estado.

Insertaremos por necesidad una larga nota de Luckács que nos muestra la riqueza revolucionaria de la adhesión a estas concepciones, señalándonos a su vez las limitaciones que el esquema ahistórico de Feurbach y Shelling contienen como resultado de una incapacidad de sustentar este radi-

dicalismo en factores objetivos de la historia; "Como vemos, Schelling va mucho más lejos que el joven Hegel en la recusación de toda "positividad". Para él es "positivo" - en el sentido de Hegel, y desde el primer momento, el Estado y todo lo que tiene que ver con él; la liberación de la humanidad coincide para Schelling con la liberación de la respecto del Estado como tal. Esto significa que ya en ese periodo Schelling no comparte -o ha dejado de compartir- las ilusiones revolucionarias del joven Hegel acerca de una radical renovación del Estado y de la sociedad, renovación que tuviera como consecuencia la superación y supresión de sus características "positivas". Con ello la utopía concretamente revolucionaria del joven Hegel se convierte en lo que -utilizando un concepto de posterior origen- podemos llamar la utopía anarquista de una liberación no-estatal de la humanidad. Y no es tampoco difícil ver que una tal concepción está en estrecha relación con el "fichteanismo" declarado del joven Schelling, independiente de que sea causa o consecuencia de él.

El joven Hegel se distingue en principio de su aliado filosófico por su planteamiento histórico. Para él, lo positivo no es el Estado en general y abstractamente, sino sólo

el Estado despótico, desde la Roma Imperial hasta el presente. Pero el Estado de la Antigüedad, en cambio, es producto y expresión de la libre actividad de los hombres, de la sociedad democrática. Por eso el objetivo de Hegel " - las perspectivas de desarrollo que considera no son la aniquilación del estado como tal, sino el restablecimiento de la antigua ciudad-estado que no es positiva-, de la antigua democracia libre y activa".^{*}/

Este párrafo de Luckás nos lleva directamente al gran salto teórico de Marx de aquella época. Tomando inclusive - las sugerencias de Luckás, Marx deja de compartir "las - ilusiones revolucionarias" sobre la teoría del Estado, como propiciador de la libertad, para definir un curso muy - distinto en la búsqueda de un ejercicio social, que en su actividad práctica libertaria diluya tal aparato, terminan- do con cualquier alienación que pudiese la sociedad crear, en su práctica social.

Estamos en los inicios de este recorrido, hemos visto como Marx parte de Hegel con profundas fisuras, y en La Crí

^{*}/ Luckás Op. cit., p. 56-57.

ca, por la necesaria "materialización" que el proceso tiene, aprende la realidad* con mínimos conocimientos sobre ella. Paradójico en realidad, cuando Hegel penetra genialmente en las realidades del quehacer del hombre en su trabajo y en la sociedad, su camino cambia por completo, su criticismo juvenil se retuerce, se metamorfosea y abandona su virulencia, como precio altísimo que había que pagar al atraso histórico de su Alemania.

Marx es todo lo contrario, insistimos, de su idealismo revolucionario toma un camino que le permite ir acercándose a la realidad, para después reincorporar, bajo un crisol transformador, la dialéctica** y los problemas fundamentales de la juventud del mismo Hegel, que incluyen el más importante de todos, el problema de la positividad o alienación pero ya en el campo específico de la sociedad civil.

Lo importante para el momento que analizamos de Marx, es que si bien se vuelca hacia el análisis del hombre "tal cual se yergue y anda", es a través de una posición icono-

*Me refiero a la sociedad civil.

**Me refiero evidentemente de la Ideología Alemana en adelante.

clasta que requiere aniquilar sin miramientos al propio Hegel, y a mi parecer (ya trataremos de demostrar), es en este mismo proceso que pierde la historicidad que Hegel había obtenido, por su incapacidad de vislumbrarla en ese campo recién encontrado.* Si el párrafo analizado de Lukács nos muestra la no historicidad de Schelling y, a mi juicio por extensión a Feuerbach (en relación al problema de la positividad o alienación como un proceso histórico), al participar Marx de esa necesaria radicalización que hace suya la posibilidad de superar toda alienación, lo hace participar al mismo tiempo de la debilidad insuperable de las postrimerías de la filosofía: el sucumbir en la idealización especulativa de un colectivo ideal, me refiero a esa autoconsciencia que recupera al "hombre genérico" presente en toda la obra de juventud de Marx, que al mismo tiempo, toma definitivamente, esa relación unívoca "materialista", que concibe, la sociedad civil como el "sujeto activo", y el Estado como la esfera determinada.

Como ya expresamos, este recorrer un camino similar al de Hegel a través de Feuerbach, es fundamentalmente debido a que es mucho más convincente para los jóvenes hegelianos

*Me refiero a los problemas de la sociedad civil, propiedad, egoísmo, dinero, etcétera. Hay en Marx una historicidad del espíritu pero la sociedad civil se ve como encarnación de los diferentes momentos del desarrollo de la autoalienación.

la solución al problema de la alienación en el esquema de Feuerbach, aunque tenga (evidentemente ellos no lo saben) la desventaja de la no historicidad de los procesos analizados (me refiero a la sociedad civil).

Pero debemos subrayar que la ventaja de la relación unívoca "antropológica", que por el momento histórico en que se sitúa, es el sello de garantía de un desarrollo que implica y favorece el encuentro del hombre concreto. Utilizaremos la opinión de un profundo conocedor de esta problemática, el Dr. Adolfo Sánchez Vázquez que nos dice: "Aunque Marx ve desde el primer momento la insuficiencia de la filosofía de Feuerbach por conceder muy poca importancia al problema del Estado (carta de Marx del 13 de marzo de 1843 a Arnold Ruge), acepta como un valiosísimo instrumento el principio metodológico que había permitido al autor de las Tesis provisionales... someter a una crítica radical la filosofía idealista de Hegel en su conjunto. Así, pues, impulsado por las exigencias de la propia realidad alemana y pertrechado con el método de Feuerbach, Marx se enfrenta a la filosofía política de Hegel".*

*Sánchez Vázquez Adolfo. Introducción "La crítica de la filosofía del Estado de Hegel" de Carlos Marx, Grijalbo (el subrayado es nuestro).

Tener presente estas ideas, en relación a las virtudes y -
desventajas de la filosofía alemana, es absolutamente in-
dispensable como condición para analizar el desarrollo teó-
rico del joven Marx.

A través del análisis de La Crítica, trataremos de demos-
trar estas afirmaciones que hemos realizado; a continua-
ción, enumeraremos los puntos sobre los que se moverá fun-
damentalmente la apreciación de esta primera obra de Marx,
para después en el capítulo en que hacemos La Crítica, mos-
trar las debilidades teóricas de esta obra:

1. El tratamiento y calificación, que se hace de todas -
aquellas categorías que más tarde serán en Marx el pivote -
científico de su explicatividad histórica, van apareciendo
poco a poco en el desarrollo de juventud, matizados precisa-
mente por un ahistoricismo que se puede explicar únicamente
por estar aprendidos a través del instrumental de la filoso-
fía de Feuerbach.
2. La "esencia humana" y "hombre genérico" es un concepto
clave en la explicatividad de la sociedad que Marx concibe,
y si aceptamos y descubrimos los orígenes y las debilidades
de tal concepto, podremos a su vez desentrañar la difícil -
elaboración que lleva al rompimiento de tal conceptualiza-
ción, por el mismo Marx.

3. Sólo el proceso histórico en relación con la dinámica del pensamiento de Marx, nos da la clave de este problema, y en ello radica la posibilidad de mostrar el por qué del encuentro y búsqueda con la economía política, y el socialismo utópico francés, como un encuentro que sacude poco a poco ese ahistoricismo bajo el que se sustenta el último, pero el más importante eslabón del idealismo materialista del que Marx participa: la naturaleza humana, el hombre genérico.

4. Si aceptamos como válida esta comprensión del proceso, nos obligará a juzgar el desarrollo del pensamiento de Marx, como una búsqueda fructífera, pero jamás suficiente en su cientificidad, por lo que sus soluciones y hasta su problemática tienen que aceptarse como inválidas, evaluándolas solamente como un proceso genérico, rico en planteamientos y sugerencias, pero que por no conocer los orígenes reales de sus propios planteamientos los invalida como una solución científica.

5. Es precisamente la aceptación de este proceso el que nos permite recorrer el camino del idealismo al materialismo, que al encontrar al hombre en sus relaciones concretas, eia hora difícilmente pero llega a descubrir la metodología del materialismo histórico, que recupera la historicidad y la dialéctica como su forma de desarrollo, así como la enajenación, edificada en el plano del proceso de explotación de la fuerza de trabajo o sea de la lucha de clases.

CAPITULO IV

"LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL ESTADO DE HEGEL"
 Primer concepción de la desaparición del Estado.
 (Exposición resumida de la crítica).

Expongamos la obra de Marx:

"Pero Marx descubre ya la existencia de una aguda contradicción entre el Estado, que él ve todavía hegelianamente como esfera de la razón y de lo universal, y los intereses particulares vinculados a la propiedad privada. El Estado real prusiano, se le presenta como esfera del interés privado en contraste con la esfera racional del Estado del interés universal. Esta influencia de los intereses privados, y de las relaciones económicas y sociales vinculadas a ellos, cobra así una importancia que, en el marco de la filosofía del Estado, de Hegel, no era posible percibir, ya que éste las relegaba a una esfera inferior, de la "sociedad civil".

Después de haber afrontado una serie de problemas políticos y económicos concretos. Marx siente la necesidad de revisar críticamente la concepción hegeliana del Estado, ya que, al entrar en contradicción lo real y empírico (el Estado concreto, histórico, de su tiempo) y lo racional (el Estado

como esfera de la razón y de lo universal), entraba en quiebra dicha concepción".^{A/}

El Dr. Sánchez Vázquez, nos dibuja con toda precisión el panorama general de este gran salto cualitativo que Marx realiza en La Crítica. No sólo Marx cuestiona la verdadera relación entre la sociedad civil y el Estado político, sino que se propone recuperar la sociedad civil de una esfera "relegada a una esfera inferior" a la proposición de esfera determinante, de la que tendríamos que deducir toda la problemática reflejada en el Estado político; la libertad que era una de las principales preocupaciones de la filosofía alemana, tiene que ser reencontrada bajo el crisol de esta recuperación de la sociedad civil, como immanencia propia y natural de su mismo desarrollo. La sociedad civil es sujeta al Estado político el predicado nos dice Marx "más Hegel no habla aquí de colisiones empíricas; habla de la relación de las "esferas del derecho y del bienestar privados, de la familia y de la sociedad civil" con el Estado; se trata de la relación esencial de esas mismas esferas. No sólo

^{A/} Sánchez Vázquez. "Marx y su crítica de la filosofía política de Hegel". Prologo de la obra de C. Marx, "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", Grijalvo.

sus "intereses", sino también sus "leyes", sus "determinaciones esenciales", son "dependientes" del Estado, le están "subordinadas". Se encuentra frente a sus "leyes" y a sus "intereses" como un "poder superior". Su "interés" y su "ley" se relacionan al Estado como sus "subordinados". Viven en su "dependencia" son relaciones externas que constrñen al ser independiente y le contradicen, la relación de la "familia" y de la "sociedad civil" con el Estado es la de la "necesidad externa", necesidad que va contra la esencia interna de la cosa...

El Estado surge de ella de una manera arbitraria e inconsciente. La familia y la sociedad civil aparecen como el oscuro fondo natural sobre el que se proyecta la luz del Estado. Por materias del Estado se entienden los negocios del Estado, la familia y la sociedad civil en tanto que ellas forman partes del Estado y participan en el Estado como tal".*/

Ayudados por estos párrafos de Marx, vemos como toman cuerpo las críticas contra Hegel, diciéndonos que este último

*C. Marx. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, pp. 12, 13 y 14.

no es capaz de visualizar la libertad concreta, ya que ésta se encuentra "forzada" en su identidad con el Estado; esta contradicción real de Hegel, la resuelve desarrollando el lado de la alienación, o del Estado, que como hemos visto es percibido como el lado activo y universal, en que se mis tifican las contradicciones verdaderas entre el interés particular y el universal. La crítica de Marx hace resaltar cómo en Hegel, la sociedad civil tiene el papel de simple receptor que sólo recibe la vida de agentes externos que de forman a esta misma realidad.

Se puede resumir, como la búsqueda insaciable para encontrar una determinación de la sociedad civil como el objeto verdadero y activo de sus propias creaciones.

En éstos mismos párrafos que utilizamos de Marx, encontramos el señalamiento de una real contradicción que se cubre a través de la identidad que Hegel realiza, entre los intereses concretos del Estado y los de la sociedad civil. Marx se propone reencontrar los intereses concretos de la sociedad civil y explicar en relación a estos la utilidad y necesidad del Estado político y sus formas.

Llevando este aspecto a sus últimas consecuencias, Marx logrará señalar lo que a su juicio son las verdaderas relaciones de la sociedad civil y criticarlas, abriendo la brecha que posibilita el descubrir la razón de la falsa universalidad del Estado.

De lo que se trata es de recuperar el objeto desmistificado, - del Estado y de encontrar la libertad concreta, práctica, que surja del conocimiento y reconocimiento de la objetividad. En otras palabras, para que la sociedad sea verdaderamente libre, se requiere la recuperación no mistificada del objeto (la sociedad) para que este conocimiento desarrolle la conciencia de la necesidad de destruir las "creaciones" sociales que nos dominan (el Estado político), ya que sólo este conocerse demuestra lo superfluo de la enajenación concreta y de sus necesarias transfiguraciones en una esfera - que revuelve idealmente, la enajenada realidad concreta.

Claro está, Marx liga de inmediato esta concepción a la realidad en que vive, desarrollando los elementos críticos de la sociedad civil que habíamos señalado como fisuras que lo acompañan desde su primera concepción del E.P. con la S.C.

Así Marx querrá recuperar bajo este nuevo planteamiento metodológico la realidad empírica sin mistificaciones, y estas últimas que emanan de esta realidad conocida ahora verdaderamente, como fenómenos naturales a esa esencia del objeto aprendido sin mistificaciones. En otras palabras, su crítica de la mistificación de la realidad que Hegel realiza le permite caracterizar la conceptualización hegeliana como una explicación en que "la realidad empírica se presentará pues tal como es, asimismo, es enunciada como racional, pero no es racional a causa de su propia razón; lo es porque el hecho empírico, en su existencia empírica, tiene un significado distinto que el propio. El hecho que sirve como punto de partida no es concebido como tal, sino como un resultado místico.

Lo real llega a ser fenoménico, pero la idea no tiene otro contenido que ese fenómeno. Tampoco la idea tiene otra finalidad que la finalidad lógica: "de ser para sí espíritu real infinito". En este párrafo se encuentra formulado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general".^{*/}

^{*/} Marx, C. Op. cit., pp. 16-17.

En nuestras palabras, acepta la realidad como no racional - en sí, que es precisamente, lo que en su primera concepción del Estado, le había permitido estar en contra de la supuesta armonía presente, que Hegel defendía.

Es este desacuerdo, el que le permite asimilar la concepción Feuerbaquiana a una nueva concepción de la totalidad social. Lo que tenemos que mostrar es como entran todos los elementos de la totalidad social en esta nueva explicación unívoca que parte del hombre concreto.

Su caracterización de la sociedad como un caos en el que no existe la armonía social, viene desde su primera concepción del Estado, en la Crítica, sobrevive esta conceptualización, nada más que ahora ya no acepta al Estado como la encarnación racional que promoverá la armonía social, es aquí en donde se encuentra el viraje central que vitalizará en Marx una búsqueda de la democracia que provenga y emane del hombre concreto y real.

Esta sociedad es descrita en su objetividad como enajenada, antiolektiva, individualista, que manifiesta su alienación en el Estado político, que es su verdad o creación, y que -

le sirve para resolver metafísicamente la carencia de una armonía en verdad inexistente.

Por eso Hegel, nos dice Marx, resuelve la disolución de las cadenas reales, en malabarismos de lógica, que solo en "apariencia" se resuelven dentro del campo de la idea.

Este corte analítico que hemos descrito en los párrafos anteriores, es el que Marx utiliza directamente en la crítica de los elementos directamente políticos de la temática hegeliana; se puede descubrir en Marx, generados de la crítica del hombre real, la búsqueda teórica que le lleva a sustentar la disolución del Estado político.

El documento, formula esta posibilidad a través del análisis del hombre concreto y real: la propia realidad de éste es definida como alienada y es por esto que requiere del Estado político moderno, como una emanación necesaria que solo (aparentalmente) es una democracia.

Marx reclama el que esta sea una verdadera democracia, una real democracia a través de su Crítica del mito hegeliano,

de una pretendida armonía entre los intereses particulares de la sociedad civil, y los presupuestos universales del Estado político que Hegel termina identificando en un Estado monárquico.

Para lograr esto Hegel nos presenta una "identidad" ilusoria, que en palabras de Marx es la patente mistificación de una contradicción real y existente de las democracias políticas modernas, que Hegel niega y embellece, a través de "malabarismos de la lógica consigno misma"; es a esta contradicción entre S.C. y E.P. que Hegel mistifica a lo que Marx llama una "antinomía no resuelta".

La esfera determinada, el E.P., que en Hegel es la activa, esta también multiplicada que es otro de los elementos que tenemos que señalar, ya que es la forma en que Hegel a juicio de Marx deforma la realidad objetiva; Marx define esta deformación como "empirismo vulgar" ya que las contradicciones propias del objeto en cuestión, son simplemente resueltas a través de las determinaciones que son un apriorismo, que surge de la misma imposibilidad de penetrar en las contradicciones propias del desarrollo de la cosa en sí.

Tenemos así, que para Marx, no sólo el objeto en sí es tratado místicamente, sino que debido a este mismo tratamiento, la identidad con su opuesto (el E.P.) está tan bien "forzada", encubriendo una relación de oposición que no se presenta como tal; también el E.P. no es aprendido en su realidad (como predicado de la cosa en sí), sino que también éste es presa de atributos especulativos.

En resumen, la S.C. no es vista en sus contradicciones, ésta mistificación encubre su relación con su opuesto, que termina en Hegel en una identidad a través de la especulación, y el opuesto o predicado, El Estado, para Marx está también imposibilitado de ser conocido.

Debemos de hacer notar algo de vital importancia. No sólo Marx se roto con un esquema, que postulaba hegelianamente al Estado, como encarnación del espíritu general, universal, sino que ahora, esta realizando una crítica a la filosofía del derecho y del Estado de Hegel, en la que primero es consciente de que el Estado Prusiano real, es monárquico y reaccionaria, Segundo que Hegel trato de hacer de este Estado, la encarnación libertaria, tercero no conforme Marx con denunciar esta malabarismo, esta realizando la crítica al absolutismo monárquico, para que se pase a una

etapa democrática, pero su crítica a Hegel, encuentra al mismo tiempo la supuesta siguiente etapa, la democracia política como una democracia de la propiedad y del egoísmo.

Esta última como veremos, es criticada como una realidad enajenada, que exterioriza una aparente democracia política. Marx está exigiendo entonces a Alemania, saltar las etapas históricas y pasar directamente, a una democracia real, que no requiere del Estado político, y en el que el hombre sea un hombre desenajenado.

No es, sin embargo una clara definición antiburguesa, que haya profundizado, como en la C.J., los derechos naturales como la clave de la sociedad egoísta, pero es ya una exigencia de una democracia no contenible, ni en el más feroz jacobinismo que jamás se desembaraza del Estado o del incorruptible dirigente.

Pero veamos, como describe Marx a esta nueva democracia, a través de su crítica de la concepción de Hegel a través de preguntarse a quién pertenece la soberanía.

LA SOBERANÍA Y LA "VERDADERA DEMOCRACIA"

Marx se cuestiona las "reticencias" de Hegel ante el problema de ¿a quién corresponde la soberanía en una sociedad libre y democrática?

Hegel nos dice: "Asimismo puede decirse que la soberanía intrínseca reside en el pueblo, cuando se habla en general de una totalidad, así como precedentemente se demostró (277, 278) que la soberanía corresponde al Estado". Marx le contesta: "¿Cómo si el pueblo no fuese al Estado real! El Estado es lo abstracto. Sólo el pueblo es lo concreto. Es notable que Hegel únicamente después de grandes vacilaciones y reticencias atribuya a lo concreto, una cualidad viviente, como la de la soberanía, mientras lo hace sin hesitación para lo abstracto".

Vemos que el "pueblo" es para Marx el verdadero artífice de la democracia, él es lo concreto, la "constitución" no es más que la autodeterminación de sí misma, que se refiere

* / Marx, C. Op. cit., p. 38-39.

al pueblo como su "verdad" como hombre libre. Abusaremos de la exposición de Marx sobre este mismo tema para poder adquirir mucho una mayor claridad: "En la monarquía, la totalidad del pueblo es clasificado en una de sus maneras de existir: la constitución política; en la democracia, la constitución misma aparece simplemente como una determinación única, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones. En ella la constitución no sólo es en sí, según su esencia, sino también según su existencia, según su realidad constantemente referida a su fondo real; al hombre real, al pueblo real, y planteada como su propia obra. La constitución aparece como lo que es: un producto libre del hombre...

Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado. De igual modo que la religión no crea al hombre, sino que el hombre crea a la religión, la constitución. Desde un cierto punto de vista, la democracia es a todas las demás formas políticas, como el cristianismo es a todas las otras religiones. El cristianismo es la religión por excelencia, la esencia de la religión, el hombre difícil en forma de religión particular. De igual modo la demo-

cracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución política, el hombre socializado como constitución política particular; es a las otras constituciones, como el género a sus especies pero con la diferencia de que el mismo género aparece aquí como existencia y por consiguiente como una especie particular, frente a existencias que no corresponden a la esencia. La democracia es a todas las otras formas políticas como la religión lo es a su Antiguo Testamento. El hombre no existe a causa de la ley, sino que la ley existe a causa del hombre; es una existencia humana, mientras que en las otras formas políticas el hombre es la existencia legal. Tal es la diferencia fundamental de la democracia".

De los pasajes de Marx que tenemos a la vista, resalta esa relación unívoca del hombre concreto que hemos venido argumentando; lo interesante dentro de esta nueva relación, es como desarrolla la creación de éste, que toma vida propia, el Estado político.

Es este uno de los problemas vitales de la obra, y desde mi

punto de vista, las atribuciones de la relación de la S.C. con el E.P. encajan perfectamente con la metodología Feuerbaquiana antes descrita. Para Marx el Estado está separado de la sociedad civil, y deviene en un reto para esta última, ya que su manifestación, su autodeterminación se traduce en una manifestación "alienada" que le invita a través de su realización a participar por medio de los canales que ella misma contiene.

Aquí está la clave de la representación universal para Marx, ella no es más que una ilusión que contiene en su forma al contrario, y que apela a su disolución, nada más que de una manera abstracta, formal; su contenido "genérico" sólo se manifiesta como un malabarismo que en realidad imposibilita y garantiza su no realización práctica, simplemente se postula, y en eso reside su función como una apariencia necesaria, de una liberación que "no ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias".

Dentro del reto mencionado, que existe en el Estado político para que la S.C. llegue a darle un contenido a la abs-

tracta democracia, Marx descubre que en esta "ilusión" se excluya a alguien, ya que "no vale para todos" y precisamente es esta una de las contradicciones que dentro de la mística del Estado moderno permite que el Estado sea en apariencia la determinación del consenso de todo el pueblo, - permitiéndolo más que permitiéndolo, garantizando la no participación del conjunto del pueblo. Para Marx en la verdadera democracia, en la participación de todos "como la interpretan los franceses" es indispensable la participación integral de todo el pueblo. En esta misma participación va implícita para Marx que en los mismos postulados del E.P. estén contradictoriamente expuestos los elementos que presuponen su desaparición.

Es evidente que para Marx, la situación actual de Alemania ni siquiera es la democracia política, lo que él quisiera, es que a través de estos señalamientos surgiera un proceso de autoconocimiento que permitiera al pueblo descifrar cómo el Estado político (o sea que la democracia política moderna no exista en Alemania en donde ni siquiera a esta realidad se había llegado, ya que una monarquía constitucional) no es más que un "arreglo" entre el "Estado político y el no político".

Evidentemente, que ya desilusionado de las posibilidades "revolucionarias" de la burguesía alemana, Marx analiza teóricamente la historia política para que el pueblo alemán no caiga en la trampa de una liberación enajenada, sino que busque una emancipación total. En síntesis es un salto teórico que exige quemar etapas prácticas en la historia del pueblo alemán. Esto lo veremos con claridad en la Introducción a la crítica de la filosofía del derecho.

Marx describe las ideas antes desarrolladas, en el párrafo que citamos a continuación: "En la democracia, el Estado político -tal como se sitúa junto a dicho contenido y se distingue de él-, es simplemente un contenido particular, como una manera de existencia particular del pueblo. En la monarquía, por ejemplo, ese particular, la constitución política, tiene el sentido de lo universal que domina todo lo particular. En la democracia, el Estado como particular, no es más que particular; como universal, es lo universal real, es decir, algo determinado distinto del otro contenido. Los franceses modernos han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia desaparece el Estado político. Es cierto en el sentido de que en tanto que es Estado político, que es constitución, ya no vale para la totalidad.

En todos los Estados que difieran de la democracia, el Estado, la ley, la constitución dominan sin dominar realmente, esto es, sin impregnar materialmente al contenido de las otras esferas no políticas. En la democracia, la constitución, la ley, el mismo Estado sólo son una autodeterminación del pueblo, un contenido determinado del pueblo en cuanto este contenido es constitución política.

Es evidente que todas las formas políticas tienen a la democracia como verdad y que, en consecuencia, no son verdaderas en cuanto ellas no son democracias.

En los antiguos Estados, el Estado político forma el contenido del Estado, a exclusión de las demás esferas; el Estado moderno es un arreglo entre el Estado político y el Estado no-político".^{* /}

Para Marx ésta contradicción del Estado consigo mismo, debe de ser rebasada, de otra manera la liberación no sería llevada hacia la realización de un hombre nuevo, su búsqueda tiene que alcanzar una transformación práctica del hombre, -

^{*} / Marx. Op. cit., p. 41-42.

que rebase estos enunciados abstractos que contiene el Estado moderno, por eso su cuestionamiento versa fundamentalmente sobre el carácter real de la transformación de esta sociedad, en que el Estado político enuncia como postulado su carácter "progresivo" y de constante transformación, de una manera puramente formal y simplemente "para que esa apariencia ilusoria no sea destrozada finalmente por la violencia".

Dentro de esta problemática existen dos aspectos que tenemos que señalar con toda claridad, por un lado para Marx es el pueblo directamente el que tiene el derecho de determinar el curso político que las cosas deben seguir, él debe de darse una nueva constitución ya que en el actual formalismo del Estado moderno y sus contradicciones, sólo formalmente se resuelve esta participación en los asuntos generales del Estado, Marx abordará un poco más adelante la calidad que en contraposición a la participación actual, debe de tener una verdadera democracia; por otro lado, encontramos que para Marx, la fundamentación de una verdadera democracia, requiere que el proceso sea radical y violento en oposición directa a las invitaciones de una transformación paulatina, que no son más que la forma para que la participación no sea real.

FORMA Y CONTENIDO DE LA PARTICIPACION
EN LA DEMOCRACIA REAL A DIFERENCIA
DE LA BURGUESA.

Persiguiendo la argumentación de Marx, sobre la cuestión de la calidad de la participación dentro de la verdadera democracia, encontramos su argumentación a través del análisis de la "forma y el contenido" de la participación en los destinos colectivos o genéricos de la sociedad (he podido consultar dos traducciones, en donde las dos palabras son usadas indistintamente).

Marx argumenta contra Hegel "En un Estado realmente racional se podría responder:

"Todos no deben tomar parte individualmente en la discusión y en las decisiones relativas a los asuntos generales del Estado", pues los "individuos" toman parte, en tanto que "todos", es decir, en la sociedad y como miembros de la sociedad, en la discusión y en las decisiones relativas a los asuntos generales. No todos individualmente, sino los individuos en tanto que todos.

El mismo Hegel se formula el dilema: o la sociedad civil (el número, la multitud) participa por medio de delegados en la discusión y en las decisiones relativas a los asuntos general

les del Estado, o todos lo hacen (como) individuos. No existe aquí una oposición del ser, como pretende representarlo - Hegel a continuación, sino una oposición de la existencia y, en realidad, de la existencia externa, del número, a causa - de lo cual la razón que Hegel califica como "externa" - la - multitud de miembros- sigue siendo la mejor razón en contra de la participación directa de todos. El problema de saber si la sociedad civil debe participar en el poder legislativo, ya sea por intermedio de delegados, o por la participación - directa de "todos individualmente" es un problema en el interior de la abstracción del Estado político o en el interior del Estado político abstracto; es un problema político abstracto".^{*}/

Nos acercamos a la solución dada en el texto, aquí Marx nos señala como la cuestión de la participación, cuando - atiende únicamente al número a la "multitud de miembros" no soluciona el problema, ya que fija su atención en elementos de tipo "externos" a los individuos, de allí que el problema así formulado, únicamente nos lleve a la representación por

^{*}/ Marx, C. Op. cit., p. 145.

medio de delegados, o de todos individualmente, asunto que - para Marx sigue siendo una problemática abstracta, falseada en síntesis, por no encontrar la clave de la "esencia de la participación".

Precisamente sólo descubriendo la inutilidad de esta apariencia formal "en el interior de la abstracción del Estado Político" se puede llegar, para Marx, a engendrar un proceso de autoconocimiento que lleve las cosas a tal punto, que suprima esta ficción; al mismo tiempo la solución tiene implícita una liberación práctica del hombre en su quehacer cotidiano, ya que esta nueva autodeterminación sólo se concibe a través de la disolución de las merquindades propias del particularismo imperante en las S. C. Así la recuperación de esa "esencia colectiva" es reconocer al mismo tiempo que el "hombre" sea al mismo tiempo en su quehacer cotidiano un individuo integrado colectivamente, que en su trabajo y su desarrollo no encuentre ninguna oposición en el desarrollo de estas capacidades con su colectividad orgánica.

Veamos estos párrafos de Marx en donde se dibuja su concepción de la real democracia y de la disolución de la abstracción Estado Político, así como de la desaparición entre hombre privado y hombre público o político:

"Aquí no se trata de saber si la sociedad civil debe ejercer el poder legislativo por medio de delegados o si todos deben participar individualmente en el mismo, sino que se trata de la extensión y de la generalización tan grande como sea posible, de la elección del derecho de sufragio activo como pasivo. Es este el punto litigioso propiamente dicho de la reforma política, tanto en Francia como en Inglaterra.

No se considera la elección desde el punto de vista filosófico, es decir en su esencia particular, cuando de inmediato se la toma en relación al poder del príncipe o al poder gubernativo. La elección es la relación real de la sociedad civil real con la sociedad civil del poder legislativo en el elemento representativo. O la elección es la relación inmediata, directa, la relación que no representa solamente, sino que es, la de la sociedad civil con el Estado político. Es evidente pues, que la elección constituye el principal interés político de la verdadera sociedad civil. Sólo en la elección absoluta, activa tanto como pasiva, la sociedad civil llega realmente a la abstracción de sí misma, a la existencia política como su existencia esencial verdadera y general. Pero la terminación de esta abstracción es a la vez la supresión de la abstracción. Por el hecho de que la sociedad civil ha formulado realmente su existencia política como

verdadera, al mismo tiempo tiene que plantear su existencia política, como inesencial. Y la desaparición de una de las partes separadas entraña la desaparición de la otra, su contraria. La reforma electoral es por consiguiente, en el interior del Estado político abstracto, el pedido de su disolución tanto como el de la disolución de la sociedad civil. *

O inversamente. La sociedad civil es una sociedad política real. Es absurdo en este caso, que se formule una reclamación que se desprenda únicamente de la representación que se hace del Estado político considerado como una existencia separada de la sociedad civil, que no se desprende más que de la concepción teológica del Estado político. En estas condiciones, la significación del poder legislativo como poder representativo desaparece completamente. Aquí el poder legislativo es representativo en el sentido de que toda función es representativa, como por ejemplo, la del zapatero que, mientras cumple una función social, es mi representante; como toda actividad social determinada no representa, en tanto que actividad genérica, más que el género, es decir una de-

*C. Marx. Op. cit., p. 150-149.

terminación de mi propio ser, como todo hombre es el representante del otro. Aquí es representante no porque represente a otro, sino por lo que es y hace".

Este párrafo ratifica los elementos señalados aquí y presenta una serie de ideas de extraordinaria importancia. A mi juicio, y no creo ser extralógico en la interpretación, Marx ha llegado al clímax de su radicalismo juvenil, Marx nos está hablando en su estilo juvenil filosófico de la dictadura del trabajo sobre el aparato político, se trata también de una de las ideas características que no se perderán en todo el desarrollo del pensamiento de Marx. Que en La Crítica, la postulación de este problema sea extraordinariamente arcaica (la instrumentalización a través de un zapatero), no nos debe permitir empañar el compromiso que este elemento significa dentro del desarrollo del pensamiento de Marx.

Demuestra por una parte que la democracia en Marx lleva los postulados roussonianos a tal radicalización, que combinándose seguramente con las sugerencias de Saint-Simon,* llevan a Marx casi ineludiblemente a la

*Ver Chorléty Sebastien. "Historia del saintimonismo", p. 22-23, Alianza Editorial, Madrid, 1969. "En 1816 Saint-Simon declara que la política es la ciencia de la producción y predice ya la total absorción de la política por la economía. Y si aquí no hace más que aparecer en germen la idea, de que la situación económica es la base de las instituciones políticas, proclama ya claramente la transformación del gobierno político sobre los hombres en una administración de las cosas y en la dirección de los procesos de producción, que no es sino la idea de la "abolición del Estado", que tanto estrépito levanta últimamente". El marxismo ha desarrollado brillantemente estas tesis a través de An-

búsqueda del proletariado como el sustento que puede resolver la amplitud con que se ha planteado la democracia sobre todo si tenemos en cuenta las condiciones históricas alemanas, y el compromiso teórico que esta posición tiene en su descenso hacia el hombre concreto.

Si la participación para Marx debe ser del conjunto de toda la sociedad y la fundamentación de ésta es su actividad creativa por excelencia "el trabajo", ésto implica ya para Marx la disolución de la S.D., tal cual Marx la caracteriza como el reino del egoísmo antioleectivo particularista, esto lo lleva como vemos a la disolución de su secreción esclavizadora el Estado político; estamos ante un radicalismo que definitivamente no es contenible dentro de los estrechos marcos de la más avanzada democracia política burguesa.

Debemos proseguir, buscando todos los elementos que Marx critica, para lograr una visión completa de la radicalidad

tonio Gramsci, que en su artículo el "instrumento de trabajo" lleva estas ideas hasta sus últimas consecuencias. También podemos encontrar valiosísimas sugerencias en otros artículos como: "La Democracia Obrera", "El Consejo de Fábrica", etcétera, todos ellos incluidos en la Antología del autor comentado, publicada por Siglo XXI, en 1970. El subrayado es nuestro.

con la que quiere transformar la sociedad en la que vive. - Pasaremos a analizar los aspectos en que profundiza la crítica de la democracia política moderna.

El análisis de Marx, se edifica a través del señalamiento de las contradicciones que el mismo aparato político sustenta; por ejemplo, el que sea un deber la participación de cada miembro de la sociedad, es en contraste con la afirmación por parte del mismo Estado de representar los asuntos generales, una contradicción en sí misma. Marx se pregunta ¿son o no los miembros de la sociedad parte del Estado?

Si es afirmativa la relación, estamos ante una "tautología", ya que "participar en los asuntos generales del Estado y participar en el Estado equivale a decir lo mismo". Y si continuamos dentro de esta misma relación, esta participación tiene que ser algo consciente, de otra manera, no es posible formular la participación como real y mucho menos como exigencia. Marx deduce de ésta contradicción, la irre realidad o ilusión de estos asuntos generales, ya que si se trata únicamente de un postulado que enuncia una exigencia, demuestra a su vez que su representación general no es una realidad concreta, por lo que el mismo Estado exalta como un deber la -

participación, demostrando palpablemente esta realidad.

En otros términos, si la participación es consciente y de toda la sociedad, esta sería una sociedad en que todos serían legisladores, en que no fuera una obligación la participación al mismo tiempo que no requeriría de una expresión abstracto ilusoria; pero las cosas no son así, en la democracia política moderna, tenemos por el contrario un E.P. que se coloca "frente a ella" a la S.C., y que exige una participación que es capaz de soportar dentro de sus normas. Así la participación es dócil, puesto que los canales a través de los cuales el E.P. sugiere como métodos de participación, son pura formalidad.

Debido a toda esta problemática, Marx concibe esta ilusión política, como perfectamente útil a las condiciones imperantes, que evidentemente le parecen intolerables. Cuando dice "la determinación: 'ser miembros del Estado' es su 'determinación abstracta', una determinación que no se realiza en la realidad viviente", la afirmación tiene un vigor revolucionario, que proviene de la crítica absoluta de todos los mecanismos de legitimización de un Estado que Marx quiere derrocar a través de la violencia.

Estamos ante otro de los elementos coyunturales de Marx, es este el antecedente directo de la desfetichización del juego parlamentario.

Una vez más, la problemática filosófica-política en que esta crítica es resuelta, no debe de sombrerar la perspectiva de la crítica que Marx ha llegado a expresar. Significa un compromiso teórico que sólo tomará cuerpo científico, en la explicación del modo de producción capitalista.

Claro está, en el momento en que Marx escribe estas líneas, su significado concreto lo eslabona a una lucha que trata de destruir los intereses que se postulan como "universales abstractos", a lo que Marx antepone la de una práctica democrática real. Marx continúa su crítica a esta participación ilusoria que hemos venido analizando, a través de una pregunta: ¿cómo es posible que Hegel logre una identidad de intereses universales, a través de la "posibilidad" de participación de cada ciudadano en el Estado?, cuando el hecho mismo de que sea una "posibilidad" refleja simplemente que los asuntos generales pertenecen a "otra esfera" que no es sino todo lo contrario de la esfera de la sociedad civil.

Aún más, para Marx la identidad que Hegel realiza llega al

colmo de la mistificación, ya que se trata realmente de dos esferas opuestas. El que Hegel describa la necesidad de "exámenes" de "reconocimiento oficial" para pasar a ser miembros del Estado, no significa más que la descripción verdadera de lo que acontece para pasarse de una esfera a otra. Con intereses contrarios, Hegel sin quererlo, nos dice Marx, atina en su descripción. Pero para Marx, esta realidad no es más que el "bautismo burocrático del saber". Hegel mistifica esta realidad al pretender que se logran entre las dos esferas intereses comunes. "La identidad que ha construído entre la sociedad civil y el Estado, es la identidad de dos ejércitos enemigos. donde todo soldado tiene la "posibilidad" de llegar a ser, mediante la "deserción" un miembro del ejército "enemigo"; es cierto que Hegel trata aquí un cuadro exacto de la situación empírica presente.

Y si es verdad, continúa Marx, que en Hegel sólo en la esfera del Estado este universalismo resuelve las contradicciones, dentro del mismo campo conceptual que le caracteriza, en realidad no solo no la resuelve, contesta Marx sino que

necesariamente vela, y esa es su función, la falta de libertad concreta y la real separación que existe, insiste Marx y que Hegel quiere escamotear, entre SC y EP.

Esta es la razón de que los intereses concretos de los estamentos no son aprendidos por Hegel, más que bajo el ropaje de lo universal y nunca en su interés real, que es en sí un interés particular que Hegel desfigura impregnándolo de una universalidad de la cual carecen según Marx.*

Para Marx, este volver racional a la sociedad civil esta desatomización a través del Estado está en contradicción con la "realidad irracional" siendo aquí en donde Marx ubica el problema central, ya que este particularismo tiene y se presenta como universal en apariencia y "necesariamente". "Que lo racional sea real, está precisamente en contradicción con la realidad irracional, que en todas partes es lo contrario de lo que expresa, y expresa lo contrario de lo que ella es".**

*Ver C. Marx. Op. cit., p. 81, 82 y 83.

**Ver C. Marx. Op. cit., p. 81.

Lo arbitrario en Hegel, es querer que esta racionalidad, que Marx descubre como aparente, sea la forma real de la sociedad. Hegel "quiere ver a la lógica transformada en verdad e ra objetividad".

Pero este ropaje universal que caracteriza al Estado moderno, es para Marx el gran descubrimiento de la sociedad moderna, ya que llega a postular como una simple forma, para que en realidad actúe como un monopolio que si corresponde a su contenido particular.*

CONCEPCION DE MARX DE LA SOCIEDAD CIVIL.

Hemos llegado a la necesidad de describir a la S.C. en vista de que para Marx es en donde reside toda la problemática real que se manifiesta en la abstracción del Estado político.

*C. Marx. Op. cit., p. 81.

A través de su lucha contra Hegel podremos entresacar su -
conceptualización al respecto.

La sociedad civil se ve violentada por Hegel en su signifi-
cación real, dice Marx ya que éste le dá una generalidad -
que no le corresponde, esto se deriva, como ya hemos visto,
en un desconocimiento del "significado de acuerdo a lo que
es según su agenciamiento en la S.C.".*

Más adelante, profundiza Marx la crítica, destacando la na-
turaleza propia de este "agenciamiento" en el marco propio
de la S.C. Para él, la "la clase privada" no debe de trans-
formarse en "clase política", gracias a un malabarismo de -
lógica. Debemos atender a la actividad que es propia de la
clase en cuestión, para desentrañar como la "diferencia en-
tre clases" adquiere en sí misma una "diferencia política".

La cosa no queda ahí: inclusive Marx califica el origen de
esta independencia del E.P. como resultado directo de la -
propiedad privada.**

* C. Marx. Op. cit., p. 89.

**C. Marx., Op. cit., p. 133.

El "espíritu" que anima tal independencia del Estado es para Marx ajeno a la esfera en cuestión. (Al E.P. en concreto). Esta independencia proviene de la esfera que en Hegel es determinada, y que Marx ha desentrañado como sujeto activo. La propiedad privada y las diferencias de clases en la sociedad civil son para Marx, la "esencia" verdadera de la constitución política, así, se devela este abstracto manifestarse, a través del descubrimiento del significado esencial de la esfera determinante, la S. C.

Marx parte de aquí para llegar a la cualidad, que caracteriza a la constitución, como instrumento que garantiza a la propiedad privada, no siendo así una casualidad que la estipule, sino, como algo esencial a su naturaleza.

Pero todo esto es absolutamente mistificado dentro de la problemática de Hegel, para Marx, si Hegel ha mistificado la verdadera oposición que existe entre E.P. y la S.C., es este mismo error el que lo incapacita para apreciar las contradicciones que surgen de la naturaleza de la S.C.

La causa de la inocencia de Hegel en relación a las cualidades de la propiedad privada, emanan de su mística al abor-

dar estos elementos concretos de la sociedad. Marx llega a la conclusión de que Hegel no conoce a la S.C., y por lo tanto no es capaz de desentrañar la naturaleza del E.P., y la relación que guarda la S.C. y el E.P.

Por lo dicho hasta aquí (en relación a la propiedad privada y a la diferencia de clases), considero que Marx a llegado a planteamientos que no volverá a dejar de utilizar en toda su vida, naturalmente estas concepciones están relacionadas con un sinnúmero de problemas, en los que Marx denota un desconocimiento que desconciertan al lector que espera encontrar una profundización de aquellos, que sabemos, en un futuro serán sus temas centrales. Aquí, en la Crítica, por el contrario, el tratamiento de estos elementos no es analizado de una manera en que encontremos los puntos motrices, profundamente pensados, y más aún pensados científicamente. Junto con algunas afirmaciones contundentes, encontramos con el mismo peso específico dentro de su explicatividad, elementos que desfiguran los resultados esperados, y nos demuestran cuan incipientes eran las nociones que nosotros esperaríamos más profundos.

Hemos mencionado como Marx concibe esta abstracción del E. P. en relación a la S.C. Ahora tendremos que ver cómo con-

cibe el proceso en que la propiedad privada y la libertad de comercio llegan a ser las características que determinan ese "agenciamiento" propio de la S.C.

El acontecimiento histórico que corona el desarrollo de esta libertad es la Revolución Francesa. En ella, para Marx se "termina" o culmina la separación entre la vida política y la vida de la S.C. Los estamentos, argumenta, que en el medioevo se encontraban incrustados formando parte del aparato político, pasan, en la sociedad moderna al plano de diferencias "puramente sociales", que son "diferencias de la vida privada, sin importancia en la vida política".*

Estas ideas que a primera vista parecen completamente contradictorias como las ideas antes desarrolladas, no lo son, ya que Marx está definiendo una incongruencia cometida por Hegel al tratar la relación de la S.C. con el E.P. como una identidad que Hegel inventa al sucumbir el antiguo régimen. Marx argumenta, si en el feudalismo la S.C. era al mismo tiempo político, en el mundo moderno, es precisamente su carácter no político, la forma de velar su carácter político.

*/Ver, C. Marx. Op. cit., p. 122.

Todo lo contrario al régimen anterior, en la Sociedad Moderna, la "clase privada" se "opone" al Estado, y esta contraposición es debida según Marx, a su naturaleza, ya que su actividad, la actividad del hombre privado, "carece en y para sí de significación y actividades políticas". * Paradójicamente, en esta actividad de hombre aislado, antiolectivo, se presenta como necesaria la "transustanciación" en principios generales ilusorios. "La sociedad civil en que la clase privada no tiene tal determinación, su actividad esencial carece de la determinación de tender a lo general, no es una determinación general. La clase privada es la clase de la sociedad civil contra el Estado. La clase de la sociedad civil no es una clase política.

Dando a la sociedad civil como clase privada, Hegel ha dicho simplemente que las diferencias de clase de la sociedad civil son diferencias no políticas y declarado que la vida civil y la vida política son heterogéneas, esto es opuestas". **

* La Crítica, p. 95.

** C. Marx. Op. cit., p. 95-96.

Marx penetra más este error teórico de Hegel para obtener una visión clara de las diferencias que son propias a estas dos épocas de la historia del hombre. En el medioevo, nos dice, los hombres están organizados en diversos estamentos, y esta "comunidad" que se edifica sobre los diferentes trabajos que se efectúa, garantiza la exclusión de los demás; es un privilegio, que se canoniza y reconoce en el Estado - haciendo de la diferencia particular, una misma con la diferencia política, es una "comunidad privilegiada" que coincide con su "determinabilidad" objetiva. "La clase tiene, de modo general, la significación de que la diferencia, la separación, con la existencia del individuo. Su manera de vivir, de obrar, etcétera, en lugar de hacer de él un miembro, una función de la sociedad, forma una excepción a la sociedad y constituye su privilegio. Que esta diferencia no sea simplemente una diferencia individual, sino que se establezca como comunidad, clase, corporación, no solamente no suprime su naturaleza exclusiva, sino que es, más bien, su expresión. En lugar de ser función de la sociedad, la función individual llega a ser más bien una sociedad para sí.

No solamente la clase está basada en la separación de la sociedad como ley general; además separa al hombre de su ser

general; hace de él un animal que directamente coincide con su determinabilidad. El medioevo es la historia animal de la humanidad, su zoología".*

La sociedad moderna, por el contrario, no tiene un espíritu que se pueda expresar en una identidad de lo particular y lo político, sino que ahora las diferencias de la sociedad civil, su determinación como hombre privado, adquieren un significado distinto dentro de la misma sociedad civil y otro en la esfera política. En la primera el hombre es un ente aislado, propietario, etcétera, que se presenta identificando con la "más alta generalidad" del Estado, abstrayéndose de su verdadera realidad que es opuesta a lo general, y que sólo por medio de la hipostatación deviene un individuo imbuido del espíritu de la colectividad "del universalismo del Estado democrático".

Al mismo tiempo que en la esfera política las cosas adquieren la apariencia de que las diferencias de la S.C., no son más que predicados de sí misma y de que no son en sí problemáticas, sino armónicas, ya que por un acto de *pasa pasa*, Hegel las califica con el desarrollo propio de la racionalidad.

* C. Marx. Op. cit., p. 102.

dad del Estado. Así por un lado se conserva la impresión de que se ha guardado todo el respecto por la expresión del objeto (la S.C.) y su determinación, y por el otro se nulifica su verdadera naturaleza al presentarla como armoniosa, en su identidad con el Estado.*

De esta forma el Estado moderno, y Hegel su fiel intérprete, utilizan una reminiscencia que desfigura por completo la verdadera realidad de la S.C. y de su relación con el E.P., no pudiendo analizar ni una ni otra, sin recurrir a una identidad que mistifica para Marx a ambas. Lo que Hegel y el Estado moderno logran con esta identidad ilusoria, consiste en velar las verdaderas contradicciones, pudiendo así presentar una armonía que sujeta los reclamos progresivos de la historia.

De aceptarse la contradicción real entre la S. C., y el E. P., como Marx lo hace, se lograría pensaba Marx vislumbrar la problemática existente, para instrumentalizar la actuación práctica que la sociedad requiere para avanzar en un camino seguro y consciente.

La democracia en su forma moderna, nos argumenta Marx, es -

* Ver, La Crítica, p. 102, 103 y 104.

evidentemente un avance, ya que en sus postulados se invita a la S.C., a llenar el contenido puramente teórico del Estado, siendo esto solo posible al desmistificar la identidad aparente, solamente alcanzable a través de un proceso de concientización que suscite la lucha en contra de una contradicción entre S.C., y E.P., ya develada.*

Ya hemos descrito suficientemente La Crítica de Marx a Hegel con respecto a la mistificación que ésta realiza de la relación entre el E.P., y la S. C.; de la armonía mistificada que no es más que una "renuncia" de la S.C., a recobrar-se en su realidad concreta. Es aquí en donde debemos enumerar las ideas que Marx tiene sobre esta realidad concreta - más allá de los términos usados hasta el momento: hombre privado, particularista, opuesto en su realidad a lo general, etcétera.

* Ver, La Crítica, p. 94 y 95.

Nos dice Hegel¹¹ y no puede aparecer allí ni como simple masa indivisa, ni como multitud descompuesta en sus átomos, sino como lo que ya es, es decir dividida en clases basadas sobre las necesidades particulares y sobre el trabajo que sirve para darles satisfacción. Sólo de esta manera - lo que hay realmente de particular en el Estado se relaciona verdaderamente con lo general" y Marx comenta "como - 'simple masa divisa', la sociedad civil (la clase privada) no puede, es cierto, aparecer en su actividad legislativo-constituyente, puesto que la simple 'masa divisa' no existe sino en la 'representación', en la 'imaginación', pero no en la realidad. En la realidad únicamente hay masas accidentales más o menos grandes (ciudades, pueblos, etcétera). Estas masas o más bien esta masa no sólo aparece, - sino que es en todas partes, en realidad, 'una masa descompuesta en sus átomos', en esta cualidad atomística debe - parecer y manifestarse en su actividad político-constituyente. La clase privada, la sociedad civil no puede aparecer aquí 'como lo que ya es'. En efecto, ¿qué es ya? - Una clase privada, es decir, oposición y separación del Estado. Para llegar a la "significación y a la actividad política" debe renunciar más bien a ser lo que ya es, esto es a ser una clase privada. Precisamente por esto adquiere su 'significación y actividad política'. Este acto po-

lítico es una transustanciación total. Por este acto la sociedad civil debe desprenderse completamente de sí misma en tanto que es sociedad civil, como clase privada, y hacer valer una parte de su ser que no sólo nada tiene de común con la existencia civil real de su ser, sino que le es directamente opuesta".*

Vemos como para Marx, la sociedad civil es una "masa descompuesta en sus átomos" que así debe de aparecer y manifestarse dentro del Estado político, y que sólo negando esta calidad cuya (ser una sociedad atomizada de propietarios) adquiere un significado general, universal. Más aún, en otra parte del texto nos explica cuales son a su juicio las características de esta "masa" y de su formación.

Con toda claridad vemos como Marx sintetiza las diferencias que existen entre la sociedad moderna y la sociedad medieval, destacando que en la sociedad moderna la S.C. se desarrolla en "círculos móviles, no fijados, cuyo principio es el arbitrio. El dinero y la instrucción son los principales criterios";** precisamente en contraposición a

* C. Marx. Op. cit., p. 96. El subrayado es nuestro.

** Ver C. Marx. Op. cit., p. 101-102 y 103.

una sociedad jerarquizada, fija, sin movilidad (según Marx) y en donde el dinero y la instrucción no son los principales criterios de ubicación social. Para Marx, precisamente la división social de la sociedad moderna es suscitada por tales criterios, que se "forman de paso" dando como resultado "una formación arbitraria y no una organización".

Continúa Marx en estos pasajes especificando los elementos que a su juicio definen a la sociedad moderna como una sociedad en que la única característica es la falta de "bienes", y el tipo de trabajo que crea nuevas "esferas" en que se basa la sociedad; todo ello a diferencia de la sociedad medieval en la sociedad moderna el tipo de trabajo y la fortuna son elementos que se atienen a la "contingencia", y no a una comunidad cerrada y egoísta como vislumbra Marx los estamentos del antiguo régimen.

Todavía podemos extraer más elementos sobre la concepción que tiene Marx de la S.C., en este documento. El trabajo que crea diferentes esferas en el mundo antiguo las corporaciones, en el mundo moderno no es más que una determinación que no se edifica con una "acción sustancial" sino

que es una determinación externa que se desenvuelve únicamente en una diferente "posición social", que no tiene más mira que la del "goce y la capacidad de gozar".

Es esta atomización existente, que a juicio de Marx, Hegel desfigura la que hay que rescatar en su verdadera realidad descubriendo su naturaleza y su necesaria manifestación en un opuesto universalizador que corresponda a su misma insutanciabilidad.

Para Marx, este antiolectivismo real es la prueba de la separación entre la S.C., y el E.P., y la base que se representa necesariamente en apariencias del E.P., ya que el Estado fundamenta la libertad en un hombre que recibe este título a nombre de su individualidad privada, y es esta, su individualidad egoísta, precisamente la negación de su esencia, Marx descubre la necesaria expresión de esta situación inhumana en una expresión "alegórica, universal", lejana y en sustitución de un verdadero universalismo cotidiano.

Esta separación que la S.C., desarrolla en su "propio seno", y que requiera de tales apariencias, es a su vez la base de otro de los problemas fundamentales de Marx: el de la dualidad entre el ciudadano y el hombre privado. Este último es a

juicio de Marx, un hombre que en la realidad no participa del Estado, ya que su cotidianidad se caracteriza por ser precisamente lo opuesto a la generalidad; es el hombre egoísta y privatista de la S.C.; y aunque el Estado lo use como su materia, se refiera a él, aquel se edifica sobre una individualidad mistificada que no atiende más que a sus características propietarias y que la teorización hegeliana se ve obligada a violentar, para edificar la identidad del colectivismo de este hombre con la universalidad del Estado.

Solo como ciudadano, que nulifica necesariamente la realidad del individuo dentro de la S.C., el hombre adquiere el "poder" de la generalidad que debe de revestir, pero que en realidad es ficticia.

LA CRITICA DE MARX A LA BUROCRACIA

Uno de los pasajes que definitivamente debemos de rescatar, son sus opiniones sobre el problema de la burocracia. "La burocracia 'posee' al ser del Estado; el ser espiritual de la sociedad es su propiedad privada. El espíritu general de la burocracia es el secreto, el misterio guardado en su seno por la jerarquía, y hacia afuera, por su carácter de -

corporación cerrada. El espíritu del Estado, si es conocido por todos, como también la opinión pública, aparecen ante la burocracia como una traición a su misterio. La autoridad es, en consecuencia, el principio de su sabiduría y - la idolatría de la autoridad constituye su sentimiento. Pero en el propio seno de la burocracia, el espiritualismo se hace un materialismo sórdido, se transforma en el materialismo de la obediencia pasiva, de la fe en la autoridad, del mecanismo de una actividad formal fija, de principios e ideas y tradiciones fijas. En cuanto al burócrata tomado individualmente, la finalidad del Estado se hace su finalidad privada: es la lucha por los puestos más elevados; hay que abrirse camino.*

Y más adelante "en tanto que la burocracia es, por una parte, ese materialismo sórdido, su espiritualismo sórdido aparece en el hecho de que ella quiere hacerlo todo, esto es, hace de la voluntad causa prima, puesto que ella es un ser puramente activo y recibe desde afuera su contenido y no puede probar su existencia, por lo tanto, más que formando y limitando ese contenido. El burócrata ve en el mundo a un simple objeto de su actividad".

* C. Marx. Op. cit., p. 61.

La supresión de la burocracia sólo es posible cuando el interés general viene a ser realmente interés particular y no como en Hegel puramente en el pensamiento, en la abstracción, lo que no puede hacerse sino cuando el interés particular llega a ser realmente interés general. Hegel da una oposición irreal y en consecuencia no llega más que a una identidad imaginaria, pero que en realidad no es ella misma más, que una oposición. La burocracia es una identidad de ese género".*

Los elementos centrales de este párrafo que habla por sí mismo con toda claridad, apelan a la desaparición de la burocracia como de su espíritu de "buró", su interpretación material de la generalidad del Estado, su dogmática sabiduría guardada celosamente como misterio, su necesidad de subordinación y obediencia a una serie de tradiciones fijas y de ideas a las que someten a la propia sociedad, su ascenso mediocre a través de puestecillos que los atan a una vida que termina por hacer del Estado un instrumento vulgar de sus mezquinos fines, su arrogancia de ver al mundo como un simple "objeto de su actividad".

* C. Marx. Op. cit., p. 62.

El odio con que Marx caracteriza a la burocracia prusiana, está espléndidamente descrito a través de las calamidades que Marx se prepara a aniquilar.

Debemos recordar que Marx realiza esta crítica pensando en que es totalmente posible lograr una sociedad sin burocracia, sin Estado, cosa que hicimos notar cuando comparábamos las ideas de Marx de una emancipación total con la dictadura del trabajo de Saint-Simon, conceptuada por Marx en ésta época, cuando el trabajo de cada individuo forme parte del interés colectivo.

Ahora que hemos expuesto los trazos generales más importantes de esta obra de Marx, pasaremos a la labor más difícil de valorar en todos sus aspectos las cualidades de este texto.

Ya hemos descrito el marco general socio-histórico que consideramos como el tapete explicativo del desarrollo de Marx. La labor consistirá en ubicar dentro de éste, el nivel alcanzado por Marx en la explicatividad del mundo que lo rodea, y desentrañar el proceso teórico y la novedad en el tratamiento de los elementos en comparación con las épocas que le preceden.

Ya sabemos que el desarrollo de la teorización de Marx, -
tiende ineludiblemente hacia la captación del "objeto con-
creto". En este trabajo trataremos de desmenuzar este -
constante acercamiento de Marx, a las categorías que le lle-
varán toda su vida a analizar evidentemente de manera total-
mente diferente que en su juventud que no es más que su pri-
mer entronque crítico con la sociedad civil. Sólo así ob-
tendremos la comprensión, que nos permite calibrar con en-
tusiasmo los extraordinarios avances de cada documento, y -
serenamente descubrir en estos pasos, logros que no pueden
tomarse más que como eslabones necesarios que en sí, no son
ni definitivos ni científicos.

Es de vital importancia identificar el peso específico de -
cada uno de los elementos nuevos, ya que el tratamiento ad-
quiere cualidades nuevas en sus momentos (cada documento) y
precisar los avances contenidos en el desarrollo de este -
pensamiento, que tiene un curso que se define cada vez más
como "materialista".

CAPITULO V.

CRITICA DE LA "CRITICA".

Empezaremos con el forzoso reconocimiento de que este documento aborda con mucho mayor interés, aquellos elementos propios de la S.C., en comparación a su época precedente; esto se explica, en cierta medida, porque la obra de Hegel emite juicios sobre los elementos que Marx se propone explicar y criticar a su manera. Evidentemente, no es la causa fundamental desde nuestro punto de vista, ya que es característico de todos los jóvenes hegelianos haber dado este paso en la búsqueda de una explicatividad que analice a la S.C., como el sujeto activo, determinante; es verdad que los temas varían ampliamente entre estos jóvenes hegelianos, existen intentos que van desde la explicación de la dogmática cristiana, a través de los análisis de los procesos históricos que requerían de la creación de la mitología cristiana, como ellos denominaban, así como análisis extraordinariamente audaces de Moses Hess que abordan los problemas político-económicos de una manera harto similar a la de Marx.*

*Véase David Mc Lellan. Marx y los jóvenes hegelianos, Ediciones Martínez Roca, S. A., 1969.

Lo importante es tomar en cuenta el movimiento general, sin perder de vista que nuestro que hacer se refiere específicamente a Marx, lo que nos obliga a buscar su papel concreto que lo distingue en la apreciación y originalidad de sus tratamientos.

Desde este punto de vista, lo que podemos decir, es que existe una enorme similitud en las apreciaciones de varios de los jóvenes hegelianos, y que Marx se hace de sus armas, gana terreno poco a poco, a través de las polémicas que sostuvo con varios de éstos jóvenes. Evidentemente el problema de su originalidad comparada con los jóvenes hegelianos sólo puede resolverse a través de un análisis serio, que no incumbe a este trabajo. Nuestra preocupación central, en señalar la similitud de pensamientos entre estos intelectuales, que proviene de la convicción, de una deuda de Marx con estos compañeros que no ha sido saldada, y que se manifiesta muchas veces en la imposibilidad de distinguir de una manera clara, "una línea especial en el pensamiento de Marx de este periodo".

De todas maneras, existen compañeros que acompañan a Marx de manera visible en documentos más avanzados, como es el caso de "La Cuestión Judía", a pesar de esto, es obligado reconocer que después escribiría textos como La Sa-

grada Familia, que son una feroz crítica en contra de sus primeros compañeros de viaje.

Mario Rossi,* opina en relación a estos documentos a "La Sagrada Familia" y "La Ideología Alemana" que el significado no puede ser valorado sólo en este sentido, crítico. Sino que es igualmente importante el apreciarlos como una auto-crítica en la que Marx usa a sus compañeros como blanco. Esta apreciación me parece correcta, y nos obliga a reconocer, en medio de deudas y enormes similitudes, un proceso que en Marx termina, con una ruptura de sus antiguas concepciones implicando esto, que dentro de su pensamiento debemos encontrar aquellos problemas que juegan un papel coyuntural en la transformación y rompimiento de Marx. Es esta la labor más difícil.

Debemos por lo tanto reconocer los indudables avances de Marx, al plantear el análisis de la política y del Estado, a través de enfocar a la sociedad civil como el sujeto determinante. Pero esto no nos permite afirmar que sea un planteamiento original, ya que no es su monopolio dentro de los jóvenes hegelianos.

Esta apreciación nos obliga a realizar una crítica marxista

*Mario Rossi. La génesis del materialismo histórico. El joven Marx, Alberto Corazón, editor, Madrid, 1963. Comunicación II.

ta del mismo Marx, concebido como el único método capaz de rescatar la validez genética del desarrollo de sí mismo.

Aplicando esta metodología tenemos que la primer labor consiste en cuestionarse la profundidad con que Marx puede aprender las relaciones concretas de la sociedad, a través del concepto de Sociedad Civil que tenía en "La Crítica".

Para llegar a analizar las ideas que Marx tiene sobre estas relaciones, tenemos que recapitular sobre la problemática general a que se enfrenta: hemos analizado que Marx formaba parte de una corriente intelectual que esperaba el cambio de las condiciones sociopolíticas, a través de una racionalización del Estado, que acabara con la mezquindad pequeño-burguesa que impregnaban las relaciones entre los hombres.

Al tomar un curso diferente al esperado, los acontecimientos obligan a Marx y a sus compañeros de viaje a virar 180 grados su posición: ahora denuncia como utópica la esperanza colectivista que provenga del Estado. Este cambio se objetiviza en una toma de conciencia que reclama una democracia integral, de profunda significación, que saltando etapas teóricas, le permiten criticar la insustancialidad

de las democracias burguesas al mismo tiempo que critica la situación aún más atrasada de Alemania, que sufre una monarquía constitucional.

Es precisamente ante el adelanto político de la Francia Revolucionaria, que Marx se cuestiona la validez de la democracia burguesa, y esta le permite avanzar críticas a las soluciones políticas del mundo alemán que enfrenta. De allí surge un radicalismo que por su combinación con la filosofía alemana y por su conceptualización calificaría nos de comunismo filosófico,* que exige a una Alemania presa de un constitucionalismo monárquico, una solución que va más allá de la Revolución Francesa y que contienen elementos que son irreconciliables con el orden burgués.

Todos los elementos que Marx desapruueba de estas democracias "políticas" se manifiestan en una crítica a la exaltación de este individualismo particularista, que las revoluciones han dejado intactas, y que los han llevado a la fórmula (y a los jóvenes hegelianos también) de que son el resultado de una liberación a medias, o una liberación "alienada" que requiere de "dualidades" como ciudadano y hombre privado que son excreencias de la misma esclavización con

*Véase Michael Lowy. Op. cit.

creta, que naturalmente lleva un proceso que, al no plantearse la liberación total, cae naturalmente en una autoenajenación que debe de ser destruída.

Marx no solamente concibe el despotismo que impera como un atraso bárbaro debido a las "condiciones especiales" de Alemania, sino que se adelanta inclusive a una solución "lógica" y evolutiva del paso a seguir, criticando duramente a las democracias político burguesas.

La S.C., que bajo esta solución (la democracia política burguesa) "alienada" encuentra su justificación más avanzada (nos dice) deja intacta las relaciones prácticas (enajenadas) de los hombres y las canoniza "necesariamente".

Y si Hegel en su juventud critica cualquier tipo de "positividad" por dejar al hombre presa de su antiolectivismo real (privatista y egoísta) y espera de la Revolución Francesa la solución a tales mezquindades, Marx no sólo aborrece las conclusiones castradas de Hegel maduró al conciliar los intereses particulares egoístas con la Prusia monárquica, sino que además rebasa la posibilidad de una democracia política que a sus ojos, no resuelve tampoco el problema.

Y es de aquí, de esta problemática filosófico-política que surge su búsqueda de una armonía colectiva que destruya estas condiciones concretas a través de una democracia que se perfila proletaria, sin que exista en Marx ni por asomo la existencia de esta clase como la clave del problema. Claro está, el desconocimiento de este sujeto histórico se debe al mismo atraso político alemán, y es precisamente esta situación la que genera en Marx soluciones que hemos denominado como comunismo filosófico.

La hipertrofia teórica que nace de la inter-acción de las ideas más avanzadas de Francia con las condiciones del atraso alemán, obligan no sólo al joven Hegel, sino también a Marx, a instrumentar la liberación a través de pensamientos que sólo pueden calificarse de especulativos.

Para entender este problema hay que tener presente la imposibilidad de Hegel de vislumbrar la solución a través de una clase burguesa progresista; esta situación repercute en un destino idealista definitivo que es el que Marx enfrenta recurriendo al joven y naciente proletariado alemán, como el único factor que le permite indiscutiblemente la solución integral del problema.

Pero estamos hablando del primer encuentro, del primer ajuste de cuentas de Marx con Hegel, y en éste momento Marx desconoce naturalmente todo lo que concierne a la S.C., debido a su lugar dentro de la Alemania de aquella época.

Inclusive, el recorrido de Hegel que Luckács nos explica, nos hace resaltar como ineludible su solución idealista - en el choque con la realidad, pero no por ello, argumenta, el conocimiento de esta puede despreciarse, ya que es la que le sugiere las primeras ideas sobre la dialéctica, sin que el genio de Hegel pudiera realizar con esta metodología ningún paso revolucionario en el plano práctico.

Marx es todo lo contrario, el problema es que empieza en su juventud un recorrido que se inicia debatiendo a Hegel sin tener aún conocimiento de la S.C.

Hegel, recorre un camino que va del entusiasmo revolucionario especulativo, a la realidad concreta del hombre, provocándole este choque un viraje hacia un idealismo filosófico que metamorfosea sus críticas juveniles, con una mistificación que aniquila los filos de sus angustias juveniles. Marx inicia una lucha contra el idealismo filosófico de Hegel, conociendo menos de la S.C., que el propio Hegel, siendo un fogoso idealista al mismo tiempo que un idealis-

ta filosóficamente, y en su descenso a la realidad encuentra el sujeto histórico que le permite metamorfosear su idealismo juvenil en una posición revolucionaria que, descubre los elementos necesarios para tomar un camino antiespeculativo y profundamente revolucionario.

El momento que analizamos es el primer descenso diría yo, y nos proponemos analizar las soluciones y errores, que son naturales en su primer acercamiento a la S.C., así como los falsos problemas y soluciones que de ellos se derivan.

CRITICA DE LA CONCEPCION DE LA SOCIEDAD CIVIL.

Entrando en materia, la S.C. que Marx describe está caracterizada por el atomismo particularista que ha sido descrito por varios filósofos y economistas. No tenemos más que recuperar las descripciones hechas a través de nuestra exposición de La Crítica, para recordar que esa anarquía de lobos, se presenta para Marx como una "masa descompuesta - átomos" en que cada individuo persigue sus fines personales, por encima de cualquier otra cosa, cayendo en la mez-

quindad egofista que aniquila cualquier posibilidad de armonía en las relaciones que los hombres tienen.

Esta apreciación de la sociedad que resumimos paso a paso, caracteriza a Marx desde su primera concepción del Estado y lo persigue hasta el documento en cuestión y aún más, hasta la cuestión judía, con toda claridad.

Naturalmente salta a la vista la similitud que existe entre esta concepción y la que tienen los filósofos de la ilustración, que de esta anarquía del individualismo derivaban la necesidad de un Estado que limitara y ordenara el sinfín de intereses particulares, garantizando la permanencia y desarrollo de éstos.

"En su concepción de la sociedad, el Siglo de las Luces tomaba como punto de partida a los individuos, partes integrantes del todo social; para sus filósofos la sociedad no era más que un amontonamiento o agregado simple de individuos que establecían relaciones recíprocas entre sí. De acuerdo con el Siglo de las Luces, la sociedad debía concebirse como el resultado de un contrato entre los individuos quienes, al concertarlo habían renunciado a su primitiva libertad ilimitada, en aras de la comunidad.

Esta concepción individualista (atomista) de la sociedad - no deriva, por tanto, exclusivamente del pensamiento metafísico. Sus raíces profundas deben buscarse en la situación económica de la burguesía; en efecto, la imagen que ella refleja de la sociedad corresponde a la visión del productor burgués de mercancías. En las condiciones propias de la sociedad burguesa, la producción global que satisface las necesidades materiales de la sociedad es la suma mecánica de la producción mercantil de individuos aislados. De la misma manera que un burgués firma un contrato con otro burgués para la compra o venta de un cargamento de arroz, así también -de acuerdo con el pensamiento del siglo de las Luces- los individuos se comprometen mutuamente para fundar la sociedad o el Estado.

Con la doctrina individualista del "contrato social", el siglo de las Luces emprendió un camino por el que era imposible llegar al descubrimiento de las verdaderas leyes de la sociedad, ya que éstas no son las de la vida del individuo y sólo pueden ser descubiertas a partir de la sociedad".^{*}

^{*} E. Molnar. Op. cit., p. 25. (El subrayado es nuestro).

Y si bien Marx ha bebido de estas fuentes al igual que Hegel también es verdad que de ninguna manera podemos encajarlo como partícipe integral de tal concepción. Ya hemos visto que su primera concepción, que si acepta la presencia de un árbitro por encima de la sociedad; tiene una figura que señalamos con relación a Hegel, que es igualmente una distancia en relación a las ideas de la filosofía de la ilustración. Marx no acepta el individualismo liberal, y desde el principio busca un colectivismo que destruya esta realidad.

Lo que es común, a la filosofía de la ilustración incluyendo a Rousseau y a Marx, es la concepción de una sociedad atomizada, y es esto lo que nos interesa profundizar.

Hemos visto que Marx describe la S.C., como una "formación arbitraria y no una organización" llevándolo esta idea a una caracterización de que la arbitrariedad y la falta de orden es la realidad de la S.C.; esto refleja perfectamente la preocupación de muchos pensadores que al ver el derrumbamiento de un orden social estructurado sobre la jerarquía y el orden de las posiciones sociales, no pudieron percibir más que este caótico acontecer de las pasiones individualistas.

Me parece perfectamente natural que Marx no pudiese a estas alturas penetrar el velo que encubre esta apariencia de "átomos" para cubrir las leyes propias de la sociedad. Recordemos que sólo hasta 1844 en los Manuscritos Económico-Filosóficos, se decide definitivamente a abordar estos problemas, ya convencido de que la clave de la problemática se encuentra allí e inclusive en los manuscritos no podemos encontrar solución a este problema, aún es un filósofo que estudia la economía política por primera vez.

Por el momento sus caracterizaciones son inocentes en relación al significado que tendrá muchos de los elementos que trata en su posterior desarrollo (en su madurez). Es más, me atravesaría de decir, no son los mismos. Marx habla de que el fin de la S.C. es "gozar" los bienes materiales, y supongo que a nadie se le ocurrirá ver aquí la anticipación en "línea directa" del acumular del capital, ya que es indiscutible que se sustentan sobre bases completamente diferentes.

El hecho de que los actos de los hombres sean "contingentes", que es otro de los juicios de Marx sobre la S.C., muestra como para él las diferencias sociales no tienen una estructuración basada en el desarrollo mismo de una so

ciudad sujeta a ferreas leyes que posteriormente descubrirá; esta cuasi "casualidad" se manifiesta también en cuanto nos define las posiciones sociales como referidas a la diferencia de bienes de cada uno provenientes de un "agenciamiento" que por desgracia no es tratado en el texto como esperaría cualquier ecléctico que quiere violentar forzosamente el significado de los elementos tratados por Marx.

Definitivamente, no creo que sea ninguna arrogancia el dejar claro que no era posible que Marx llegase muy lejos en el análisis de las diferencias que se generan en el seno de la S.C., como el mismo nos dice. Por más que busquemos en el texto el origen de estas diferencias, cosa que él acepta y define con claridad, no encontramos más que argumentos que nos obligan a reconocer que aún no ha podido más que digerir las ideas de la filosofía de la ilustración en lo que respecta a este punto. (Repito con la ambivalencia que hemos definido que es contro, un poco más adelante demostraremos porque es central).

Me parece además, profundamente injusto erigirle a Marx aquí el descubrimiento científico del origen de las "diferencias" de la S.C., siendo precisamente esta la labor de toda su vida; buscarla en La Crítica es simple y llanamente una aberración.

Para seguir adelante, y pasar a abordar el espinoso problema de la propiedad, Marx nos obliga a retomar la famosa Revolución Francesa, ya que en ella se manifiesta en todo su esplendor, los aspectos del individualismo burgués combinados con el mayor entusiasmo político, gestando la más acabada política burguesa, que Marx criticaba desde entonces.

Sobre este aspecto La Crítica nos explica como la emancipación política se opone directamente al régimen anterior, precisamente por no liberar a la sociedad de aquellos elementos que requieren la libertad de la propiedad y del comercio.

Marx es diáfano en cuanto reconoce la necesaria emancipación de los elementos propietarios como indispensables para la creación de una problemática política mucho más compleja que la del antiguo régimen. Y no sólo comprende que la propiedad, crea bajo esta nueva sociedad, una diferencia que es "puramente social" sino que ve en ella la clave de las fantasías políticas propias del Estado. Más aún, en cuanto a la separación del aparato político señala ya una de las vetas de su análisis futuro, encontrando que estas características no son propias de la esfera en cues-

ción, sino de la determinante, de la propiedad. Llevando estos conceptos a tal nivel que logra desentrañar el carácter puramente social de las diferencias como el eje que encubre una relación política, que solo al desarrollarse se manifiesta como problema político.

Pero cualquier persona que haya seguido de cerca la argumentación, naturalmente se preguntará ¿no se comete un grave error al describir estos contundentes argumentos de Marx como explicaciones que no resuelven la verdadera relación del Estado político con la S.C.? Fácilmente puede uno entresacar estos elementos del contenido de la obra, y sobre todo de la historia, para llegar a la conclusión de que la argumentación de Marx es perfectamente sólida; lo que tenemos que hacer es tomar cada uno de estos elementos y descubrir su verdadero significado en el contexto de La Crítica para llegar a conclusiones pertinentes.

Mencionamos ya la utilización que Marx hace de la Revolución Francesa, como el proceso que arroja mayor claridad sobre los problemas de la propiedad y de la política. Y también explicamos la similitud en algunos aspectos de los filósofos de la ilustración con Marx, en cuanto al problema de la S.C., concebida como una sociedad atomizada. Lo

que nos proponemos es demostrar la unificación de varios - de estos elementos en el marco teórico de la filosofía alemana le ha dado a Marx, que se combinan con las ideas antes analizadas (sobre la propiedad, la diferenciación social, su carácter veladamente político etcétera).

El párrafo de Erik Molnar que usamos anteriormente, me parece muy sugestivo para empezar a recorrer este camino. - El señalamiento de que la conceptualización de la S.C., como una serie de átomos en lucha, no nos permite visualizar o descubrir las leyes de la historia, es a mi juicio - aplicable a Marx en lo que respecta a la dinámica que concibe dentro de la S.C.

La importancia de esta afirmación estriba, en que esta misma limitación que se debe a un sin número de razones, trae aparejada la necesaria ilusión de un aparato político que está por encima de la sociedad.

Esto es, con muy variadas interpretaciones de los mismos - pensadores que Marx ha estudiado, un elemento común que - Marx absorbe aún sin criticar.

Pensamos en el abismo existente, en el promulgador de las

ideas que suscitan las más audaces ideas revolucionarias de la Francia del 79, J.J. Rousseau, a las sombrías apreciaciones del Leviathan de Hobbes sobre una Sociedad de Lobos.

Precisamente el común denominador es la apreciación de la S. C., y es ésto lo que nos interesa; pero la misma exposición de La Crítica nos muestra rotundamente, que lejos está Marx del mesianismo burgués en sus aspectos más aberrantes (El Salvador, el legislador, El Gran Hombre) y lo cerca que se encuentra del radicalismo de Rousseau; pero el problema está en ubicar si la concepción del Estado tal cual Marx las presenta está muy lejos de algunas ideas claves del pensamiento burgués.

La conclusión a la que hemos llegado es que Marx al no haber desentrañado aún de manera científica los problemas del "agenciamiento" como él le llama, de la S. C., no es capaz de liberarse de varias ideas de la filosofía burguesa que impregnan todo el análisis de La Crítica combinados con una necesidad de transformación radical de la sociedad.

*Ver "La teoría de la revolución en el joven Marx", de Michel Lowy.

Es esta ambivalencia, que lleva a Marx metodológicamente a poner en un plano de análisis cosas sin importancia junto a otras que serán el corazón de sus trabajos posteriores, es también la resultante de la no penetración de su cerebro en el laboratorio de las relaciones sociales. Las conclusiones aparentemente cercanas de las soluciones maduras, de ser penetradas se muestran definitivamente insertadas en un universo explicativo, que toca problemas reales, los describe con bastante precisión, pero al atender a su causalidad, encontramos que ni el problema es verídico, y la causalidad inexistente.

Veamos el problema de cerca: la emancipación que en la sociedad moderna adquieren el comercio y el derecho a la propiedad, es comprendido por Marx como resultante de un desarrollo en que los aspectos éticos-filosóficos tienen la definitiva prioridad explicativa.

Para Marx la nueva sociedad se ha liberado de la determinación o tutela teológica directa, que supone el absolutismo como forma de gobierno, que al ser superada ha creado el proble

ma de la búsqueda individualista, antiolectiva, que ahora sin tener las cadenas directas de una sujeción pre-establecida, cae en la nueva necesidad de fantasmas universales, como lógica mistificación de su real mezquindad cotidiana. El ideal armónico que la filosofía atribuía a la polis griega se presenta una vez más como el acicate teórico, y el natural motivo a emular.* La recuperación de estos ideales es el motor principal de su crítica a la sociedad mercantil.

De aquí que Marx considerara un paso adelante el individualismo propietario, en comparación con las jerarquías estamentales del medioevo. de lo que podemos también deducir, - como a pesar de ser una superación, conciba esta como una liberación "alienada" Marx la acepta como un paso hacia una etapa nueva en donde ya no tenga que reconocerse en abstracto la libertad (por ser propietario) y se pase a una armonía democrática francesa y sin Estado.

Tomando en cuenta estos elementos, podemos develar el verdadero sentido de la determinación que Marx atribuye a la propiedad, como génesis de la abstracción ficticia y aparente del E.P. Esta propiedad, que no es analizada a través de su desarrollo histórico, sino como el natural resultado de

*Al igual que Hegel en su juventud, sin embargo es un problema muy amplio, Marx nos dice en el 18 Brumario, que los grandes acontecimientos históricos se sienten y se comparan con los grandes modelos idealizados, por ejemplo la revolución francesa tomaba modelo en los ideales democráticos griegos.

una emancipación enajenada, es caracterizada con los mismos elementos de la problemática filosófica que se resumen en el término de la "positividad", o alienación de Hegel.

Cabe recordar que el mismo Hegel había señalado a la propiedad como una relación que requería de la manifestación abstracta como una emancipación coherente a su naturaleza; Marx que ha llegado a un radicalismo filosófico, utiliza la relación unívoca feuerbaquiana obteniendo un esquema en que tanto la propiedad como su predicado, la abstracción política, tienen que negarse a través de la autoconciencia de los hombres.

Pero esta realización "práctica" del género humano, se edifica sobre un proceso teórico-filosófico, en que la crítica del filósofo tiene un papel de vital importancia.

El blanco al cual Marx dirige sus flechas, está ubicado en la conciencia del hombre común, ya que su esencia genérica está velada, perdida, y es en este acto la revelación, de una conciencia atribuida, en la que Marx cifra todas sus esperanzas.

De aquí que sus esperanzas de cambio, se edifiquen sustancialmente en la transformación de la conciencia del hombre, que debe de transformarse en un imperativo del desarrollo, en la

creación de una sociedad justa, equitativa y racional. Si, - uso precisamente éstos términos, porque la similitud con el so- cialismo utópico es sencillamente arrollador.

Estos por ejemplo al no poder conocer los fundamentos científicos de la explotación, y por tanto las leyes propias de las contradicciones de clase del capitalismo, se dirijen al igual que - Marx a la conciencia de "todos" para destruir esta sociedad - llena de injusticias, en aras de la construcción de una socie- dad especulativamente reflexionada, y que no se sujeta a los naturales desenlaces de una contradicción que sólo se descu- bre a través del análisis científico de la explotación y de la praxis revolucionaria.

Si buscamos el significado de aquellos juicios que Marx expe- ta sobre las diferencias propias de la S.C., veremos que si - bien entran definitivamente en su análisis, su caracteriza- ción son atributos de una conciencia alienada, y si esperamos encontrar en el desenlace de estas diferencias las con- tradicciones de clase que edifiquen una explicatividad dife- rente, nos veremos en la dificultad de violentar por completo la verdadera problemática del documento y de volver marxista los análisis del Marx de La Crítica.

Otro de los aspectos que no podemos dejar de lado son los que

se refieren a las diferencias de la S. C., que en labios de Marx no son diferencias políticas sino cuando se desarrollan, y el otro que consiste en definir la diferencia como una relación que se presenta como no política precisamente para velar su carácter político.

En cuanto a la primera idea, nos es imposible deducir como marxista el señalamiento, ya que los mismos historiadores franceses habían ya señalado que la lucha en el plano de las "posiciones sociales" eran las que determinaban los aspectos fundamentales de la lucha política que se realizaba.*

"Durante la década del 20 del siglo pasado los historiadores burgueses de la restauración sacaron las lecciones pertinentes. Eran ellos Agustín Thierry ("el padre de la lucha de clases en la literatura histórica francesa", según Marx), Guizot y Mignet. Estos historiadores ya no buscan "la clave de la comprensión de la historia francesa" en las instituciones político-jurídicas, sino en la lucha de clases.

Según Guizot, la historia de Francia está llena de luchas en-

* Ver Eric Molinar. Op. cit., p. 45 y 46.

tre diversos estratos o, más exactamente, la historia de Francia es la lucha entre estratos. Thierry demuestra que la Revolución Inglesa se libraba, bajo el ropaje de movimientos religiosos, la lucha de clases: en ambos lados se sostenía una guerra por intereses concretos. Todo lo demás no era más que apariencia y pretexto. Para Mignet, la historia de la Revolución Francesa mostraba la lucha de la clase media (la burguesía) y la masa (los elementos pequeño-burgueses y plebeyos).

Como la historia es la historia de la lucha de clases -dice Guizot- el historiador debe fijar su atención en las diferentes clases sociales; debe estudiar la manera de vivir de hombres distintos, pues ella se desarrolla en función de su posición social y debe preocuparse de las relaciones entre las diferentes clases de hombres. Las instituciones políticas se explican por esos factores. Pero para comprender las diferentes capas sociales, hay que conocer ante todo la naturaleza de las relaciones de propiedad agraria".*

Y si combinamos esta idea la de que Marx no habla ni reconoce la historia como lucha de clases, como los historiadores franceses habían ya hecho, con la segunda o sea el no ser directamente política la diferencia de la S.C., como forma de velar su carácter político, tomando en cuenta que no le es posi

*Eric Molnar. Op. cit. p. 46.

para Marx desentrañar la fetichización^{*} a través del modo de producción, y si en cambio atribuir la manifestación universalizadora a la condición del hombre encadenado a su mezquindad propietaria, tenemos que sacar la conclusión que Marx no puede resolver las características del aparato político y de las luchas político reales.

Es necesario recalcar que esta manifestación aparentemente no política que emana del modo de producción capitalista, es el quehacer fundamental de Marx en toda su vida, y es en el análisis histórico donde Marx descubre posteriormente la clave que le permite desfetichizar relaciones de apariencia incoherente, como manifestaciones de un todo orgánico que explicará a través de las leyes de la acumulación del capital.

Aquí, Marx aborda el problema dentro de la temática filosófica y atribuye la apariencia no política de la sociedad moderna, a causas que nacen de la aceptación de la S. C., como un organismo en que los hombres están encadenados en su conciencia a una enajenación que determina sus relaciones prácticas egoístas, requiriendo del "consuelo" universal a través de colectivismos imaginarios que el Estado se encarga de represen-

^{*} Ver último capítulo.

tar en su universalismo "teórico", y que emanan directamente de ese "valle de lágrimas" que es la S.C., velando precisamente a través de este rodeo la esencia del proceso concreto (el egoísmo propietario).

No exagero la terminología, Marx la usa concretamente en sus documentos de juventud y la herencia de Feuerbach se hace aún más manifiesta en este aspecto.

Del proceso histórico Marx rescata su concatenación, pero - la explicación sólo enlaza al proceso teórico espiritual del autoconocimiento, el mundo práctico no es aún visto como un proceso de la praxis como posteriormente lo edificara.*

En términos generales, los elementos que debemos tener presentes nos deben permitir asimilar esta concepción marxiana de la S.C., como una de las etapas de su pensamiento, en - que la filosofía alemana, probablemente el socialismo utópi

*Véase para el problema de esta ruptura con la filosofía en general y la concepción de la autoconciencia como resultado de la "praxis" en Marx el magnífico libro de Michel Lowly "La teoría de la revolución en el joven Marx".

co francés y los problemas propios de los filósofos de la ilustración, se combinan de una manera brillante, sin que podamos atribuirle un grado de elaboración, que haya superado mucho de los problemas fundamentales que estas mismas fuentes transmiten.

Es aquí en donde debemos de cuestionarnos la solución que Marx nos da en La Crítica de la relación entre el E.P. y la S.C. Ya hemos analizado las similitudes y las diferencias que Marx tiene con las fuentes de las que bebe; ahora tenemos que abordar el tema central de este trabajo, sin perder de vista una regla fundamental del marxismo, que nos demuestra que del conocimiento que los hombres tengan de sus verdaderas relaciones, depende el edificio teórico de los problemas del Estado, de la ideología, etcétera.

Aquí resalta la utilidad fundamental de todo el análisis crítico que hemos realizado de la concepción que Marx tiene de las relaciones sociales de los hombres, ya que sobre ellos el mismo Marx edifica una elaborada explicación de lo que podríamos llamar elementos sobre-estructurales.

El espíritu central de nuestra crítica no tiene más sentido, que mostrar como es imposible para Marx concebir a la socie

dad dentro de sus contradicciones de clase, y de como esta falta de penetración de Marx, deviene naturalmente en la edificación de contradicciones, que a mi juicio son falsas contradicciones.

En síntesis Marx no concibe las diferencias de la S.C., como el elemento definitivo en la explicación de la sociedad, sino que las contradicciones que concibe, las entiende como problemas de la autoenajenación, que ha avanzado hasta las relaciones egoístas-propietarias de la S.C. moderna, y al no ser capaz de analizar la S.C., como el centro de relaciones antagónicas de clases sociales y edificar al Estado como instrumento de la clase poderosa en turno, concibe en lugar de esta a la S.C., como un sin número de intereses encontrados que se transfiguran en una oposición entre el E.P., y la S.C.

Inclusive acepta una de las ideas filosóficas que privilegia la preminencia de la voluntad, que se instrumenta a través de las manos de filósofos que ejercitan las fuerzas "críticas" que despiertan a la sociedad para su transformación en un orden nuevo.

Siendo la coencia de toda la sociedad el blanco de esta

crítica. Podemos comprender que si Marx no infiere de las contradicciones que señala de la S. C., las soluciones que esperábamos, es debido en parte a que a hecho suyos los criterios de una sociedad "atomizada", que no permite indagar las leyes históricas de esta sociedad. Pero su origen de filósofo alemán, insertado en las condiciones históricas de su momento, le llevan a lanzarse contra la "enajenación" utilizando este concepto para cuestionarse los pilares centrales que la filosofía de la ilustración entronizaba como virtudes incuestionables, emanadas de la eterna naturaleza humana la propiedad.

No quiero decir que Marx no cayese en una nueva trampa, como es la esencia colectiva u "hombre genérico", pero las atribuciones especulativas de este concepto, son al mismo tiempo, fuente del rompimiento con muchos atributos incluidos de los filósofos que Marx utilizaba.

*Esta problemática es amplísima, la época en que el desarrollo burgués daba energías a los pensadores para pensar y confiar con gran optimismo estaba quedándose atrás. Los socialistas utópicos son por ejemplo de los primeros en poner en tela de juicio el optimismo del liberalismo, en cuanto representación de toda la sociedad, así como de la solución económica de las mayorías. Marx crece teóricamente en un momento en que es imposible ser optimista del progreso y de la democracia burguesa. El nuevo régimen ha mostrado francamente sus desigualdades y contradicciones. Lo mismo pasará con los populistas Rusos que leen a Marx y desean no pasar por el capitalismo, sino brincar al socialismo, en esto son los antecesores directos del Bolchevismo y en especial de Leon Trotsky.

De esta esencia colectiva, Marx concluye que la propiedad y la mezquindad colectiva, requieren de una esfera en que se refleje una libertad negada prácticamente.

Pero al mismo tiempo que su concepto de enajenación le lleva a ver a la S.C. atomizada, y al Estado como esfera por encima de la sociedad (separada de la S.C.). La problemática de la enajenación la lleva a ser optimista y crítico de la sociedad, exigiendo la disolución, de la enajenación y por lo tanto de la separación del hombre privado del público y de la sociedad del Estado. Esto es su concepción burguesa de la sociedad civil, es en Marx al mismo tiempo pivote de su búsqueda comunista de manera idealista (a través del hombre genérico). El concepto de alienación tiene una ambivalencia que debemos subrayar, no sólo es burguesa, y nada más, es también el motor (idealista, sí) de sus pasos hacia etapas posteriores y al encuentro de el hombre concreto (que sí permitirá en "La Ideología Alemana" edificar una teoría totalmente diferente que en sus obras juveniles).

Luckás llega a la conclusión de que el problema de alienación (positividad en el joven Hegel), es nada menos que el

pivote central del desarrollo de todo Hegel. (ver p. 97 y 98 del joven Hegel). Nosotros sostenemos lo mismo para Marx, ya que el problema del fetichismo de la mercancía es el corazón fundamental de la obra de Marx, en "El capital", y es en la juventud su preocupación general aunque no sea la misma alienación en la C.J. que en El Capital el fetichismo.

La importancia de las afirmaciones hechas en los párrafos anteriores se manifiesta en el hecho de que el concepto de alienación sufre diversos tratamientos a través de los periodos teóricos de Marx. Como hemos visto y muy distinto en su periodo jacobino-hegeliano, que aquí en "La Crítica".

En el tratamiento de La Crítica se ha tenido que instrumentar obligatoriamente la persecución de este concepto apoyado precisamente en el hecho de que, con toda claridad, el problema del Estado y el de la dinámica de la enajenación de la esencia colectiva u hombre genérico, son el pivote central de su explicación. La crítica que Marx realiza de Hegel, usa definitivamente esta temática como el motor principal contra la mistificación que Hegel realiza en todos los campos.

Esto nos lleva de la mano a los aspectos centrales del texto de Marx. Ya es claro a través del resumen que hemos reali-

zado de La Crítica, que el Estado político es la manifestación de una autoenajenación colectiva que crea su polo contrario en un Estado que se opone a la S. C. Esta afirmación, que Marx atribuye como una virtud en la exposición de Hegel, nos indica que el Estado no solo es oposición en la concepción de Marx, sino creación misma de la S.C., ya que es expresión de su misma realidad.

La primera concepción de Marx, como habíamos visto en capítulos anteriores se acerca mucho a la concepción de un Estado por encima de los intereses particulares que contiene la inmanencia necesaria para transformar la S.C., de una cueva de lobos, en una sociedad en que lo universal y lo particular se articulen de manera armónica. Naturalmente que la idea de un aparato por encima de la sociedad, sabemos ya, es una caracterización ideológica que corresponde a la filosofía burguesa, que concibe a la sociedad como un caos. Marx se queda con una parte de esta concepción de Hegel y difiere con él en que la articulación requerida, la inmanencia del Estado deba de conservar el particularismo propietario.*

Esta misma coyuntura teórica le permite recapacitar sobre la esperanza de un Estado universal que se vuelque en con-

*Debe quedar bien claro, Marx rompe con la propiedad privada desde un principio en "La Crítica".

tra del egoísmo antiolectivo y le mueve en la búsqueda de una explicación de este mismo aparato, pero ya como manifestación antropológica, en que sólo la transformación concreta del hombre en su trabajo y en la sociedad a través de una transformación práctica, deje de requerir una esfera ideal, que sabemos corresponde a ese momento, estado de la enajenación.

De todas maneras, a nuestro juicio, esta segunda concepción del Estado de Marx, es a pesar de todo una variante de la concepción ideológica de la S.C., como una sociedad atomizada, y de la esfera ideal concomitante de esta concepción, nada más que ahora como progenitora definitiva, se señala a la S.C., como sujeto activo.

El hilo conductor que se mantiene a través de las dos concepciones es la de un colectivismo comunitario que por definición se concibe como antipropietario. En La Crítica éste se señala como el soporte de un proceso de autoconciencia que destruirá cualquier fantasía anulando la separación entre la S.C. y el E. P.

Esta segunda coyuntura, se dramatiza debido a que el concepto colectivista basado en la "esencia humana" u "hombre genérico" es usado por Marx con un significado que difiere -

por completo de aquella que busca en las virtudes "naturales" de la "esencia del hombre", los atributos propietarios del individuo burgués, propios de la filosofía burguesa.

Así, Marx cojea del esquema de las dos esferas (S.C. - E.P. separadas), por ser imposible romper con él debido a su concepción de la S. C., como un todo atomizado, pero difiere, gracias a los problemas específicos de la alienación de la filosofía alemana, de una naturaleza humana de la que emana la propiedad como virtud incuestionable.

Recuérdese que ya Hegel había fantasiado con un universalismo que minimizara el aspecto particularista en su juventud. Marx retoma este elemento* y por ser un fogozo idealista utiliza el concepto de alienación, para buscar la armonía total sin propiedad privada.

Y si su concepción de la S.C., adolecía como hemos señalado de la escisión de la sociedad en una esfera por encima de la otra, Marx difiere de esta concepción, caracterizando esta esfera como propia del egoísmo propietario, situándose en el esquema de manera contradictoria.

Es precisamente cuando Marx deja de sustentar la oposición

*Esto se debe a las condiciones sociales y políticas de Alemania y no a un conocimiento de Marx de las obras del joven Hegel (no estaban publicadas). Este recorrer caminos similares propiciados por condiciones similares, fortalece el valor de nuestro análisis.

entre S.C. y E.P. que habrá destruido los últimos vestigios de la filosofía burguesa para pasar a edificar las contradicciones principales en el campo mismo de las relaciones sociales de producción, como fuente de la que emanan las características de un Estado que sólo aparentemente esta separada de la sociedad.*

Para llegar a esto que es ya su madurez teórica es requerido en Marx la destrucción del concepto de la naturaleza humana y de leyes naturales a esta (sea individual o colectiva), y es en este proceso en que se descubre el meollo de sus siguientes avances y contradicciones teóricos y políticos.

Al anteponerle, por ejemplo, en ésta época, una esencia genérica especulativa, igualmente abstracta, al concepto de una naturaleza humana esencialmente propietaria se muestra el motor de su rompimiento, y en que medida esta aún prisionero de problemas ideológicos.

Marx acabará con todo esto, precisamente cuando sea capaz de descubrir la transformación socio-histórica como la clave que destruye cualquier tipo de apriorismo histórico, aun que este sea colectivo, repetimos, como el de su juventud.

*Ver último capítulo.

Por el momento en La Crítica, toda la problemática de la relación del E.P. y de la S.C., está impregnada de esta esencia genérica y de su necesaria "recuperación", que no sólo son la clave de la construcción de toda su concepción, que por lo visto es falsa, sino que también su solución que emana naturalmente de esta que es errónea también.

EL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA

Pra continuar con nuestra crítica, vamos a evaluar directamente sus opiniones sobre los problemas de la democracia, mostrando la íntima relación que tienen los postulados filosóficos y la problemática política en cuestión.

Como hemos visto, en la descripción de La Crítica, Marx in-

da sobre el problema de la soberanía, llegando a la conclusión de que indudablemente es un atributo inalienable del "pueblo", este es el verdadero artífice y el motor de la legitimización del Estado. En síntesis el Estado no tiene ninguna cualidad de determinación o no puede referirse a sí mismo para sustentar su legitimidad, esta le es dada únicamente en relación a su representatividad popular.

Así se comprende que para Marx la "ley" es la verdadera expresión de la asociación libre del hombre, y llegue a concluir que la constitución sea su verdad, su autodeterminación, etcétera: para nosotros nada de esto nos puede extrañar, es la natural aplicación de la conceptualización feuerbachiana al plano de los problemas políticos que son abordados.

La Ley, la Constitución, no son para Marx más que la forma necesaria, en que se expresa una universalización, que se contradice en su práctica concreta, que es el reino del in-

dividualismo egoísta, que niega la armonía colectiva requiriendo a su vez de una manifestación que corresponda a los verdaderos ideales que deformadamente se plasman en una esfera de ilusiones igualitarias que permiten y ensalsan, con tradictoriamente las prácticas antiolektivas de la S.C.

De allí su visión del Estado moderno como un algo contradictorio, un arreglo entre el E.P. y el no Estado, problema re lacionado con ese proceso de soberanía que hace referencia al pueblo, y que debido a su no realidad, solo enarbola la verdadera actividad política, sin que esta tenga una realidad viva.

La solución a la problemática política, se enlaza con la problemática de la filosofía alemana, llegando a plantear la destrucción de la alienación como requisito indispensable para la desaparición de la separación del Estado, que deja de ser necesario al llegar por fin, a la verdadera democracia.

Y este fin llegará, ya que la autociencia, es categorialmente un concepto que en Marx incluye la desaparición de la propiedad y el egoísmo, que forman parte de la S.C.

Naturalmente la causa fundamental de la dinámica está centrada en este sistemático devenir de la conciencia colectiva que a través de su autoconocimiento logra comprender su mísera situación antiolectiva y enajenada.

Este es el perfil que nos permite comprender cuando Marx habla de la "verdadera democracia" como los "franceses la interpretan" con la desaparición del E.P.

Para Marx el Estado es la expresión colectiva que siendo su verdadera expresión, su autodeterminación, se le opone como un contrario que logra dominar al mismísimo creador, la S. C.

Sólo la "recuperación"* de esta esencia perdida, es en su proceso una capacidad creativa que destruye su expresión, absorbiendo al Estado, a través de su expresión real.

Así las fantasías generales que abstractamente invitaban a la igualdad, son descubiertas en el proceso de autoconciencia, encontrando los medios prácticos que desmistifican los mecanismos o falsos métodos de liberación.

*Para Ludvig Feuerbach sería "revelación".

Ya para nosotros es fácil de aceptar esta interpretación, - como perfectamente propia del filtro filosófico alemán, y - desde allí tendremos que enfocar la crítica, que nos permite comprender el desarrollo del pensamiento de Marx.

El que la ley y la constitución sean la expresión de la soberanía del pueblo, no nos puede llevar muy lejos, ya que - este aspecto fenoménico está ampliamente tratado por el mismo Hegel que nos expresa la misma idea del Estado como expresión de lo más "profundo de sí mismo"; Marx contrariamente a su maestro vislumbra esta relación pero concibe la oposición E.P.-S.C., como opresora y como una de las altas expresiones de la alienación colectiva, en la que centra toda su crítica para la destrucción.

Así la interpretación antropológica de la problemática política, se enmarca perfectamente dentro de un sujeto colectivo al que se le atribuye una serie de elementos especulativos, que nada tienen que ver con la verdadera naturaleza de un Estado de clase, ni con la explicación científica de la relación que éste guarda con las diferentes pugnas de la S. C.

Nada más lejos de la realidad, que la atribución de universa

lidad, fundada en esencias colectivas perdidas, que requieran de redenciones teóricas o abstractas. Marx resolverá el problema dilucidando la forma concreta que va adquiriendo la subordinación de la fuerza de trabajo, en su largo camino de esclavización en manos del capital, que culmina en el proceso de instauración del modo de producción capitalista, que lleva en sus entrañas las categorías económico-políticas que son la matriz teórica de la problemática política.

Ni la ley ni la constitución son "expresiones" reales de una conciencia esclava, sino ágiles instrumentos del dominio concreto de una clase que mistifica y legitima su existencia a través de una legalidad que expresa su dominio en la producción y que desde allí, por su articulación fetichizada, vela las relaciones que requieren de la ley y de la Constitución con un manejo necesario que perpetúa su dominación de clase sobre el conjunto de la sociedad.

Tampoco la apariencia universal se destruye a través de un acto de conciencia o de autoconciencia abstracta que en su devenir de lucha de un cuerpo vivo una igualdad ilusoria, diluyendo una contradicción que el P.P. contiene en sí mismo. Todo lo contrario, posteriormente Marx señalará la indiscutible necesidad de destruir el aparato político de la

burguesía, cuidándose escrupulosamente de señalar que su universalización no es más que uno de los principales instrumentos de mediatización, y que la burguesía responde con la violencia de clase, (manifiesta, puesto que la legalidad burguesa, es violencia latente en los términos de Lukács) en cuanto la cuerda de la legalidad toca su fin natural, además de señalar que la libertad burguesa y la proletaria son esencialmente diferentes.

Desmistificar por lo tanto, la íntima relación entre los aspectos ideológicos, en que una clase fundamenta su legitimidad, y comprender que estas brotan del mismo proceso del dominio concreto hasta formar su definitivo laboratorio de producción, para sacar las conclusiones pertinentes de la necesaria destrucción del dominio de clase en el seno de la producción, como la condición sine qua non para crear el poder proletario y que este, saliendo de la base del problema, será capaz de desarticular las mistificaciones de la legalidad y de la universalización del Estado de la burguesía es totalmente diferente de la Marx sostiene en La Crítica.

En otras palabras, primero, no es la sociedad sino el proletariado el que resuelve el problema; segundo, no absorbe al Estado, ya que este no es más que la expresión del dominio

de clase, y precisamente de la clase que tiene que destruir, tercero, la misma legalidad y el funcionamiento del aparato, - es garantía del dominio y no puede ser más que destruida.

Juzgamos de vital importancia señalar estas críticas de La Crítica, debido al eclecticismo reinante en la solución del problema del Estado que se le atribuye a Marx. No es un purismo académico el fin de estas críticas, sino una réplica a muchos autores, que buscando soluciones "libertarias", - buscan en la juventud soluciones definitivas al problema; - con la tendencia muy similar a la del clásico reformismo - que pretende "rescatar" elementos para hablar de la "recuperación" de la universalidad del Estado, del hombre genérico, etcétera, el problema es que sin precisar la fundamental diferencia que brota de una explicatividad que termine necesariamente en la destrucción del modo capitalista, y de la ubicación precisa que nace bajo el crisol de la obra de juventud, se llega a justificar el juego parlamentario y el fetichismo de la legalidad burguesa.

Pero todo esto es el tema central del último capítulo, y - por ahora debemos seguir paso a paso la crítica del recorrido de Marx.

Vamos a continuar, con aquellas ideas que se acercan aparentemente a los temas del Marx maduro.

Si reconordamos el resumen de La Crítica que incluimos en este trabajo, cuando Marx nos habla de que la Constitución tiene que ser aparentialmente progresiva como válvula de escape para no ser destruido por la violencia. Nos remite in mediantamente a juzgar este elemento como una definitiva adquisición.

Insisto, sólo violentando el contenido del documento podríamos llegar a esta conclusión, ya que Marx no utiliza este elemento, dentro de un contexto que pudiésemos referir a la violencia de una clase, sino que al igual que los socialistas utópicos, nos habla siempre de "todos" demostrándonos la falta de claridad sobre la S.C., de que tanto nos habla; además, el elemento de la destrucción violenta, nos remite por un lado a la presencia de la Revolución Francesa como modelo a emular, sin que esto logre concretarse dentro de su filtro filosófico alemán.

Esta destrucción creadora corresponde a la radicalización de varios de los jóvenes hegelianos, que presionados por las condiciones históricas, recuperan de Shelling el aspecto de alienación opresora de todo Estado. Stirner es un brillante ejemplo;

"Solían reunirse, casi todas las noches, en una taberna cuyo dueño era un tal Hippel, y Engels, en su poema épico Der Triumph des Glaubens, hace esta descripción de Stirner tal como acudía a aquellas asambleas:

De momento, sigue bebiendo cerveza,
 Pronto beberá sangre como si fuese agua;
 En cuanto los demás gritan, furiosamente: "¡Abajo los reyes!",
 Stirner va inmediatamente hasta el límite: "¡Abajo
 también las leyes!"...*

Pero lo más importante es la problemática general en que esta violencia se sitúa; ya que esta caracterización de progresividad aparente del E.P., es la naturaleza propia de la cosa creada, como fenómeno externo, que por su misma esencia, objeto de alienación, garantiza a su vez que cualquier intento de recuperación sea castrado por ser el resultado de una identidad, que por medio de un rodeo se reconoce como tal.

El problema de la recuperación, que forma parte de el de la alienación, desvirtúa el concepto de una violencia que noso

*David Mc.Lellan. Marx y los jóvenes hegelianos, Ediciones Martínez Roca, S. A., 1969.

tros podríamos suponer como edificación que sustentaría -
otros elementos; en realidad esta se pierde en la temática
de la destrucción de una oposición (el Estado) que es una
creación del colectivo enajenado, que sólo en el marco de
la autoconciencia perfilaría una nueva sociedad armónica.

Por eso Marx centra su crítica en la democracia burguesa, -
hablándonos de la 'forma y contenido' de la participación,
llegando a la conclusión de la necesidad de un voto activo
que no requiera de rodeos para reconocer su universalidad.
Si bien se puede hablar de que esto caracteriza a Marx des-
de un principio como un político profundamente democrático
y radical, nada más lejos que sustentar, de estas ideas, -
una democracia proletaria a través de un reconocimiento de
que lo legal, o la universalidad del Estado no es más que -
una emanación de una remota y perdida esencia colectiva.

Inclusive si recordamos, aquel reconocimiento tácito del -
hombre en sus relaciones concretas, como la fórmula para -
una integración colectiva, vemos que Marx utiliza el caso -
de un zapatero demostrándonos una vez más, que su concep-
ción de la S.C., es el de un todo desarticulado de hombres

atomizados, ratificando el juicio que nos permite juzgar - esa temática de la "dictadura del trabajo" (como la calificamos) como una traducción que sólo se puede fundamentar sobre el análisis científico del Marx maduro, pero ja más en este documento, ya que la misma problemática utiliza este elemento en el contexto de una esencia humana colectiva, absolutamente especulativa, que no se fundamenta más que en una necesidad ideológica de un colectivismo armónico, que brote de los hombres concretos que Marx puede percibir (evidentemente un zapatero no es el prototipo - ideal del proletariado).

También cuando Marx nos habla del reconocimiento de "todos" como integrantes del Estado en su representación - universal, tenemos una adecuación de la problemática política a los rubros de la filosofía alemana a la que pertenecía.

Nos dice que esta representación es una "tautología" y - que es la muestra de que la realidad universal está escin dida, y por ello formalmente representada; resalta una -

vez más como su crítica de la democracia burguesa se instrumenta con la temática de la alienación. De allí el problema de un hombre privado, y de un hombre público, ciudadano, que bajo el esquema de Marx es la muestra viva de la real - separación de la S.C., del Estado Político.

La "representación" es la evidencia de la no participación y de una emancipación alienada, que requiere del hombre - particular o privado que es la sociedad real, la otra de - "política" sólo encubre y mistifica dirá más tarde "consue - la".

Más que verdaderas soluciones, son compromisos que la aplicación de una concepción filosófica adquiere al tratar problemas políticos. Marx genuinamente, honestamente, persigue una sociedad totalmente desenajenada, y concibe la violencia como método, aunque su explicación general no le - ayude a formular o respaldar su propia exigencia. Insisto es un compromiso que gracias a su recorrido teórico general, de Idealista a materialista, le permitiera, más aún - gracias al exilio, encontrar a la clase trabajadora.

Recordemos que el esquema general de este trabajo, es mos-

trar que es la ley del desarrollo desigual y combinado la que nos permite apreciar el desarrollo del joven Marx.

Marx al igual que Hegel, son pensadores universales que nacen idealistas filosóficamente, y que debido al atraso económico y político alemán, piensan los grandes problemas de los polos adelantados, dando como resultado una hipertrofia teórica, que profundiza más los problemas nacidos en otras condiciones.

Hegel después de un idealismo (en el sentido de entusiasmo revolucionario) va madurando y acercándose al hombre concreto, entronca con la economía política, y por las condiciones históricas de Alemania, resuelve su problemática en la dialéctica idealista, y una posición política reaccionaria.

Marx recorre un camino similar, principia en un idealismo filosófico, y su idealismo revolucionario combinado con la deplorable situación política alemana, lo lleva a madurar (dentro de la juventud ~~al~~ claro) a buscar al hombre concreto, en un momento en que el encuentro con la economía política y los problemas que la hipertrofia teórica le habían dado, le posibilitan una solución radicalmente distinta.

Por todo esto podemos hablar, de que los problemas planteados son idealistas, en el sentido de no ser apreciaciones científicas de los problemas políticos y sociales que Marx señala, pero que en su proceso, representan compromisos radicales, que cuando Marx deje de ser idealista (en el sentido filosófico) pueda plantear dentro de una concepción completamente diferente, algunos elementos que son el recuerdo vivo de su juventud. Pero no los mismos.

Precisemos más el momento de este documento. Marx ha roto definitivamente su primera concepción del Estado, la propiamente hegeliana. Las fisuras radicales que señalábamos, su similitud con Rousseau, y su búsqueda de la desenajenación, lo llevan a buscar una solución que volteando a Hegel, señala a la sociedad civil como el sujeto activo y al Estado político como el determinado.

Señalábamos que debemos notar, que desde su primera concepción, Marx es perfectamente consciente de que lucha contra una monarquía. Y que esta exigiendo una democracia nacida del Estado, que en el marco de la realidad alemana, rebaza en muchos aspectos a la democracia política de la burguesía.

Ante circunstancias concretas, que su militancia en la gaceta Renana, le permite ver, y el olfato político que tiene lo llevan a caracterizar el Estado prusiano como "asiático". Marx pasa inmediatamente a la filosofía Feuerbachiana, que le permite a su fogocidad revolucionaria, una solución más radical, y una crítica en La Crítica que señala ya la propiedad como enemiga. Aunque esto se combine con ubicaciones poco certeras de la "ley", como expresión del pueblo enajenado.

Su paso en la Cuestión Judía, al corazón de la teoría de los derechos del hombre, como el meollo de la propiedad, es una lógica secuencia, que cada vez más claramente descubre a las revoluciones burguesas, como insuficientes, tanto políticamente como para los rasgos generales de su pensamiento antialienante.

CAPITULO

ANALISIS DE: SOBRE LA CUESTION JUDIA.

Presentamos primero como lo hicimos con La Crítica una simple narración del contenido del documento de Marx, para realizar en la segunda parte la crítica de éste.

La Cuestión Judía se inicia de un fructuoso debate contra Bruno Bauer, en el que Marx lleva la problemática de la emancipación de los judíos, a sus últimas consecuencias, esto significa que desecha el plano de si una y otra religión tiene más posibilidades para la emancipación política, pues el problema así planteado tiene un falseamiento intrínseco que no permite llegar al debate sobre "la emancipación real del hombre" que es la cuestión a plantearse. Suprime pues esta discusión, mostrándonos que en realidad la problemática trascendente es la que se circunscribe entre "la emancipación política y la emancipación humana", la cual para Marx no puede ser resuelta más que por un espíritu "crítico" ante el "Estado en general".

El error de B. Bauer, continúa Marx, consiste en que deduce erróneamente la desaparición de la religión al efectuarse la emancipación política, esto sucede, porque no ha cuestio

nado el real significado de la emancipación política; en la que al contrario de lo que cree B. Bauer, la religión se afianza "lozana" y "vital", por la naturaleza específica de este tipo de "emancipación".

En otras palabras, el problema de B. Bauer, desaparece cuando se instaura un Estado moderno, pues éste se comporta ante la religión, como una más de las particularidades de la libertad reinante en la sociedad civil y, es aquí donde Marx principia a cuestionar las condiciones que le son propias al Estado moderno, encontrando que además de subsistir la religión, existe una "religiosidad" ante el Estado, el dinero y la propiedad, que indican la existencia de la "enajenación" en el plano político y social.

Es por esto que la "real" liberación y el papel de la crítica se deben abocar a la tarea de la supresión de éstas condiciones, llamadas "ataduras seculares"; de allí que el debate sobre la religión como culto particular o profesión de fe de un Estado, se muestre insustancial teológico y atrasado.

Ya profundizando Marx en la crítica de la enajenación en su manifestación política, nos muestra que la universalización

del Estado moderno, es una abstracción que se levanta necesaria y opuesta a la sociedad civil, por ser esta el ámbito de la negación objetiva de la vida comunitaria. Ante esta realidad "carente de verdad" el "hombre" metamorfosea su situación de "criatura oprimida", en una esfera ideal comunitaria que es el Estado político. "El judaísmo, considerado como esencia de la sociedad burguesa, ha encontrado su expresión acabada en el cristianismo, que al desnaturalizar las relaciones humanas otorgándoles una forma celestial, sirvió de base teórica a la sociedad burguesa; ésta, al destruir la vida colectiva ha transformado a los hombres en individuos aislados, egoístas, hostiles entre sí, que solo viven su verdadera vida, la vida colectiva de una manera ilusoria en el Estado".*

La propiedad, el dinero y el egoísmo, son los elementos que caracterizan la vida de la sociedad civil, Marx insiste que la emancipación real o "práctica" requiere de la disolución de éstas "ataduras seculares", para que el hombre no requie

* Auguste Comte. "Carlos Marx-Federico Engels", p. 437. - Estudios Instituto del libro. Cuba, 1967.

ra mistificarse en una esfera ideal como "ciudadano", y realice en la práctica una vida comunitaria, que no separe al hombre del hombre.

Como vimos, la emancipación política analizada no es la liberación "llevada a fondo" del hombre, nos dice Marx, muy por el contrario, si el Estado como tal se libera de profesar cualquier culto, el hombre en cambio se ve sometido por éste y por una práctica inhumana, que además de vitalizar la religión, (como culto personal) propicia la religiosidad ante el dinero. "La emancipación política de la religión no es la emancipación de la religión llevada a fondo y exenta de contradicciones, porque la emancipación política no es el modo llevado a fondo y exento de contradicciones de la emancipación humana. El límite de la emancipación política se manifiesta inmediatamente en el hecho de que el Estado pueda liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente de él, en que el Estado pueda ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre".*

Otra de las facetas del problema es que el Estado en su gra

* Carlos Marx. "La Sagrada Familia y otros escritos". Específicamente la Cuestión Judía p. 22. Editorial Grijalbo, S.A., México, D. F. 1962.

do de mayor desarrollo, nos dice, es el mediador de las ideas de los hombres, y es por él que se reclama "libre" y "ateo". Bajo este instrumento el hombre no ha hecho más que caer en un nuevo romance religioso, este es obviamente el de requerir mediadores para su reconocimiento; este problema se muestra de manera directa en el hecho de que el Estado no distingue entre los hombres al igualarlos legalmente como ciudadanos, siendo que en la práctica la sociedad se divide entre hombres aislados entre sí por sus relaciones egoístas propietarias, que muestran que esos principios abstractos del Estado no propician más que la defensa de la propiedad, que es la premisa fundamental de toda la problemática social y del Estado, Marx desentraña que el Estado político y sus principios son una falsedad que justifica al hombre egoísta, que ha perdido su esencia.

Es pues así como se completa el cuadro, la nueva manifestación de la sujeción del hombre, de cualquier hombre del burgués específicamente, es este desdoblamiento en hombres libres teóricamente, pero con una práctica contradictoria, que los hace ser juguetes de poderes extraños, y que los rebaja a ser medio de sus congéneres en una relación utilitaria.

En síntesis, el encubrir las ataduras a que los hombres se ven sometidos, es en su contrapartida en El Estado Político una exaltación del hombre egoísta, con su reconocimiento específico en la generalidad del Estado, ésto es para Marx, la manifestación de la enajenación del hombre a todos los niveles, de su no liberación práctica o real. "La emancipación política, expresión de esa separación entre el Estado y la sociedad, señala el triunfo del hombre egoísta, cuyos derechos fueron, por así decirlo, santificados por la proclamación de los Derechos del Hombre. En efecto, lejos de haber liberado al hombre de la religión y de la propiedad, la emancipación política no hizo más que reforzarla, dando al hombre la libertad absoluta de la religión y de la propiedad... Al reforzar, frente a la sociedad burguesa, el Estado político que respondía al ideal del ciudadano, la revolución francesa acentuó la oposición entre la sociedad y el Estado y favoreció, por la división más tajante entre el hombre social y el hombre político, la alineación de la esencia humana en el Estado".*

Redondeando su polémica contra B. Bauer, nos dice Marx que

* Op. cit., A. Coronú, p. 434 y 432-33. Usamos precisamente párrafos de una interpretación de Marx, que demuestra que la muestra no es una falsificación, aunque los resultados sean bien diferentes entre nosotros A. Cornu, o M. Rubel, M. Rossi, etcétera.

que todo el problema se reduce en realidad al "divorcio secular entre el Estado político y la sociedad civil", que en la sociedad moderna es la "esencia de la diferencia" transformada en una "confesión abstracta de la especial inversión del capricho privado, de la arbitrariedad".

Reconoce Marx, que esta emancipación política corresponde a la última y más avanzada forma del Estado, en que el hombre es reconocido como soberano, sin distinciones propias o privilegios como en el medievo, sin que esto limite su crítica de que este hombre que se exalta sea el burgués.

¿Cómo nos demuestra que la generalización propia del Estado moderno es una abstracción que protege y reconoce a la propiedad? Fundamentalmente, en el análisis de los derechos naturales y en su aparente contradicción con los derechos del ciudadano. Este análisis va acompañado por el cuestionamiento de si el judío es incapaz de obtener estos derechos, a lo que Marx contesta categóricamente que no; ¿pues cuáles son éstos derechos del hombre?, la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad. ¿Y, en qué se contra-

dicen con la práctica cotidiana del hombre común, ya sea judío o cristiano?, pues en nada. "Los derechos del hombre no son, como lo piensa B. Bauer, derechos generales, sino privilegios que el hombre posee como miembro de la sociedad burguesa; son fundamentalmente diferentes de los del Ciudadano, que pertenecen al hombre como miembro del Estado. Esa diferencia se explica por la oposición entre la sociedad y el Estado y por la naturaleza particular de la emancipación política".*

Ya desmenuando los elementos se pregunta, en qué consiste la libertad, y ésta, nos dice, no es más que el derecho a la disociación del individuo en relación a sus congéneres, no es de ninguna manera la libertad para la unificación del hombre con su comunidad, ni nada por el estilo, es simplemente "la aplicación práctica del derecho humano a la propiedad".

¿Y qué es pues la propiedad privada? sino la consumación de la arbitrariedad "sin atender a los hombres, independientemente de la sociedad... (en que) todo hombre encuentra en otros hombres, no la realización, sino... la limitación de su libertad".**

*Op. cit., A. Cornú, p. 432.

** "La Cuestión Judía", C. Marx.

¿Y la igualdad? No es más que la generalización a todo hombre para aplicar los derechos antes descritos; todo resguardado por el último principio, el de la seguridad que garantiza por medio de la "policía" el desarrollo de este orden. "Estos derechos: libertad, propiedad, igualdad, seguridad, son aún en los Derechos del Hombre tal como están definidos en la Constitución más progresista, la de 1793, los derechos que posee el hombre como miembro de la sociedad burguesa, basada en la propiedad privada como individuo aislado y egoísta, separado de la colectividad y opuesto a los demás hombres".*

Es por esto mismo, que lo que aparece como una contradicción a estos principios, cuando prohíben la libertad de prensa, por ejemplo, no es más que una reafirmación del tipo de emancipación de que se trata. pues cuando se habla de derecho de prensa, nos dice, Marx esta no puede ir en contra de la libertad política, porque esta es en último caso el derecho a una libertad inscrita en la propiedad, que contradice esta generalidad en su práctica.**

* A. Cornú. Op. cit., p. 433.

** A. Cornú. Op. cit., p. 433.

Nos explica que la emancipación política es el resultado de la lucha contra en "ancien regime" para destruir los privilegios ligados a éste, en que la sociedad civil se veía con formada y jerarquizada por el Estado, siendo esto la causa de que lo político se mezclara en todos los elementos de la sociedad; en esta lucha de la que sale triunfante la emancipación política moderna se obtiene la no distinción de privilegio alguno por parte del Estado, pasando a valorizar al individuo como ente particular y soberano y al pueblo como aquél al que le incumbe directamente la política del Estado. "La revolución política, que derrocó este poder señorial y elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y que constituyó el Estado político como incumbencia general, es decir, como Estado real, destruyó necesariamente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. La revolución política suprimió, con ellos, el carácter político de la sociedad civil".*

Así se libera a la sociedad civil del espíritu político, que ahora pasa a ser parte exclusiva de esa esfera de la co

* Carlos, Marx. Op. cit., p. 36.

munidad ideal que es el Estado; dejando pues esos elementos especiales de la vida de la sociedad civil (la propiedad) - como cosas aparte de la política; es así como Marx demuestra las limitaciones que le son propias a la emancipación política, describe con precisión el hecho de que esta manifestación ideal del hombre en su comunidad política, es en realidad la liberación de todos los elementos que requiere el hombre para desarrollar la propiedad y el egoísmo que esta representa. "Sin embargo, la coronación del idealismo del Estado era, al mismo tiempo, la coronación del materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político se sacudieron, al mismo tiempo, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma apariencia de un contenido general".*

Es por esto último que Marx enfoca su crítica ahora en desmenuzar aquellos elementos de la sociedad civil, en que esta problemática manifiesta su realidad, por ejemplo: Marx reclama la desaparición de la usura y el dinero porque es-

* Carlos, Marx. Op. cit., p. 37.

tas son "la expresión práctica suprema de la auto-enajenación humana"; existiendo además en la realidad una situación en que el aparato político, que idealmente generaliza la igualdad de trato se ve dominado por los intereses de los poseedores de esa riqueza monetaria.

El dinero además de ser un objeto al que el hombre atribuye facultades especiales, y sobrenaturales; muestra también, como el trabajo y la esencia del hombre se han perdido, pues en la sociedad burguesa para manifestarse el hombre tiene que realizarlo a través de un rodeo mercantil, que es la práctica evidente de la enajenación del hombre, que cosifica y prostituye sus relaciones más íntimas. Es por todo esto que el dinero representa esa "esencia extraña (que) lo domina y es adorada por él". También destaca que la avaricia de riqueza por parte del hombre significa un desprecio por el hombre como fin en sí. "La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico ajeno a él, así también sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio

de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, del dinero".*

Toda esta problemática analizada por Marx, es criticada en otro de sus aspectos contradictorios, ¿por qué, se pregunta, el hombre se tiene que reconocer como un individuo consciente y humano únicamente en la esfera del Estado político? y ¿por qué muestra una incapacidad para la crítica de sus relaciones cotidianas, al aceptar los derechos naturales como incuestionables para el hombre común?

Precisamente nos dice, el hombre sólo se reconoce como especie consciente en la esfera de lo político, por ser ésta la manifestación de una emancipación no llevada a fondo, puesto que en la práctica el hombre persiste sujeto a las cadenas de una realidad egoísta incuestionada, como los derechos naturales del hombre vienen a comprobar. "Finalmente, el hombre, en cuanto a miembro de la sociedad burguesa es considerado como el verdadero hombre, como el hombre a diferencia del citizen, por ser el hombre en su inmediata existencia sensible e individual, mientras que el hombre po

* Carlos, Marx. Op. cit., p. 44.

lítico sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre - como una persona alegórica, moral. El hombre real sólo es reconocido bajo la forma de individuo egoísta; el verdadero hombre sólo bajo la forma de ciudadano abstracto".*

Y ¿cómo puede resolver este problema el hombre? ¿Cómo puede dejar de requerir ese desdoblamiento que gesta una práctica inhumana reconocida como natural, y que manifiesta su miseria práctica en una idealización del hombre abstracto, "político"?

Marx nos contesta, que destruyendo aquellas prácticas inhumanas que separan al hombre del hombre, que se resumen en la propiedad, y en que el hombre visualiza su existencia y realiza su práctica de manera individual, como una fuerza - desligada de lo social, sólo si destruye estas premisas no requerirá, al humanizar su realidad, de ninguna metafísica en el Estado político, pues esta idealidad se habrá ya materializado en la comunidad práctica. "Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se - convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su -

* Carlos, Marx. Op. cit., p. 37.

trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "forces -- propres" como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana",* aquí vemos presente su segunda concepción de la desaparición del Estado.

CRITICA DE LA CUESTION JUDIA.

En los dos períodos anteriores, el Marx Hegeliano-Jacobino y el segundo en donde su pensamiento rompe con el esquema de Hegel (el Estado es sujeto la sociedad civil el predicado) hemos visto un avance político muy claro de Marx, que va acompañado de una teorización distinta del problema de la relación del Estado y de la Sociedad Civil.

En la "Cuestión Judia", no encontramos avances en cuanto a la forma que Marx teoriza la dinámica de la Sociedad Civil y de la relación de esta con el Estado. Esto quiere decir que todas las críticas que hemos vertido en relación a "La Crítica" son igualmente certeras para este documento.

Esta obra, LA CUESTION JUDIA, es sin embargo tan trascen--

* Carlos, Marx. Op. cit., p. 38.

dente como cualquiera de las anteriores, debido a que en ella se muestra con toda claridad el definitivo encuentro de Marx con el corazón de la teoría burguesa: Los derechos naturales del hombre y los derechos políticos del ciudadano.

Insistamos, no existe un rompimiento metodológico, encontramos una crítica de las ideas fundamentales del orden burgues, una destrucción de esta ideología aun ideológica, pero significa y esto es lo verdaderamente importante: un enfrentamiento político que rompe con la burguesia.

No sabriamos como recalcar suficientemente esta idea: tan importantes como inseparables son los avances teóricos de Marx (aunque no sea científico su pensamiento) como sus definiciones políticas .

No olvidemos cual ha sido el hilo conductor de nuestro trabajo, para rescatar la dinámica del pensamiento del joven Marx:

- 1° El ambiente sociopolítico concreto de Alemania
- 2° La herencia teórica de Marx
- 3° Las nuevas influencias que recibe en su descenso a la realidad.

En relación a lo primero señalamos que claridad tenía Marx desde el principio (en su primer concepción del Estado) en cuanto al atraso político que Alemania sufría en relación

tanto con Francia como con Inglaterra. No duda en caracterizar la similitud con los Estados asiáticos las características del Estado prusiano, o sea su realidad política - concreta es a sus ojos el despotismo prusiano. También y debe de ser igualmente subrayado, la burguesía alemana, es caracterizada como totalmente incapaz de llevar sus ideas a la práctica, los odia tanto desde el principio y los trata de cobardes sin ninguna duda.

Bien sabemos que esta intuición política de Marx fué totalmente certera, el desarrollo económico alemán es dirigido e impulsado por el Estado alemán, que con Bismark a la cabeza nos puede sugerir hasta donde fué "capaz" la burguesía alemana del luchar por la democracia. No los culpamos, los desarrollos económicos burgueses, mientras más tarde - se realice menos posibilidades tiene de ser democráticos, Alemania es una muestra.*

En cuanto al segundo elemento, la herencia teórica, hemos señalado que sin el Marco histórico reaccionario que circunda al joven Marx y sin esa alimentación filosófica que es filtrada por todos los jóvenes Hegelianos de tal manera que el resultado general es un radicalismo como el de Moses Hess, Stirner, F. Engels y Carlos Marx. La influencia de el constante devenir de la historia tan magistralmente -- ilustrada por Hegel, el radicalismo de Scheeling, y la --

* vease Leo Kofler Op. cit. Enrique Heine "Alemania" etc.
Barrington Moore.

influencia del traductor al alemán de la Revolución Francesa E. Kant etcétera es a través de los mil filtros que tiene una realidad política sedimentada en una posición filosófica que en Marx cuando menos, tiene desde el principio, según hemos visto, la búsqueda de un colectivismo democrático desenajenado.

La primer concepción de Marx, es extrañamente una crítica basada en el pensamiento filosófico que espera una negación del Estado a través de su misma inmanencia sobre la sociedad civil. Rápido, la realidad le quema las manos, se transforma en Feuerbaquiano y claramente rompe con esta determinación - del Estado negador de sí mismo* pasando a exigir a la sociedad civil no dar un rodeo en su reconocimiento a través del Estado político, sino destruir la conciencia enajenada, romper el egoísmo propietario y disolver el Estado. Es indiscutible la presencia en los planteamientos políticos de la problemática filosófica de la enajenación (es el centro de todas sus obras, que en el marco político alemán, le hace rebasar la exigencia de una emancipación política burguesa, ya vislumbrada como enajenada en su grado más franco y avanzado - ¿Qué exige Marx a Alemania? ¿Ponerse al día de aquellos países más avanzados políticamente? ¡NO! ir más allá, y las causas de ello son la brillante certeza política, ganada a pulso es verdad, y esa traducción joven hegeliana radi-

*En esto diferimos de Michel Lowly.

cal que hace de la enajenación un problema que lanza Marx en busca de la armonía total, y por lo tanto de la desaparición del Estado.

Su avance político, que lo lleva más y más allá, hace perfectamente lógico que aquellos elementos que aún no son señalados con todo rigor en "La Crítica" sean en La Cuestión Judía analizados y criticados sagazmente (que no científicamente). La ley es vista definitivamente como herramienta indiscutible de la propiedad, y el perfil de la democracia que busca no puede ya tener ninguna confusión con elementos de la emancipación burguesa, ni con sus más radicales ideólogos jacobinos, Marx es aquí absolutamente antipropietario.*

La cuestión judía es el rompimiento definitivo de Marx con el pensamiento político de la burguesía, pero no es una crítica proletaria de la filosofía y de la teoría política burguesa.

El tercer elemento que mencionábamos (las nuevas influencias) es aún poco visible sin embargo Michael Lowy que hace un brillante análisis de la interacción de los conocimientos de Marx con las lecturas de Flora Tristan, de su relación prác-

*Y este elemento, el rompimiento con la propiedad es un elemento definitivo en el curso del desarrollo teórico en la búsqueda de la democracia véase Leo Kofler. Op. cit., el capítulo llamado "El humanismo y sus límites históricos".

tica con las lecturas y la lucha de los obreros franceses, etcétera, y la transformación radical de Marx que nos señala, que precisamente en este momento cuando Marx inclusive se interesa por la huelga de los trabajadores de Silecia que ávidamente contacta para saber todos los acontecimientos. Son estas - las nuevas fuerzas motrices que combinadas con su recorrido político filosófico, impulsaron a Marx a romper con el idealismo filosófico y con el esquema de la separación del Estado y la sociedad civil explicada en la forma en que la hace en estos documentos de juventud. A primera vista, y es importante tenerlo presente, Marx ha descendido a la realidad - en este documento, empezó por una problemática filosófica, - se enfrentó inmediatamente a Hegel en cuanto a su teoría del Estado, pasó por la crítica muy generalizada entre los jóvenes hegelianos de la religión, aprovechado de esta cosecha - la posibilidad de destruir su primer filiación filosófica semi hegeliana. Continuando en la temática de la sociedad y - su relación con el Estado pasa a desentrañar con más claridad la realidad de la sociedad civil como burguesa-propietaria en La Cuestión Judía.

Esto muestra la coherencia de ese fenómeno que hemos denominado el descenso hacia el hombre concreto (aunque idealistamente visto por Marx en toda su juventud) y es importante tener presente que en su documento inmediatamente posterior -

"La Introducción" menciona por primera vez al proletariado, - que es el elemento que nos explica por qué, además de la publicación de un texto de economía de Engels, Marx pasará a su primer estudio de la economía política.

Hemos dicho que casi todas las críticas que realizamos a La Crítica eran válidas para esta nueva obra bellísima de Carlos Marx La Cuestión Judía. Sin embargo evidentemente con éstos párrafos que escribimos antes, sobre los nuevos pasos políticos que Marx ha realizado hará falta matizar un poco el análisis crítico de este documento.

Justo es apreciar que Marx ha aclarado mucho sus enfoques, - y que La Cuestión Judía muestra una integridad temática que perfila magistralmente que estamos ante un verdadero genio.

De principio a fin la secuencia es admirable y el hilo conductor llega hasta la culminación total de una meta claramente edificada en cada paso del documento.

Nos parece un poco inapropiado expresarnos así, pero sentimos una verdadera admiración ante este cerebro tan lúcido, - tan bien organizado, que ni siquiera descuida la forma al es

tilo que se combina con una calidad crítica que no deja a las ideas que combate ni la más elemental posibilidad de defenderse. El joven Marx es un fuerte torrente que rebosa brillantes y profunda solidez. No se le puede leer sin admirarle.

Hemos rescatado en el elemental resumen que expusimos algunos rasgos fundamentales de La Cuestión Judía. La obra es irreproducible por ser tan magnífica, simplemente expusimos entresacando dolorosamente algunas de sus ideas que nos interesan para nuestra misión: Analizar el desarrollo teórico de este monstruo, y en la medida (realmente pequeña) en que el mismo nos permite (al ser marxista) criticar sus concepciones de juventud, y en especial la problemática de la relación del Estado y la sociedad.

También señalamos en lo que va de la obra, que Marx es seriamente el hijo pródigo de la "calenturienta cabeza alemana" - y que el problema de la enajenación es indiscutiblemente el central. No sólo de la explicación que nos da en cada obra de juventud sino también del planteamiento de la sociedad como un todo enajenado, que es la forma en que Marx ve a la sociedad. Siendo a su vez esta problemática de la enajenación la que explica su concepción del Estado. No concebir o apre

ciar la intimidad del problema de la enajenación en su explicación del Estado y su relación con la sociedad es simple y llanamente no haberlas comprendido y falsear por completo - las obras de juventud.

En esta obra vemos con todo rigor que la historia es comprendida por Marx como el desarrollo del espíritu hacia la libertad. De una enajenación previa, más primitiva hacia una franca y clara. De la sociedad feudal a la sociedad moderna, del Estado religioso al Estado político, y este último como el claro reconocimiento de las ataduras reales, como último eslabón de la enajenación hacia la destrucción de toda enajenación. Como la enajenación de la sociedad moderna, se cristaliza en prácticas no humanas que se metamorfosean en una esfera ideal, universal, el Estado la desaparición del Estado esta íntimamente ligado a la práctica de un colectivismo armónico que no requiera ya de ninguna metamorfosis.

Un botón de muestra de cómo la "práctica" es enajenada por - la etapa del desarrollo de la enajenación son estos párrafos:

"El cristianismo ha brotado del judaísmo. Y ha vuelto a disolverse en él. El cristiano fue desde el primer momento el judío teorizante; el judío es, por tanto, el cristiano prác-

tico, y el cristianismo práctico se ha vuelto de nuevo judío.

El cristianismo sólo en apariencia había llegado a superar - el judaísmo real. Era demasiado noble, demasiado espiritua- lista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes.

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el - judaísmo la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pe- ro esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez - que el cristianismo, como la religión ya terminada, llevase a términos teóricamente la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su imperio general y enajenar al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, - convertirlos en cosas venales, en objetos entregados a la - servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y la usura.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hom- bre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, - sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fan- tástico ajeno a él, así también sólo puede comportarse prác-

ticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su actividad bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena del dinero".*

Como vemos Marx está aún totalmente inbuído del idealismo filosófico, el peso del desarrollo del espíritu no se articula con una vitalización que descubra en el que hacer material como el determinante. Su concepción de las etapas históricas del feudalismo a la sociedad burguesa, tienen precisa cuenta de los cambios efectuados en la sociedad civil.

De una sociedad cerrada, jerárquica, en donde las corporaciones son la exclusión de las demás como el mismo Marx nos dice, y en donde lo político se enlaza directamente con la determinabilidad de la sociedad civil, Marx ve ya con claridad que el paso de esa sociedad a la moderna es la emancipación o judaización de la sociedad civil. Es el paso al derecho irrestricto del egoísmo propietario y del reino del dinero.

Esto es indiscutible, los señalamientos de la sociedad civil

*Carlos Marx. La Cuestión Judía, pp. 43-44.

son mucho más claros, pero en ningún lugar encontramos una edificación de los "errores" "defectos" como él denomina a la propiedad, el dinero etcétera, que nos den la posibilidad de una comprensión dialéctica materialista de la historia.

Sí, son comprendidos como la práctica diferente de sociedades enajenadas, correspondiendo a la sociedad moderna una etapa más avanzada en que la práctica es señalada como emancipación del egoísmo individualista, pero no es una interacción dialéctica de la conciencia en las relaciones sociales de producción como Marx hablará posteriormente. Insistimos, es el desarrollo de la idea "de sus cambios de piel" como el mismo nos dice que avanza hacia la emancipación total.

Estas ideas que hemos analizado nos llevan de inmediato a otro problema central, que es el que hemos edificado como el barómetro de toda teoría política: que concepción se tiene de la sociedad civil, como se explica su realidad. La burguesía por su velo ideológico, específico de clase no puede develar la apariencia que encubre la explotación, no puede ver a la sociedad más que como un conjunto que individuos atomizados "cuya relación es el derecho y el sano provecho personal".

Esta es una ideología nacida de la historia de la lucha contra otra clase, la feudal, que culmina su teorización política e ideológica según va desarrollándose el modo de producción capitalista, y es a su vez el arma de una clase, la burguesa en contra del proletariado.

Es justo resaltar que no sólo es el barómetro de una teoría política en general, sino de la científicidad del análisis de la historia. Marx está aún impregnado (ambivalentemente ya lo señalábamos) de esta concepción de la sociedad atomizada. Lo importante para nosotros es que al no conceptualizar a la sociedad civil de manera científica, deducimos, la nula posibilidad de que Marx pueda comprender la naturaleza del Estado.

En el Marx maduro, el Estado es y esta es una de sus herencias indiscutibles, un organismo de clase que sirve a los intereses concretos para explotar y reproducir a la fuerza de trabajo. En este momento (en La Cuestión Judía) ubica con claridad propiedad-egoísmo-derechos del hombre-derechos del ciudadano, como propios de la sociedad moderna y como elementos indisolubles del último eslabón de la autoenajenación histórica del hombre.

Su concepción del Estado político, generado por una sociedad

atomizada, autoenajenada, es la de una esfera separada de la sociedad, que cristaliza una universalidad "teórica" "abstracta" por la necesidad del espíritu enajenado, corrompido por el judaísmo práctico.

Veamos en cuanto al señalamiento de su concepción de la sociedad civil un párrafo que nos ayuda en los señalamientos que hemos venido indicando: "La constitución del Estado político y la disolución de la sociedad burguesa en los individuos independientes -cuya relación es el derecho, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el privilegio- se lleva a cabo en uno y el mismo acto".* Y en cuanto a que el Estado político es la confesión necesaria de una realidad que requiere una universalidad ilusoria: "El estado político perfecto es, por su esencia, la vida del hombre en cuanto a especie, en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esa vida egoísta siguen vigentes al margen de la esfera del Estado, en la sociedad burguesa, pero como cualidades de la sociedad civil. Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la existencia, una doble vida, una -

*Carlos Marx. Op. cit., pp. 37.

celestial y una terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra en oposición con ella y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola otra vez, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella. El hombre, en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante sí mismo y ante los otros por un individuo real es una manifestación carente de verdad. Por el contrario, en el Estado, donde el Estado es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una presunta soberanía y está privado de su vida real individual e inmerso en una irreal universalidad".*

Estas citas tienen como meta dejar bien claro su explicación del Estado y de la sociedad civil edificada específicamente con el concepto de la enajenación de Ludwig Fuerbach enorme-

*C. Marx. Op. cit., p.

mente enriquecido, y el sentido claro de ello es mostrar la no cientificidad en la explicación debido a su concepción de la historia como desarrollo de la autoenajenación del espíritu y su apreciación de la sociedad civil, como sociedad atomizada.

Sin embargo, repitamos la ambivalencia del concepto (sociedad civil atomizada) es debida al hecho de que la sociedad civil si bien es conceptuada como egoísta e individualista, es a su vez la herramienta fundamental del combate de Marx en su crítica a la sociedad burguesa.

En lugar de edificar la llegada de la historia a un lugar ideal, no criticable y aceptado "como natural" esa misma concepción de la sociedad civil sirve para exigirle a la sociedad y al desarrollo del espíritu a través de la crítica, la etapa siguiente que es la desaparición de la sociedad civil atomizada, no comunitaria.

Ya lo sabemos, es la herencia teórica alemana, la problemática político social concreta que edifica en Marx esta problemática, pero ahora más allá de donde la "fiebrada cabeza filosófica" de Alemania había llegado. Marx se lanza contra los derechos del hombre, la propiedad y la emancipación política

burguesa. Marx a dado un gran paso, pero el paso es político, y es por ésto que su recorrido, su descenso a la realidad de la propiedad del dinero, de la sociedad burguesa en - síntesis, se realiza.

La mayor profundidad del análisis y el rompimiento político, obligan a Marx a indagar más la sociedad civil al hombre - tal cual se llergue y anda como "monada aislada".

El esquema teórico no ha variado ni un paso de "La Crítica" para acá. El cambio es la mayor profundidad de los elementos de la sociedad burguesa, y esto se debe a su desarrollo político, a su intuición política, graciosa hija de la mediocridad de la burguesía alemana.*

Su teorización de la desaparición del Estado es la negación de esta realidad "El judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa no lo se corona en el mundo cristiano. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente externas para el hombre todas las relaciones nacionales, naturales, - morales y teóricas, podía la sociedad burguesa llegar a sepa

*Gracias a la mediocridad de la burguesía alemana, Marx se vuelve Marx - más tarde la mediocridad de la burguesía Rusa, como Trotsky la caracterizó, nos hará el favor de poner al día el Marxismo con Lenin y León Trotsky. ¿Cuándo veremos los resultados parecidos que nuestra burguesía exige por su mediocridad?

rarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos sus vínculos genéricos con el egoísmo, con la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos - enfrentados los unos a los otros atomística y hostilmente".*

Es ésta la realidad que debe de desaparecer para que desaparezca el Estado: "Tan pronto logre la sociedad acabar con la esencia empírica del judaísmo con la usura y sus premisas, será imposible el judío, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el - conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre.

La emancipación social de judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo... y antes de esta nota... Sólo cuando el hombre individual real recobre en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; - sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus "propias fuerzas" como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza -

*Carlos, Marx. Op. cit., p. 43.

política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana".*

No cabe duda estamos ante la tercer concepción del Estado - de Marx y de su desaparición. Ahora la diferencia con La - Crígica, es el señalamiento de la problemática de la sociedad como burguesa, y la ley, el derecho y el dinero han si do ya pasadas por las armas de Marx. Sin embargo no dejamos de señalar, no es la lucha de clases, no es la autoemancipación de una clase y su praxis lo que es vislumbrado como la dinámica de la sociedad civil; es la dinamica de la - autoemancipación espiritual el elemento dinámico, es la ética la que predomina en la historicidad del joven Marx.

El hecho de que el joven Marx haya roto políticamente con la burguesía, se ve con nitidez por la utilización que da al esquema Feuerbaquiano de la enajenación.

En "La Cuestión Judía", nos señala qué son los derechos del - hombre, los derechos naturales, y nos señala como éstos son el soporte real de un imaginario hombre universal, que se manifiesta en los derechos del ciudadano.

*Carlos, Marx. Op. cit., pp. 44 y 38, repetimos la nota por necesidad.

Nos demuestra con las Constituciones más avanzadas, cuales son los derechos de cada individuo mostrándonos que no es más que la libertad del egoísmo y la propiedad, y de desgajarse de la comunidad. Y como los derechos políticos, no son en última instancia, más que el derecho de cada ciudadano a ser precisamente un hombre que goce sin límites los derechos de la propiedad.

Si bien, y este aspecto es vital por ser la diferencia fundamental con sus teorizaciones anteriores del Estado, el Estado al igualar a todos los miembros a nivel jurídico como ciudadanos, niega las diferencias nacidas de la propiedad, nos dice Marx es esta una ilusión que se muestra en que el verdadero significado de esta negación ilusoria no es más que la verdadera posibilidad de cada miembro de la sociedad para ser propietario y egoísta y crear las diferencias del antiguo de la sociedad. La demostración palpable, continúa Marx, es la canonización legal de los derechos de la propiedad, con lo que tenemos que la función básica del ciudadano, del hombre universal, del hombre ilusorio, que participa en el Estado no es más que la garantización del judaísmo práctico.

Marx es clarísimo en este aspecto "Pero no nos engañemos . - acerca de las limitaciones de la emancipación política. La escisión del hombre en hombre público y el hombre privado, - la disociación de la religión con respecto al Estado, para - desplazarla a la sociedad burguesa, no constituye una fase, sino la coronación de la emancipación política, lo cual, - por lo tanto, ni suprime ni aspira a suprimir la religiosidad real del hombre.

La desintegración del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración, no es una mentira - contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación - política, sino que es la emancipación política misma, es el modo político de la emancipación de la religión. Es cierto que, en las épocas en que el Estado político brota violentamente, como Estado político, del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a llevarse a cabo bajo la forma de autoliberación política, el Estado puede y debe avanzar hasta la abolición de la religión, hasta su destrucción, pero sólo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, hasta la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la guillotina. En los momentos de su amor propio especial, la vida política trata de aplastar

a lo que es su premisa, la sociedad burguesa, y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante la contradicciones violentas con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como permanente, y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente, con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz".*

Para Marx es necesario declarar la "Revolución Permanente", que en esta fase del desarrollo humano no ha podido más que en los momentos de "amor propio" tratar de "aplastar lo que es su premisa". Si ahora "la autoliberación humana" ya no "aspira a llevarse a cabo bajo la forma de autoliberación política", la revolución permanente significará la desenajenación práctica que destruya la separación del hombre práctico del ciudadano y el Estado de la sociedad. Es hasta aquí que lleva Marx la problemática de la enajenación y su solución en el marco de una Alemania políticamente atrasada.

Pero ni el Estado está separado de la sociedad en el sentido

*Carlos, Marx. Op. cit., pp. 23-26.

que Marx lo describe, ni la sociedad negará el Estado por medio de la desenajenación espiritual que la crítica logre transformar en una práctica desenajenada. Aunque los alcances de su problemática filosófica han alcanzado, debido al marco político alemán a una fórmula política correcta, la Teoría de la Revolución. Frente al sostén teórico de esta fórmula es inválida. Pero, aclaremos de una vez, es la única forma que posibilita el desarrollo de Marx, en su búsqueda teórica de la desenajenación total. Encontrar al proletariado es precisamente lo que necesita, es lo que hará, y no casualmente en su documento posterior.

CAPITULO VIII

INTRODUCCION A LA CRITICA DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO

La "Introducción" a pesar de ser un documento pequeño, es sin duda el más vivo en todos los aspectos teóricos que hemos venido señalando.

No es el documento adecuado para motivar nuestra búsqueda en la transformación de la concepción de Marx de la relación del Estado y de la Sociedad Civil, no habla en este caso del tema. Sin embargo todos aquellos elementos que hemos perseguido en cuanto a la enajenación y el problema de la definición política de Marx, son en este documento clarísimos.

En este caso, no haremos una pequeña reseña del texto precisamente porque la temática de la relación, Estado Político-Sociedad Civil no están presentes, en cambio, ayudándonos con párrafos del texto, reproduciremos algunas de sus ideas principales debido a que el texto demuestra palpablemente las ideas fundamentales que hemos esbozado en lo que va de este trabajo. Es importante señalar que tanto la forma en que Marx utiliza el esquema de la enajenación como su definición política, son los goznes de una nueva perspectiva analítica, que en su descenso al hombre concreto, ha llegado en la

"introducción" al proletariado, lanzando a Marx en una perspectiva de estudio y de práctica política que permitirán una ruptura epistemológica, que se realizará en la "Ideología Aleg" y en las "Tesis sobre Fuerbach".

No cabe la menor duda de que el rompimiento con una problemática no científica, se realiza a través de una práctica política que Marx realizará en Francia en su contacto directo con las sectas de obreros que existían en París. Todos estos elementos son el motor de este nuevo entronque teórico, por el momento, el descenso al hombre concreto se muestra con claridad, no sólo en la invitación que Engels hace a Marx a través de la publicación en los "Anales Franco Alemanes", con análisis de la economía y del proletariado inglés, sino que todos sabemos que al mismo tiempo que Marx está escribiendo la "Introducción", está estudiando Economía Política. El resultado de esta primera zambullida son los "Manuscritos Económico-Filosóficos" que motivaron a Marx a un primer arreglo de cuentas con la filosofía alemana que realizará inmediatamente en "La Sagrada Familia" obra de transición que culmina en una concepción científica, en la ideología alemana.

Es simplemente necesario señalar que a nuestro parecer, tampoco los manuscritos económico-filosóficos representan una -

nueva apreciación en cuanto a la praxis de una clase, ni una clara ubicación por lo tanto, de las leyes de la economía. Son apreciaciones profundas y sagaces, en que aún predomina la problemática filosófica que hemos descrito anteriormente, pero ahora, en el campo específico de la Economía. Exigirle a Marx una apreciación proletaria de la economía, o sea crítica de la Economía Política burguesa, en su primera lectura de la economía, es un absurdo.* Sin embargo, en el extraordinario laboratorio mental de Marx está zambullida en la economía política, combinada con su praxis política, que incluye las lecturas mencionadas, le llevan a un planteamiento proletario de la historia y de su transformación, pocas obras después.

La "Introducción" es un documento extraordinario, en donde vemos la intuición política de Marx desarrollarse maravillosamente, y en donde la rabia revolucionaria asoma de manera definitiva.

Los temas fundamentales de la obra parecerían haberse escrito para demostrar la apreciación del desarrollo de Marx que hemos descrito, el tema de la enajenación, léase emancipación total, y la ubicación política de la clase revolucionaria que

* Ver Ernest Mandel "La Formación del Pensamiento Económico de Marx". Siglo XXI.

pueda realizar esta emancipación son, en este descenso de Marx a la realidad, los temas centrales en esta obra.

De alguna manera, lo demuestran: Marx tiene la grandeza de ser perfectamente claro ante la situación política de Alemania, y de la hipertrofia teórica de los alemanes, de la cual él forma parte siendo aún presa de estos mismos elementos, - contradictoriamente nos señala las debilidades y la grandeza de esta misma afiebrada cabeza alemana. Esto parece ser verdaderamente contradictorio, es precisamente por ser conciencia Marx de esta situación política y teórica, que puede avanzar en su rompimiento con la especulación alemana de la cual es aún prisionero. Pero en el rompimiento con su propia conciencia especulativa "La Problemática de la Enajenación" lo que combinado con su encuentro no casual con el proletariado de París permite este paso. En otras palabras, la conciencia política de Marx, en cuanto a las condiciones del atraso alemán, combinado con los rasgos filosóficos descritos, perfilan un proceso de rompimiento que se presenta no casualmente en su descenso hacia el hombre concreto, y la economía.

La "Introducción es precisamente el momento teórico-político de Marx en que encuentra al proletariado, y es el momento de despegue que tiende a una elaboración que tendrá su culmina

ción en la ruptura epistemológica de la "ideología Alemana".

Uno de los temas fundamentales de la "Introducción" consiste es un cuestionamiento del futuro que se le espera a Alemania. Marx maneja con virtuosismo el hecho de que la revolución política burguesa que otros países han realizado, es una emancipación que no representa más que a una clase que hace de la revolución la necesidad de emancipación de toda la sociedad. Esta emancipación de la burguesía es contra del viejo orden, no es más que la instauración de la propiedad privada.

Desde este enfoque, Marx se pregunta ¿Tiene Alemania que pasar por una emancipación parcial que de hecho está en el palenque de la crítica?*..."Si quisiéramos atenernos al status quo alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado seguiría siendo un anacronismo. La misma negación de nuestro presente político se halla ya cubierta de polvo en el desván de los trastos viejos de los pueblos modernos. Aunque negemos las coletas enpolvadas, seguiremos conservando las coletas sin enpolvar. Aunque negemos los estados de cosas existentes en la Alemania de 1843, apenas nos situaremos según la cronología francesa, en 1789,

*Nótese la enorme similitud con el planteamiento del joven Trotsky en "Resultados y Perspectivas".

y menos aún en el punto focal del tiempo presente..." *

La respuesta de Marx es evidentemente negativa.* Alemania no debe ni puede ponerse al día de las revoluciones que son en los países adelantados objetos de cuestionamiento y de la crítica filosófica.

Pero el problema es que en aquellos países en que la revolución burguesa fué heroicamente realizada, nos dice Marx, la burguesía tenía una intrepidez y una necesidad que es muy diferente de estas mismas clases en Alemania..." Pero, cualquiera de las clases especiales de Alemania carece de la consecuencia, el rigor, el arrojo, la intransigencia capaces de convertirla en el representante negativo de la sociedad, y todas aquellas carecen, asimismo de esa grandeza de alma que pudiera identificar a una, aunque sólo fuese momentáneamente, con el alma del pueblo, de esa genialidad que infunde al poder material el entusiasmo del poder político, de esa intrepidez revolucionaria que arroja a la cara del enemigo las retadoras palabras: ¡no soy nada, y debiera serlo todo!... Cada una de ellas (clases sociales) comienza a sentirse y a hacer llegar a las otras sus pretensiones, no cuando se ve oprimida, sino cuando las circunstancias del momento, sin inter-

C. Marx: "Introducción", pág. 4 .

vención suya, crean una base social sobre la que ella, a su vez pueda ejercer presión... No son, por tanto solamente los reyes alemanes, que llegan al trono mal a propos sino que son todas las esferas de la sociedad burguesa, que sufren su derrota antes de haber festejado la victoria, que desarrollan sus propios límites antes de haber saltado por encima de los límites que a éstos se oponen, que hacen valer su pusilanimidad antes de que hayan podido hacer valer su arrogancia, de tal modo que hasta la oportunidad de llegar a desempeñar un gran papel desaparece antes de haber existido y que cada clase, tan pronto comienza a luchar con la clase que está por encima de ella, se vé enredada en la lucha con la que está debajo..."*

¿Cómo solucionar el problema? Marx es, veíamos desde el principio de este trabajo, intuitivamente precoz en su desconfianza de la burguesía alemana, en cambio aquí, no es ya simple desconfianza, sino un odio frontal que lo lleva a caracterizar la historia de la libertad en Alemania como una "comedia", en cuanto a esta problemática prelude de lo que será ya magistralmente tratado en el "18 Brumario", Marx nos dice..." en cambio, ciertos bondadosos entusiastas, germanistas por la sangre y liberales por la reflexión, van a buscar nuestra his

-C. Marx: "Introducción ", pág. 5 .

toria, en las selvas vírgenes teutónicas...".*

...Nos preguntamos: ¿Puede llegar Alemania a una práctica a la hauteur des principes, es decir, a una revolución que la eleve, no sólo al nivel oficial de los pueblos modernos, sino a la altura humana que habrá de ser el futuro inmediato de ésos pueblos..."

Más aún, sin que en Marx exista la conciencia de un impedimento estructural, debido a un momento de la economía muncial, si no una exigencia de llevar a cabo la desenajenación de manera integral en un país atrasado,** así como de la imposibilidad de que Alemania realice una etapa hacia la emancipación parcial; Marx nos dibuja este cuadro comparando la historia de los países adelantados con los pasos alemanes de esta forma..."

La lucha contra el presente político alemán es lalucha contra

**...Por tanto, si todo el desarrollo de Alemania no se sale se de los marcos del desarrollo político alemán, un alemán sólo podría a lo sumo, participar de los problemas del presente a la manera como puede participar en ellos un ruso. Pero, si el individuo suelto no se halla vinculado por las ataduras de la nación, aún menos liberada se ve la nación entera por la liberación de un individuo.

*C. Marx: "Introducción", pág. 9.

el pasado de los pueblos modernos, pues el status quo alemán es la coronación francesa y sincera del antiguo régimen, y el antiguo régimen la debilidad oculta del Estado moderno. La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, y las reminiscencias de este pasado siguen pesando todavía sobre ellos y agobiándolos. Es instructivo para esos pueblos ver al antiguo régimen, que conoció en ellos su tragedia, ver cómo representa su comedia ahora, con el espectro alemán. Su historia fué trágica, mientras era el poder preexistente del mundo y la libertad, en - cambio, una ocurrencia personal; en una palabra, mientras creía y debía creer en su legitimidad.

Mientras el antiguo régimen, como el orden del mundo existente luchaba con un mundo en estado solamente de gestación, tenía de su parte un error histórico universal, pero no de carácter personal. Su catástrofe fué, por tanto, trágica.

Por el contrario, el régimen alemán actual, que es un anacronismo, una contradicción flagrante con todos los axiomas generalmente reconocidos, la nulidad del antiguo régimen puesta en evidencia ante el mundo entero, sólo se imagina creer en sí mismo y exige del mundo la misma creencia ilusoria. Si -

creyera en su propio ser, ¿acaso iba a esconderlo bajo la apariencia de un ser ajeno y buscar su salvación en la hipocresía y el sofismo? No, el moderno antiguo régimen no es ya más que el comediante de un orden universal cuyos héroes reales han muerto. La historia es concienzuda y pasa por muchas fases antes de enterrar a las viejas formas. La última fase de una forma histórico universal es su comedia"...*.

Esta temática tan magistralmente planteada de manera similar en las primeras páginas del "18 Brumario" es en este documento la muestra de que Marx plantea como una "comedia" imposible, la posibilidad de que Alemania se ponga al día de occidente desarrollando una revolución burguesa.

Pero no hemos mostrado cómo resuelve Marx esta problemática, esta exigencia de que Alemania desde el atraso, esté a la "altura de los principios" más adelante de la emancipación política que es la meta a alcanzar.

Todo lo que hemos hecho es demostrar cuál es la apreciación política que Marx realiza de las fuerzas político sociales de Alemania, que mucho más claramente que en la "Cuestión Judía" Marx logra definir.

* Carlos Marx: "Introducción", pág. 6 .

La solución no se aleja mucho de los problemas que hemos de de finido en este trabajo. Hasta aquí hemos tomado de G. Luckacs la explicación marxista del desarrollo y en especial del desarrollo filosófico a través de la ley de desarrollo desigual y combinado. Sin que Marx tenga estas herramientas teóricas, el materialismo dialéctico, es consciente de que Alemania ha si do trágicamente el cráneo filosófico que ha pensado los acontecimientos y las "tragedias" de otros pueblos más avanzados...

"...Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, así nosotros, los alemanes, hemos vivido nuestra post-historia en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia de Alemania. Por tanto, si en vez de las oeuvres incompletas de nuestra historia real, criticamos las oeuvres posthumes de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica figura en el centro de los problemas de los que el presente dice: That is the question. Lo que en los pueblos progresivos es la ruptura práctica con las situ ciones ni siquiera existen, ante todo, la ruptura crítica con el reflejo filosófico de dichas situaciones..." *

* C. Marx: "Introducción", pág. 7-8 .

Si Enrique Heine es capaz de decir en relación a Lutero "... Al sentar la tesis de que su doctrina debía ser discutida o rechazada por medio de la Biblia o con argumento apoyados en la razón, Lutero, concedió a la inteligencia humana el derecho de explicarse las Santas escrituras y la razón fué considerada como juez supremo en todas las discusiones religiosas. De aquí resultó en Alemania la libertad del espíritu o de pensamiento, como se la quiera llamar..." * , Marx acercándose en este punto a Heine nos indica el camino por el que la atrasada Alemania puede llegar a colocarse al nivel de la revolución permanente..." Incluso históricamente tiene la emancipación teórica un interés específicamente práctico para Alemania. El pasado revolucionario de Alemania, es, en efecto, un pasado histórico: es la Reforma. Como entonces en el cerebro del fraile, la revolución comienza ahora en el cerebro del filósofo.

...Pero si el protestantismo no fué la verdadera solución, sí fué el verdadero planteamiento del problema. Ahora, ya no se trataba de la lucha del seglar con el cura fuera de él, sino de la lucha con su propio cura interior, con su naturaleza curresca. Y si la transformación protestante del seglar alemán

* E. Heine: "Alemania", pág. 30. Dirección General de Publicaciones. Universidad Nacional Autónoma de México. Segunda Edición, 1972.

en cura emancipó a los papas seculares, a los príncipes, con toda su clerecía, a los privilegiados y a los filisteos, la transformación filosófica de los alemanes curescos en hombres, emancipará al pueblo..."*

Estas son las apreciaciones de Marx en cuanto a la Alemania de 1525 (y le perdonamos a Marx sólo incluir una pequeña alusión a Tomás Muntzer, ese héroe de los campesinos alemanes) desde entonces, este país, debido precisamente a su atraso, marca el derrotero de la vanguardia teórica en la cabeza de Lutero, y siendo aún la condición de Alemania el atraso, se repite la posibilidad de una producción teórica vanguardista que está ahora en manos de Hegel y sus críticos.

En otras palabras , la temática que ha sido el hilo conductor para comprender la hipertrofia teórica alemana, y que en Marx, señalamos, marca una oscilación que va del idealismo abstracto a la búsqueda del hombre concreto, y que así mismo en Hegel va del idealismo abstracto, enemigo mortal de la positividad (alienación) a la lectura de Adam Smith y por las causas ya explicadas, a la creación de la dialéctica idealista, estas mismas causas son los motivos por los que -

*C. Marx: "Introducción", pág. 10

Marx logra señalar las ventajas del atraso alemán y la ^a causa posible de superar los estadios político-sociales que otros pueblos han alcanzado. (Los rusos hablarán poco tiempo después del privilegio del atraso, me refiero a los populistas).

Pero veamos como señala Marx este privilegio del atraso..." La crítica de la filosofía alemana del Derecho y el Estado que ha encontrado en Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica, es ambas cosas a la vez, tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que con él guarda relación como la resuelta negación de todo el modo anterior de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la misma filosofía especulativa del Derecho. Si la filosofía especulativa del derecho, este pensamiento abstracto y superabundante del Estado moderno, cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque esté más allá sólo se halle al otro lado del Rin, sólo podía darse en Alemania, a su vez y a la inversa, la imagen alemana, conceptual, del Estado moderno, abstraída del hombre real, sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del hombre real o satisface al hombre total de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho. Alemania era su conciencia teórica. La abstracción y la arrogancia de

su pensamiento corrían siempre parejas con la limitación y la pequeñez de su realidad.

Por tanto, si el status que del Estado alemán expresa la perfección del antiguo régimen, la consumación de la pica clavada en la carne del Estado moderno, el status quo de la conciencia del Estado alemán expresa la imperfección del moderno Estado, la falta de solidez de su carne misma..."*

Así es, dentro de la misma secuela que hemos analizado a través de la ley del desarrollo desigual y combinado, Marx incluyó políticamente, y obligado por su radicalismo filosófico tan alemán, que Alemania está al día y más allá de los pueblos modernos, debido a la profundidad de su crítica teórica.

Esto quiere decir, que conciente Marx de la altura de la filosofía alemana y de los jóvenes empeñados en la crítica de la valiosa "conciencia crítica" que Hegel representa, nace la posibilidad de destruir "la dicha ilusoria" para "exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones" (evidentemente Marx se refiere al estado universal democrático burgués).

* C. Marx: "Introducción", pág. 9 .

Es en este nivel, el de la crítica que busca la emancipación total, la desenajenación absoluta, la desaparición del Estado, que Alemania está en 'situación de ser la vanguardia del mundo.

Pero esto es, Marx mismo nos lo aclara, un eslabón básico, ineludible de la transformación alemana* pero falta algo muy importante... "Una dificultad fundamental parece sin embargo, oponerse a una revolución alemana radical .

Las revoluciones necesitan en efecto, de un elemento pasivo, de una base material. En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades. Ahora bien, ¿corresponderá el inmenso divorcio existente entre los postulados del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana el mismo divorcio existente entre la sociedad alemana y el Estado y consigo misma? ¿serán las necesidades teóricas, necesidades directamente prácticas?, no basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento.

Pero Alemania no ha escalado simultáneamente con los pueblos

* Aclaremos de toda emancipación. El universalismo de Marx es ahora nuestra arma.

modernos las fases intermedias de la emancipación política. No ha llegado siquiera, prácticamente, a las fases que teóricamente ha superado. ¿Cómo podía, de un salto mortal, romon tarse no sólo sobre sus propios límites, sino, al mismo tiem po, sobre los límites de los pueblos modernos, sobre los lí mites que en la realidad debía sentir y a los que debía aspi rar cómo a la emancipación de sus límites? Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos lugares de nacimiento parecen cabal mente faltar ..."* .

Si hemos visto que Marx ya ha caracterizado a las otras clases de Alemania por su falta de "rigor...arrojo...intransigencia.. capaces de convertirla en el representante negativo de la so ciedad" ¿Qué clase social puede ser entonces aquélla que ad quiera y haga suyo el poderoso rayo del cráneo filosófico ale mán?: el proletariado.

Debido a que en Alemania",,.La clase media no se atreve siquie ra desde su punto de vista, a concebir el pensamiento de la emancipación, y ya el desarrollo de las condiciones sociales,

* (Carlos Marx: "Introducción", pág. 11 .

lo mismo que el progreso de la teoría política, se encargan de revelar este mismo punto de vista como algo anticuado 6, por lo menos, problemático..." * , así como porque el atraso político alemán combina falsamente elementos de las sociedades modernas, en su absolutismo constitucional, lo que hace aún más insoportable la situación antidemocrática , Marx clama por la búsqueda y el encuentro de una clase revolucionaria. De una clase que de su opresión . tenga la necesidad de la universalidad revolucionaria. Que de su particular opresión destruya toda opresión, como el sufrimiento del judío con su particular sufrimiento por la colectividad, que vuelca su dolor en la transformación de toda la sociedad. **.

Marx es ahora sí profundamente judío (alemán), pertenece al pueblo alemán, al proletariado por ser la única clase excluída de la sociedad, como aquél del ghetto, aquél que ha sido segregado, aquél que mira la comunidad social con tristeza y queriendo ser uno más, como todos y en armonía.

** Aclaremos aquí nuestro total acuerdo con Michael Lowy en su apreciación de como está ausente aquí una concepción de praxis realmente marxista espíritu activo, elemento material pasivo.

* C. Marx: "Introducción pág. 13 .

Marx es como todo el pueblo alemán, repetimos, muy judío, - porque de su segregación de todo, nació la posibilidad más humana de ser íntegramente para todos los trabajadores.

Ya no es Marx un especulador, que tenía que luchar desesperadamente contra la enajenación del espíritu alemán. Tantas batallas en contra de las necesidades frustradas y sus expresiones consoladoras, algo querían decir. No en balde L. Fuerbach en su "Esencia del Cristianismo" nos habla de la enajenación de monjas castradas en deidades que contienen idealmente el erotismo. También Heine magistralmente capta esta problemática cuando nos dice "...Algún día, cuando la humanidad haya recobrado plenamente la salud, cuando se haya establecido la paz entre el cuerpo y el alma, y reaparezca en su armonía primitiva, ese día será casi incomprensible el ficticio antagonismo nacido del cristianismo. Las generaciones que nacerán de libres himeneos, más hermosas y felices, se elevarán florecientes en el seno de una religión del placer, y sonreirán dolorosamente al pensar en sus pobres antepasados, cuya vida transcurrió tristemente en la abstinencia de todas las alegrías de la hermosa tierra y en cuya época se deshonraban y encarnecían las embriagadoras emociones de los sentidos"*.

* Enrique Heine: op. cit. pág. 10.

No, Marx puede ver, ésto como su pasado especulativo alemán que ha encontrado su definitiva superación. Marx es ya, valor de uso, militante, que conoce el oprobio del espíritu alemán tan abstracto pero que contradictoriamente posibilita por su sufrimiento, su falta de práctica, la revolución mundial.

Este último documento del joven Marx no necesita comentarios, habla por sí solo, hemos tratado no casualmente de que hable por sí solo a través de citas, debido básicamente a que cualquier narración demeritaría, por más clara que fuese la exposición, la extraordinaria fuerza política que contiene.

Recordemos que habíamos advertido que la "Introducción" no a bordaba directamente nuestro tema, la relación del Estado y la Sociedad en el joven Marx. Levamos a nuestros lectores hasta él, porque la misma temática del Estado como vimos, está absolutamente ligada a su concepción de la enajenación social que se encarna en "poderes extraños que nos dominan".

La solución a la enajenación, como producto social, es históricamente tratada por Marx, de tal manera que su proceso conlleva a etapas superiores en que la autoemancipación no requerirá más de forma "parciales".

Dentro de esta apreciación histórica de la enajenación, Marx ha avanzado en cada obra que escribe, sobre todo en un conocimiento de la realidad político social que lo rodea.

Su idealismo inicial, en el sentido de la búsqueda de la armonía social, gracias a su inserción en la lucha política (que va desde publicaciones en su primera etapa teórica, hasta el contacto con la clase obrera francesa), va haciendo que Marx deje atrás planteamientos abstractos de la desenajenación (que se inicia por una armonización que el Estado realiza, hasta el proletariado como universalizador real práctico) hasta llegar al pleno conocimiento de las fuerzas sociales que pueden realizar el ideal contenido en su problemática filosófica; la desaparición del Estado.

Inclusive, su esquema de una sociedad atomizada y del egoísmo imperante, con su predicado enajenante, varía poco en todas sus obras, los pasos más definitivos y visibles son aquellos que van caracterizando las fuerzas sociales de la sociedad civil que encarnan esta problemática filosófica. Estos descubrimientos son debido a esclarecimientos políticos y no a cambios en cuanto a la explicación de la historia, de las fuerzas reales de la sociedad civil.

En otras palabras, el encuentro de Marx con el proletariado y la revolución permanente, no se deben a una explicación materialista y dialéctica de la historia, como su misma concepción de la sociedad civil demuestra, sino a un esclarecimiento político que el atraso político alemán y acorde a él su hipertrofia filosófica requería a gritos.

El privilegio del atraso alemán, su hipertrofia teórica, permite, en el momento histórico en que el proletariado levanta la cabeza, que el descenso de Marx logre terrenalizarse incorporando la problemática de la autoenajenación histórica a una nueva explicación de la historia, y vano es repetirlo, que transforma por completo la herencia teórica que Marx llevaba (no sólo de la filosofía alemana, sino del socialismo utópico - francés y de la economía política inglesa).

Por todo esto, por comprobar muchas de nuestras tesis para explicar el desarrollo de Marx, es que incluimos la introducción en este trabajo. Su encuentro filosófico con el proletariado, lo lleva a tratar de explicarse el porqué de la miseria, la lectura de la Economía política toca a la puerta, las "groceras necesidades" del elemento "pasivo" de la sociedad civil como al principio de su teórica carrera teórica denominaría, pasa ahora al primer plano de su preocupación de aquí en adelante.

Poco tiempo después, con dos lúcidas obras de por medio, - "Los Manuscritos..." y "La Sagrada Familia" Marx escribirá en las "Tesis sobre Feuerbach" que es burguesa la conceptualización de la sociedad civil como un conjunto de hombres atomizados y más aún, que esta apreciación conlleve forzosamente la explicación de la sociedad y del Estado como dos esferas separadas, Sociedad Civil y Estado Político.

No sólo han muerto en sus propias manos, sus explicaciones de la Sociedad y del Estado de Juventud, sino toda explicación anterior de la historia y del Estado.

CAPITULO IX

ESBOZO DE LA SOLUCION BASADA EN EL FETICHISMO DE LA MERCANCIA.

La forma en que Marx y Engels resolvieron el conocimiento y naturaleza de la superestructura de cualquier formación socioeconómica, se expresa con precisión en el siguiente párrafo de La ideología alemana:

"Nos encontramos, pues con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre si estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como realmente son: es decir, tal y como actúan, como producen materialmente y, por tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad"¹

¹ Marx, Carlos y Engels, Federico. La Ideología Alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana, en las personas de sus representantes: Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas. La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, 687 pp., p. 25.

Así Marx, sobre estas bases, ya muy precisas, que elaboró con Engels, en la ideología alemana, estableció las directrices -- que lo guiaron en el desarrollo de toda su obra posterior; según las cuales el estudio de lo económico daría las claves del descubrimiento de lo político.

Y en este sentido, la culminación del conocimiento científico - de la economía en Marx, se encuentra en la plusvalía, ya que - ésta es la categoría que le permitió desentrañar la naturaleza de las relaciones de producción capitalista y predecir su fini tud en el proceso histórico.

Con el presente trabajo pretendo desarrollar - de acuerdo con Marx - algunos elementos que permiten estudiar al Estado de la sociedad capitalista, teniendo como base a la teoría del valor marxista y, por lo mismo, a la plusvalía.

El ensayo, dividido en tres secciones, describe, a grandes rasgos, la formación del capitalismo, así como los principales -- elementos ideológicos y políticos que emanaron del proceso de subordinación del proletariado al capital, con la consolidación de la dominación socioeconómica de la burguesía. El leitmotiv del análisis es, pues, mostrar la interrelación absoluta del proceso económico, con la ideología y política dominante - en el capitalismo. Por último, indico como de las propias con-

tradiciones del modo de producción capitalista, brota la conciencia de clase del proletariado, que la lleva a desarrollar la revolución que destruye al Estado burgués, para sentar las bases de la sociedad sin clases durante el régimen de transición.

I

Si se considera que en la concepción marxista de la historia, es la forma en que la sociedad produce la riqueza, la que explica la supraestructura de tal o cual formación socioeconómica; el análisis de la teoría del valor de Marx es naturalmente la parte esencial y obligatoria del conocimiento para comprender el capitalismo como totalidad: la sociedad y el Estado.

Pero como toda articulación completa de una categoría histórica - verbigracia la plusvalía - no es comprensible sin el proceso histórico que la precede y conforma, así la ideología burguesa, el derecho y los mecanismos básicos de la democracia capitalista, no son comprensibles ni explicables a su vez, sin ver su transformación histórica, hasta poderse sustentar en una estructura acabada.

A través del análisis del proceso de la acumulación originaria, Marx muestra de dónde surgieron los elementos que ya en el modo de producción capitalista se lograron establecer con carac-

terísticas específicas que le son propias.

Al seguir este camino, implicamos ciertas perspectivas del análisis que el propio Marx realiza sobre los "idílicos" orígenes del capitalismo. Al mismo tiempo intentó desentrañar la formación de los rasgos de la ideología burguesa y de la base en la que sustenta su teoría política.

Al abordar el tema del origen del capital, hay que remontarse naturalmente a la forma específica en que la sociedad feudal se disolvió, a la vez que se fueron conformando los elementos que culminaron en un todo ya articulado, que fue el modo de -- producción capitalista.

El capitalismo emergió de las ruinas del sistema feudal de --- producción, requiriendo principalmente la libertad de la fuerza de trabajo. El antiguo régimen bastaba su existencia en la sujeción personal del siervo a la gleba, con lo cual estaba - en directa contradicción con el nacimiento del capitalismo. Al respecto Marx escribió:

"La estructura económica de la sociedad capitalista, brotó de-- la estructura económica de la sociedad feudal. Al disolverse - ésta, salieron a la superficie los elementos necesarios para - la formación de aquélla. El producto directo, el obrero, no -- pudo disponer de su persona hasta que no dejó de vivir sujeto-

a la gleba y de ser esclavo a siervo de otra persona. Además - para poder convertirse en vendedor libre de fuerza de trabajo, que acude con su mercancía a donde quiera que encuentre mercado para ella, hubo de sacudir también el yugo de los gremios, sustraerse a las ordenanzas sobre los aprendices y los oficiales y a todos los estatutos que embarazaban el trabajo".*

Esta oposición esencial, la encontramos en el desarrollo mismo del capital, que ayudó a la disolución de la comunidad natural destruyendo sus lazos tradicionales para imponer, al final del proceso, el libre contrato de compra-venta de la fuerza de trabajo. Marx maneja dialécticamente estos elementos como una unidad que se desarrolla hasta que llegó al punto en que una de las partes negó a su contrario.

" Es evidente - y se pone de manifiesto al entrar a la época histórica de que aquí se habla -, que ciertamente, el periodo de disolución de los modos de producción anteriores y de los modos de comportamiento del trabajador con respecto a las condiciones objetivas del trabajo fue, al mismo tiempo un periodo, en que, de una parte el patrimonio en dinero se desarrolló ya en cierta amplitud, y de otra parte, creció rápidamente y se extendió por las mismas circunstancias que aceleraron

* Marx. Carlos. El Capital. México, FCE, 1946, tomo I, vol. - II. p. 803 (TRAD. W. Rocés).

aquella disolución. El mismo patrimonio en dinero fue a un -- tiempo, uno de los agentes de aquella disolución, lo mismo -- que aquella disolución fue la condición de su transformación -- en capital". *

En otras palabras, la condición imprescindible para la realización de dicho proceso, fue la pérdida de medios de producción de la mayoría de los productores. Para que esto sucediera se requirieron de varios siglos, y aunque el resultado a largo plazo fue concretamente el modo de producción capitalista, analizar con detenimiento el desarrollo de su gestión, es de primera importancia, porque precisamente en el proceso mismo de subordinación al capital se fue entretejiendo la formación ideológica, jurídica y política del capitalismo. Marx analiza como fue el capital - del comerciante e intermediario tejiendo poco a poco la red que fue subordinando a los trabajadores independientes: primero éstos desarrollaban como actividad accesoria la elaboración de telas que usaban para su propio consumo; y de actividad accesoria, el capital, logró que pasara a ser una de las fuentes fundamentales de su ingreso: logrando lo anterior, por la necesidad de una mejor producción, el capital los acarreó de su lugar de origen y los obli

* Marx, Carlos, "Formas de propiedad precapitalistas" (Trad. W. Róces) en Historia y Sociedad, No. 3, México, otoño de 1965, p. 27.

gó a trabajar en talleres, obligándolos a producir sólo para él; a esta altura el proceso profundizó sus bases, y su complejidad se hizo mayor con la utilización de la maquinaria.

"Originalmente (el capital) se limitó a comprar su trabajo mediante la compra de su producto; tan pronto como se limitó a la producción de este valor de cambio directamente, teniendo por consiguiente que cambiar totalmente su trabajo por dinero para poder subsistir, cayó bajo su dependencia y, por último, desapareció también la apariencia de que le vendían sus productos" *.

En el análisis que Marx realiza, cualquiera que haya sido la formación específica de disociación del trabajador de su antigua posición, el proceso termina en la subordinación del trabajo al dominio del capital. Y en este sentido hay que observar que la explotación en los modos de producción precapitalistas se distingue de la realizada en el capitalismo, en que la obtención del plusproducto, que se obtenía a través de una sajeción directa, conservaba la relación del productor con el objeto de su trabajo; en cambio en el capitalismo el proletario, al perder la propiedad sobre sus medios de subsistencia, tuvo -y tiene- que ceder totalmente el producto de su trabajo,

* Idem, p. 31.

recibiendo a cambio un salario que se cuantifica por las horas de trabajo socialmente necesarias para su reproducción como mercancía.

Debemos, además hacer notar que sólo se generaliza el trabajo asalariado en el capitalismo. Las formas precapitalistas de producción se basaban, fundamentalmente, en una explotación de clases en la que no perdían la relación con el producto de su trabajo -como lo es a través del salario-; la obtención del producto social excedente, que se apropiaba la clase en el poder, era reconocible por las clases explotadas, y la legitimización de esta explotación no hizo más que hacerla más aceptable.

Por estas razones debemos analizar cómo se fue conformando, la dualidad característica de la fuerza de trabajo, y la utilización del valor de uso de esta mercancía, al antojo del capitalista, al mismo tiempo subrayando que el meollo de la obtención de la plusvalía, se encuentra en la comprensión de estas características de la fuerza del trabajo, pues en el proceso productivo, la actividad psicofísica del trabajo crea un valor mayor que el que le es retribuido como valor de cambio en el mercado de trabajo.

Es de vital importancia escrutar "los modos de comportamiento del trabajador con respecto a las condiciones objetivas del trabajo" destacándose a primera vista el origen de una relación, en que el trabajador independiente fue obligado a desarticularse del resultado de su proceso de trabajo, y del sentido mismo de las cosas a producir.

Para nadie es difícil comprender que es la voluntad de la clase poseedora la que impuso poco a poco su voluntad en el proceso mismo de trabajo y del trabajo a realizar. "Desde su punto de vista, el proceso de trabajo no es más que el consumo de la mercancía fuerza de trabajo comprada por él, si bien sólo la puede consumir facilitándole medios de producción. El proceso de trabajo es un proceso entre objetos comprados por el capitalista, entre los objetos pertenecientes a él. Y el producto de este proceso le pertenece, por tanto, a el capitalista, ni más ni menos que el producto del proceso de fermentación de los vinos de bodega" *.

De lo anterior debemos destacar que existe una interrelación entre la extracción de la plusvalía y el elemento de voluntad y dominio sobre el sentido de la producción. Señalando además, cómo es a través del salario, que el capital retribuye el va-

* Marx, Carlos, El Capital, tomo I, vol. I, p. 208.

lor de la fuerza de trabajo en el mercado, logrando precisamente que la mediación del trabajador con sus necesidades se realice en la compra venta (en una sociedad de propietarios capitalistas de los medios de producción de el salario del obrero lo enfrenta a un mercado de productos que son propiedad de otros y que tiene que comprar).

Ahora es más comprensible lo que decíamos al principio: para que la mercancía fuerza de trabajo, como categoría fundamental del régimen capitalista de producción adquiriera todas sus peculiaridades específicas, y tuviera la cualidad que Marx descubrió: un valor de uso y un valor de cambio, medió un proceso histórico, que fue el que lo llevó a su culminación como categoría histórica.

Y así para que la fuerza de trabajo se caracterice como valor de uso, implicó primero que el proletariado no tuviera ningún derecho sobre la propiedad de su actividad creadora, a fin de que realizara su trabajo sin ninguna relación de voluntad o dominio, sobre el sentido y el para qué de su producción. Siendo esta cualidad de la mercancía fuerza de trabajo inseparable de su otra realidad, como valor de cambio, por la que recibe un salario, por la que transformó el trabajador en un comprador que realiza sus necesidades exteriormente, en el mercado.

Así el salario, la relación monetaria como forma de mediación con el trabajo social, logró encubrir la actividad creadora - del proletario, la cual no cuenta ya que el capital le retribuye, exclusivamente, su valor como mercancía en el mercado - de trabajo. Así, el capitalista se apropia de todo el resultado de la actividad del proletario, como valor de uso; esto es, del producto del esfuerzo del trabajador en el proceso productivo.

Marx también descubrió cómo la sociedad capitalista, que es - un "arsenal de mercancías" producto del trabajo directo del proletariado, conlleva contradicciones como es la dominación - burguesa de la clase obrera, que lo hace la primera víctima - en los momentos de crisis de sobreproducción del sistema, al ser despedido de su trabajo, precisamente por el carácter privado de la producción capitalista, que al crear demasiada riqueza social no puede consumirse como tal, por ser propiedad de un puñado de poseedores. Es aquí donde brotó un aspecto de la relación fetichizada: por la propia acción del proletariado, que crea una riqueza bajo el dominio del capital, ésta adquiere un carácter religioso, y subordina a toda la sociedad - ante el conjuro de sus propias acciones conscientes.

Aquí culminaron las teorizaciones sobre las creaciones del --

hombre que se le oponen y levantan contra él incontrolables, dominándolo sobre su propia voluntad. Con esto Marx dio la explicación científica de la teorización otrora filosófica, con sus variadas interpretaciones en: Hegel, Feuerbach, Stirner, etc.

Esto quedó perfectamente deslindado, cuando Marx concluyó, que en el sistema capitalista desaparece también la apariencia de que los proletarios venden sus productos a los propietarios de los medios de producción. Lo cual significó que el análisis realizado resolvió al mismo tiempo: la formación de la conciencia específica del trabajador, en el proceso histórico de subordinación del trabajo al capital, especificando conjuntamente: 1o.) las cualidades inherentes de la formación de las categorías del modo de producción capitalista que se edifican precisamente bajo la comprensión de ésta, y 2o.) la cualidad de la absoluta desvinculación del trabajo concreto, del resultado de su actividad y de sus sentidos; dándonos la clave de los aspectos ideológicos fetichizados, implícitos en el proceso productivo. Resumiendo, como conclusión inicial, la pérdida de control del trabajador sobre su producto, que al mismo tiempo lo somete a intercambiar la fuerza de trabajo por un salario, gestó un sinnúmero de características ideológicas que son imprescindibles a la producción capitalis

ta, diríamos más: inherentes.

Resultan además otras características que debemos analizar, - de este proceso de subordinación: Primero, la retribución del valor de cambio de la fuerza de trabajo se realiza a través - de un acto de intercambio que, por medio de la competencia -- del mercado de trabajo, permite al capital basar su relación- con la fuerza de trabajo bajo el supuesto de una real igual- dad. Segundo: esta igualdad entre el valor de la fuerza de -- trabajo al intercambiarse con el capital, es la que permite - y necesita reglamentar la relación como un acto entre indivi- duos iguales, que por su propia voluntad entran en una rela-- ción recíproca, sin ningún rompimiento de las reglas de igual- dad o de sometimiento de la voluntad individual. Es un acto - "libre" con el total consentimiento de los contratantes. Cosa que articula, la característica de la fuerza de trabajo, como valor de cambio, a la inevitable legislación y teorización ju- rídica propia de la sociedad burguesa, que en su interpreta-- ción señala a la sociedad conformada de hombres libres y con- albedrió, lo cual encarna el punto nodal del republicanismo- burgués y la supuesta imparcialidad del Estado, como expre--- sión de la "voluntad general" de una sociedad. Todo lo cual - fue aclarado de manera completa y profunda en la crítica que- Marx desarrolló en El Capital, y que Engels, en los materia--

les preparatorios del Anti-Duhring, examinó a través del problema de la igualdad. Engels en esa obra indicó que la idea sobre la igualdad surge de la igualdad del trabajo humano general en la producción de mercancías.

La caracterización del trabajo en el modo de producción capitalista, en que la fuerza de trabajo -como mercancía- tiene dos cualidades: de valor de uso y de valor de cambio, es desde mi punto de vista, el fenómeno clave que permite desentrañar, no sólo una explicación de la oposición que crea el trabajador al realizar la riqueza social, en contra de sí mismo, sino también cómo el imperio de la ley de la democracia parlamentaria se impregna de esta problemática, al ser la superestructura -una esfera que expresa una problemática específica del modo de producción capitalista.

Recapitemos: el otrora trabajador independiente se vio subordinado al capital, cosa que significó también la pérdida del control sobre el producto de su trabajo, así como la conciencia de que el producto de su trabajo es el resultado de su propia actividad. Por otra parte, a través de la competencia capitalista y básicamente de la maquinización del proceso productivo, se logró una homogeneidad del trabajo y una igualdad socioeconómica de la fuerza de trabajo, que al enfrentarse como --

iguales entre sí y con el capitalismo suscita la legalización jurídica de este acto concreto.

Así no sólo se vio desarticulado el otrora hombre independiente con el producto de su trabajo, que adquirió "formas fantasmagóricas", sino que su voluntad y su igualdad abstractas fueron enunciadas a través del aparato jurídico-político, que hizo abstracción precisamente de la relación concreta que lo esclaviza: la cesión del valor de uso de su mercancía al capital, proceso que permitió su conversión en un ciudadano "libre" de "decidir y participar en la política", sin que en las vías propias de la legislación planten la mínima brisna que resolviere o planteara el verdadero problema de su esclavización al capital.

Así el Estado al postularse como la expresión de la voluntad de cada uno de los miembros de la sociedad, y basar su actividad sobre el supuesto de que realmente existen hombres libres y poseedores de mercancías, se escapó al control objetivo del proletariado, reafirmandole su papel de individuo, garantizando a su vez la preservación supuesta de la propiedad privada para todos. En una sociedad en que impera la "razón" y la "libre voluntad".

"La coincidencia entre la realidad social moderna y el pensa-

miento kantiano resulta aquí extraordinaria: en realidad, hom-
 bres disociados absolutamente "privatizados", que efectúan la
 producción social como asunto puramente privado; hombres que
 se relacionan sólo por mediación de la voluntad, en el ac-
 to de cambio y en las relaciones políticas. En Kant, los hom-
 bres reducidos a la mera voluntad y ésta en una pura abstrac-
 ción a una simple forma que puede hacer menos intereses con-
 cretos. Lo social resulta ser lo voluntario y lo voluntario -
 la capacidad de generalizar una relación (la del cambio de --
 mercancías en la realidad concreta) en una simple relación ra-
 cional; seres racionales, buena voluntad, legislador univer-
 sal (que puede ser uno o todos uno como -als ob- todos) y del
 hecho vienen a ser, si no exactamente la misma cosa, por lo -
 menos aspectos de la misma cosa. La "coexistencia de las vo-
 luntades" que es "coexistencia de las libertades" traduce la-
 "coexistencia" de los poseedores de mercancías (como definió
 Marx a los hombres modernos vistos en sus relaciones jurídi-
 cas) que en la realidad se vinculan por intermedio de la for-
 ma de la voluntad" *.

Lo cual nos lleva directamente al problema de mayor importan-
 cia en la política revolucionaria del proletariado para su --

* Córdova, Arnaldo. Sociedad y Estado en el mundo moderno. Mé-
 xico, UNAM, 1973, 220 pp., p. 43.

emancipación. La de que si su lucha conserva la mínima ilusión de que el Estado o la libertad, nada más está desfigurada por los hombres en el poder, y de que basta rescatarla y reformarla, podemos decir que la lucha está enfilándose dentro de los marcos propios de la ideología y de la práctica burguesa, lo que lo conduce ineludiblemente al fracaso. Engels señaló con todo rigor esta ilusión al escribir: "¡Pero no hay mejor escuela de respecto a la tradición que el sistema parlamentario!", ya que con ella hizo la crítica que se ligó íntimamente para destruir a una teorización que supone al Estado, tal cual se presenta él mismo, separado y por arriba a la sociedad. La clave de la política reformista se encuentra precisamente en este punto ya que los reformistas centro del marxismo (que no son todos los que conceptúan al Estado como una entidad separada) salen de esta concepción para elaborar una posición que rescata y no destruye al Estado burgués.

El problema requiere en primer lugar, desentrañar que ese aparato, al representarse como la encarnación de todos, libres y con albedrío, aparece como árbitro imparcial de la sociedad en su conjunto, y como tal por encima de todo favoritismo, de toda liga a cualquier interés particular que implica su imparcialidad de juicio. "Qué el 'pueblo, rusoniano deje de ser en Kant (y en la realidad histórica) la sociedad-

real, hecha de hombres de carne y hueso, para transformarse en una comunidad de seres racionales que postulan el derecho como el sistema en que coexisten, no es más que una operación a través de la cual se genera la transformación del principio de la soberanía popular en el principio de la soberanía de la ley".*

Así la misma estructura de un Estado soberano, un Estado que ejerce la ley, encarnación de la sociedad, es la clave de su apariencia de separación que él mismo presenta, pero que no es su realidad, ya que está íntimamente ligado a ejercer la ley, y por lo tanto a reproducir y a proteger la causa fundamental de las diferencias sociales, la propiedad privada de los medios de producción.

Otro concepto indispensable, y que es necesario aclarar para no entrar en confusiones es el de la autonomía relativa del Estado, que nos lleva directamente al bonapartismo. Tal concepción del Estado, como árbitro entre las clases sociales, es palpable y real en una sociedad en la que la pugna de clases llega a un empate y el Estado alcanza una verdadera autonomía relativa entre éstas, lo que no niega que el Estado use el ropaje de la legalidad burguesa reforzando su imagen y legitimidad como árbitro imparcial, y que es propio, ya sea del repu-

* Idem, p. 44.

blicanismo más feroz o del bonapartismo más reaccionario. En relación a esta característica del Estado capitalista moderno, Ernest Mandel apunta que "la autonomía del poder del Estado -- en la sociedad burguesa, es consecuencia del predominio de la propiedad privada y de la competencia capitalista, y debe ser, sin embargo, solamente relativa, precisamente a causa de este predominio."*

Pero de allí lo importante. El proletariado aprende en su lucha que esta legalidad, que esta imparcialidad de su árbitro, no es más que la apariencia que protege una libertad y ejercicio burgués, que su autoemancipación como clase debe crear un ejercicio de la democracia que nada tiene que ver con la libertad del régimen burgués, y que ello implica su dictadura de clase.

En la lucha del proletariado se articula, el descubrir su papel como productor disociado del producto de su trabajo, empezando a comprender su papel como creador del "arsenal de mercancías", y la necesidad de controlar ese mundo fantasmagórico, que se le opone, descubriendo que esta realidad está íntimamente ligada al otro elemento de su vida política, que se presenta igualmente fantasmagórico y ajeno: el Estado político,

* Mandel, Ernest, Le troisième age du capitalisme. 3 tomos, - Paris, Unión Generale d'Editions, 1976, vol. 3, 447 pp., p.179.

al que necesita también develar en el aspecto de aparecer como su representante invitándole al mismo tiempo a participar de una manera que no resuelve jamás sus reales problemas y sirviéndole en una dinámica que ayuda, por la creencia del proletariado en la legalidad, a afianzar esa potencia que se le opone, subordinándolo.

Lukás rastrea el origen de este problema a través del contenido de la palabra alienación, precisamente en estos dos campos: "Las expresiones enajenación y alienación no son en sí mismas nuevas, son sencillamente las traducciones de la palabra alienation, que aparece tanto en la economía política inglesa para denominación de la enajenación de la mercancía como en casi todas las teorías insnaturalistas del contrato social para denominar la pérdida de la libertad originaria, la transmisión o enajenación de la libertad originaria en favor de la sociedad nacida del contrato".*

La teoría política y la ideología de la burguesía, requiere interpretar el resultado de la disolución de la sociedad feudal como una sociedad de individuos libremente asociados de aquella sociedad. Y esta forma ideológica nace en un periodo de --

* Lukás, Georg. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. México, Ed. Grijalbo, 1963, p.518.

transición en que existieron un sin número de hombres ya casi-desligados de las trabas feudales, que trabajaban independientemente, con sus propios medios de producción, pero al iniciarse el proceso de subordinación, primero al intermediario capitalista, y después al capitalista ya dueño de su antigua propiedad - los medios de producción - logra guardar precisamente la forma ideológica de la independencia y de la libertad, que es negada en el proceso de proletarización. Marx expresa estas ideas en los Grundrisse cuando afirma: "El intercambio de trabajo por trabajo - aparentemente la condición de la propiedad del trabajador - descansa sobre la carencia de propiedad por parte del trabajador en cuanto base del trabajo", y señala en otra parte de la misma obra: "A lo anterior hay que agregar -- aún una observación: el intercambio de equivalentes, que parece suponer la propiedad del producto del propio trabajo y, por lo tanto, parece poner como idénticas la apropiación a través del trabajo, el efectivo proceso económico del hacer propio, - con la propiedad del trabajo objetivado: lo que antes aparecía como proceso real, aquí, reconocido como relación jurídica, es decir, reconocido como condición general de la producción y, - por lo tanto, reconocido legalmente, puesto como expresión de la voluntad general, se transmuta, se muestra a través de una dialéctica necesaria como separación absoluta de trabajo y propiedad y apropiación de trabajo ajeno sin intercambio, sin --

equivalente".*

En tales citas Marx, señala la veta fundamental del análisis sobre la que edifica la explicación de la ideología en general - y en especial del aparato político burgués. Se debe tratar de profundizar, mucho más, las etapas de la industria a domicilio hasta el maquinismo el papel de la moneda, tomando en cuenta - el señalamiento que Marx hace de la formación de una conciencia específica del trabajador, aunada a una expresión del proceso que conforma el aparato político y la ideología en general.

II

Aunque pensamos que el análisis teórico realizado hasta aquí, -- nos brinda algunos de los elementos de la solución que el marxismo da a la relación existente entre la sociedad y el Estado, es absolutamente indispensable que abordemos el periodo histórico, con el estudio de la lucha de clases que se desarrolló - conforme se articulaba el modo de producción capitalista.

La ubicación general de este proceso, está íntimamente relacionada con la lucha que la naciente burguesía desarrolló contra el antiguo orden: el feudalismo. Federico Engels apreciaba la-

* Marx, Carlos. "Formas de...", pp. 33-34.

enorme importancia que tuvieron en las revoluciones burguesas - las masas de campesinos y artesanos pobres, los tenderos, etc., que formaban la mayoría como la yeomanry inglesa, por ejemplo; así como los campesinos suecos, franceses o de Alemania occidental que fueron el grueso de los ejércitos revolucionarios - que llevaron hasta sus últimas consecuencias, posibles, la transformación del viejo orden, bajo la dirección de la burguesía.

Engels califica la participación de los campesinos como necesidad fundamental, sin, la que no hubiera sido factible ninguna transformación. Empero esa participación campesina adquirió su propia dinámica y autonomía tratando de rebasar los límites que la dirección política burguesa deseaba imprimir a los movimientos, y que ante su empuje se veía en la necesidad de recular. En estas circunstancias la burguesía estaba precisada a aliarse con sus viejos enemigos o, cuando menos, a manipular los ideales populares a una dirección más conservadora y práctica, que la beneficiara en última instancia.

Ante esto Engels concluía que, dichos intentos contrarrevolucionarios, conformaban una de las leyes fundamentales de la historia burguesa. Al respecto apuntaba sobre la revolución de 1688 de Inglaterra que "la puso en marcha la burguesía de las ciudades, pero fueron los campesinos medios (la yeomanry) de -

los distritos rurales los que arrancaron el triunfo, Cosa singular: en las tres grandes revoluciones burguesas fueron los campesinos los que suministraron las tropas de combate, y ---- ellos también, precisamente, la clase que, después de alcanzar el triunfo, salió arruinada infaliblemente por las consecuencias económicas de este triunfo. Cien años después de Cromwell, la yeomanry de Inglaterra, puede decirse que casi había desaparecido. En todo caso, sin la intervención de esta yeomanry y del elemento plebeyo de las ciudades, la burguesía nunca hubiera podido conducir la lucha hasta su final victorioso ni llevando al cadalso a Carlos I. Para que la burguesía se embolsase aunque solo fueran los frutos del triunfo que estaban bien maduros, fue necesario llevar la revolución bastante más allá de su meta: exactamente como habría de ocurrir en Francia en 1793 y en Alemania en 1848. Parece ser esta, en efecto, una de las leyes que presiden la evolución de la sociedad burguesa. Después de este exceso de actividad revolucionaria, siguió la inevitable reacción..." *

Estos señalamientos explican el origen de las ilusiones jacobinas de la Revolución Francesa, o los ideales igualitarios de los batallones que destruyeron con sus armas el poder de la no

* Engels. Federico. Del socialismo utópico al socialismo científico. Moscú, Ed. en Lenguas Extranjeras, pp. 16-17.

bleza. Significando, que podemos dejar como un buen supuesto, - la relación directa entre el espíritu plebeyo de los componentes del ejército revolucionario y su ubicación como productores independientes, que los convertía en campo fértil del pensamiento igualitario. La conciencia de su independencia como productores y la amenaza constante de perder tal privilegio, - los condujo a la lucha, y se convirtieron en el elemento clave del triunfo de la revolución burguesa.

Lukács en su ensayo El joven Hegel aprecia como altamente sugestivos muchos de los análisis de Marx, que se dirigieron a esclarecer la íntima relación entre las luchas revolucionarias y la transformación sociopolítica. Abusaremos citando a Lukács extensamente donde rescata apreciaciones contundentes de Marx, sobre el tema que nos ocupa, cuando dice que: "Desde este punto de vista hay que considerar la relación de los precursores ideológicos de la revolución democrática y de los jacobinos mismos con la antigüedad. Marx ha llamado la atención sobre el hecho de que estas concepciones ilusorias pasan totalmente por alto el fundamento real de la economía antigua, la esclavitud, del mismo modo que son incapaces de incluir en la imagen que se hacen de la sociedad civil burguesa el lugar y el papel del proletariado. Pero esta falsedad de la concepción básica no suprime ese correcto sentimiento -correcto en el --

marco de concretos límites históricos - de que existió una determinada conexión entre la propiedad parcelaria relativamente igual y la democracia antigua. Marx precisamente ha formulado con gran precisión esa conexión: esta forma de la libre propiedad parcelaria del campesino cultivador personal, considerada como forma dominante y normal, constituye por un lado la base económica de la sociedad en los mejores momentos de la Antigüedad clásica y, por otra parte, volvemos a encontrar en los pueblos modernos como una de las formas que se desprenden de la disolución de la propiedad feudal de la tierra. Tal es el caso de la yeomanry en Inglaterra, de la clase campesina en Suecia, en Francia y en la Alemania occidental... La propiedad de la tierra es tan necesaria para el pleno desarrollo de este modo de explotación como la propiedad de la herramienta lo es para el libre desarrollo de la explotación artesana. Y constituye la base del desarrollo de la independencia personal. Estas observaciones de Marx son de extraordinaria importancia. Ante todo, Marx indica con unas pocas palabras la conexión económica entre el florecimiento de las democracias antiguas y la relativa igualdad de la propiedad campesina. Además de eso, la alusión a la yeomanry nos resulta muy significativa. Pues del mismo modo que en las guerras de la República Francesa y en las napoleónicas los campesinos liberados por la revolución y nuevos propietarios de sus parcelas constituyen el núcleo de -

los ejércitos, así también en la revolución inglesa la yeomanry constituyó el núcleo de las tropas que liberaron al pueblo de yugo de los Estuardo.

En esta medida tienen las ilusiones jacobinas una base económica real. El elemento ilusorio de las concepciones jacobinas se descubre en el hecho de que los jacobinos han visto en ese estado económico de transición hacia el pleno capitalismo un estado duradero de la humanidad liberada, y han intentado fijarlo como definitivo. Los trabajos históricos de Marx y Engels contienen un abundantísimo material de prueba del carácter infundado y erróneo de esas ilusiones..."* Si reflexionamos en relación a lo anterior, descubriremos como se fue engarzando la nueva estructura, no sólo en su expresión ideológica-jurídica, sino también como una necesidad de la burguesía, que bajo el fragor de la lucha de clases, se vio en la necesidad de conservar el espíritu independiente, que se dio en la lucha, a través del aparato formal de nuevo derecho, aunque de hecho lo castró al destruir su real sustrato estructural. Y fue precisamente en el momento en que se resquebrajó lo suficiente el feudalismo, cuando la burguesía decidió llevar más allá su dominio sociopolítico, utilizando al descontento masivo de los campesinos y pobres

* Lukács, G. Op. cit., pp. 67-68 (el subrayado es nuestro).

de la ciudad a fin de consolidarla.

Y ello lo logró, no sólo combatiendo a la nobleza, sino también destruyendo los restos de la propiedad agraria que producía para el consumo de los señores aniquilando posteriormente, la industria casera o artesanal. Introduciendo la economía de mercado y creando hombres libres - sin posesión de ningún medio de producción o herramienta - que se convirtieron en asalariados - en las nuevas relaciones de producción.* Y fue en este proceso que se fue conformando toda la estructura formal, que le daba a los despojados - a los "hombres libres" - calidad de ciudadanos, en una sociedad en que todos los hombres eran "iguales" y que establecían relación de manera voluntaria y racional con sus semejantes. Aquí tenemos no sólo la clave de la teorización política de la burguesía, sobre la naturaleza y el origen del Estado como expresión voluntaria de un conjunto de hombres, "atomizados" de la sociedad civil, que deciden formarlo bajo la voluntad de todos, sino, también, la teorización de la ley - -- como instrumento coercitivo - que sujeta a todos por igual, --

* "En Inglaterra (escribió Marx), la servidumbre había desaparecido ya, de hecho en los últimos años del siglo XIV. En esta -- época, y más todavía en el transcurso del siglo XV, la inmensa mayoría de la población se componía de campesinos libres, dueños de la tierra, que trabajaban, cualquiera que fuese la etiqueta feudal bajo la que ocultaban su propiedad". El capital, vol. I, p.610.

tratándolos como entes racionales que voluntariamente se auto-someten a su instrumento.

Y este supuesto instrumento de todos, se queda con la apariencia libertaria basada en la voluntad y racinio abstractos, que supone el acto de intercambio, nulificando el proceso concreto de explotación que esclaviza a la mayoría.

Todo esto conserva necesariamente la apariencia, que es el resultado del acto de cada quien.* Así los forjadores de la teorización filosófica burguesa y de sus instituciones, requieren imprescindiblemente, conservar el supuesto de que años atrás la sociedad era un conjunto de individuos atomizados que por su propia decisión se quedaron pobres por no ser frugales y trabajadores, y que aquellos enriquecidos lo deben a su "trabajo" y racionalidad individual.

Por ello se explica perfectamente, cómo la ideología burguesa fue tejiendo la falsa conciencia de la realidad concreta. Primero, nulificó la relación específica que tiene la acumulación del capital monetario (mercantil, usuario) en la carencia de me

*Este cambio de equivalentes se efectúa, es solamente la capa superficial de una producción basada en la apropiación del trabajo ajeno sin cambio, pero bajo la apariencia del cambio. Este sistema del cambio se basa en el capital como su fundamento y cuando se considera separado de él, tal como se manifiesta el mismo en la superficie como un sistema independiente, éste será una mera apariencia, pero una apariencia necesaria", dice Marx en "Formas de ...", p. 30.

dios de producción de las mayorías. Segundo, aprovechó que los resultados de su acción disolvente - al no ser visibles más -- que bajo el análisis histórico de Marx - termina enfrentando - a las mayorías desgajadas de sus tradicionales formas de sustentamento, poniéndolas de frente a su nuevo enemigo, como individuos, que sólo son responsables de sí mismos, y por lo tanto, sin poderlos culpar directamente de su situación.

Esta legitimidad del poseedor del capital, como supuesto resultado de su capacidad de trabajo y ahorro individual, le permitió enfrentar a los proletarios como individuos que aparentemente por su propia incapacidad perdieron sus medios de producción, iniciando una relación de intercambio desigual, bajo el supuesto de una verdadera igualdad.

No hay que olvidar, que fueron dos los casos de enfrentamiento del capital, con el proletariado: el primero, fue el lento proceso de intercambio que fue arrebatando la independencia económica del productor directo e independiente y, segundo, el capital que invirtió fuertes sumas en medios de producción más completos (como el caso de las minas) que utilizó fuerza de trabajo ya totalmente desprovista de medios de producción.

En los dos casos, se evidencia totalmente que la relación se inició bajo el supuesto de total independencia de los elemen--

tos de la riqueza, capital y trabajo. Es este proceso el que - en su propia mecánica permite al trabajador crear firmemente - en la apariencia que expresa la relación; su libertad, y su voluntad no son pisoteadas, su relación con el capitalista y su explotación, son realidades que se les presentan, y que tienen que aceptar a fuerza para poder subsistir. El proceso no fue sencillo, ni aceptado con resignación, el futuro proletario se rebeló, luchó, pero la fuerza de su miseria y la potencia del Estado que protegía al capital lo sometió en la mayoría de las ocasiones.

Además no podemos olvidar que su lucha libertaria había conseguido fundamentalmente en derrocar las limitaciones feudales -- que lo sometían, y que en este sentido había logrado en general, su independencia; su nueva subordinación nada tenía que ver con el sojuzgamiento del viejo orden; en realidad no se le sujetaba a la gleba, al derecho divino ni tenía que dar diezmo, etc.

Simplemente, su libertad era real en ese sentido. Empero, precisamente es en ese sentido que la burguesía le daba libertad. El futuro proletario, se fue sometiendo poco a poco al capital, y nada tuvo que argumentar en contra de su nuevo amo, ya que era realmente libre en relación al medioevo: pero era una abstracta libertad, pues arrancado a sus medios de subsisten-

cia, lo sometía a una nueva sujeción.

Así, sin poder descubrir los elementos de su nueva esclavitud, y bajo la presión ideológica de la burguesía y sus tinterillos jueves, teóricos del Estado, etc., el proletariado asumió su realidad como la de un hombre libre, y vio en la ley, que lo mencionaba, su expresión. Y al Estado como obra de su voluntad y la de todos.

Tuvieron que mediar muchos años entre el triunfo de las revoluciones burguesas y la organización de la nueva clase productora. El proletariado, constituido por los antiguos campesinos y artesanos pobres que nutrieron las tropas revolucionarias de los movimientos burgueses, tuvo que conformarse por mucho tiempo con el nuevo sometimiento.

Las libertades del ciudadano y del hombre eran privativas de la nueva clase dominante. La sociedad capitalista que se fue conformando, tendió a "identificar los derechos políticos 'positivos' con la posesión de la propiedad privada, es decir a justificar la exclusión del trabajo asalariado del goce del derecho de voto. Semejante posición no fue solamente el estado de hecho predominante durante más de un siglo después de la revolución industrial, sino también la convicción, claramente

expresada, por todos los ideólogos burgueses, desde los más célebres, de Montesquieu a Locke y hasta Kant."*

Así la generalización burguesa del hombre libre en el capitalismo, tiene en la propiedad privada de los medios de producción - la barrera infranqueable que divide a la sociedad en clases desiguales. Así la burguesía se erigió, en realidad, en la única clase triunfadora.

III

El objetivo central del trabajo ha sido mostrar la imposibilidad de hablar de "económica" sin tratar simultáneamente la ideología y la política. Intentaré demostrar más exactamente esta concepción, realizando un análisis de la concepción marxista de la dictadura del proletariado.

Para acercarnos al problema esbozaré aquellos elementos que dentro de la historia de la lucha de clases, nos permiten descubrir los resortes que posibilitan al proletariado comprender su papel político y su lugar en la producción, deslindando así a su conciencia de la ideología burguesa, tanto en el plano de la estructura como en la superestructura.

* Mandel, Ernest. Op. cit., p. 221.

Marx cifra el papel revolucionario de la burguesía, fundamentalmente, en la promoción incesante del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. En la profundización de la división social del trabajo que llegó a articular al mundo entero, a fin de seguir ampliando la reproducción realizada por ejércitos, cada vez mayores, de desposeídos y una apropiación particular de los frutos de trabajo colectivo.

La burguesía, que fundó la explotación del proletariado en la posesión monopólica de los medios de producción encuentra cada vez más difícil la realización de la plusvalía. Su capacidad de organizar a la sociedad, para la producción de una mayor riqueza, se le presenta como el "mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros",* lo cual, se muestra en las crisis de sobreproducción, propias del régimen capitalista.

Y las crisis son posibles por el desdoblamiento de la mercancía en un proceso de producción y otro de circulación. Marx muestra, en uno de los incisos de la Historia crítica de las teorías de la plusvalía que: "La discordancia entre el proceso inmediato de producción y el proceso de circulación hace -

* Marx, C. Engels, F. "El Manifiesto del Partido Comunista", en Obras escogidas. Vol. I, Moscú, Ed. en Lenguas Extranjeras, 1962, p. 25.

que se desarrolle de nuevo y se ahonde la posibilidad de la crisis que se manifestaba ya en la simple metamorfosis de la mercancía. La crisis existe desde el momento en que esos procesos no se funden, sino que se independizan el uno frente al otro",¹⁵

Y tal proceso de "discordancia" entre los dos momentos de la -- mercancía, va íntimamente ligado a la profundización de la división social del trabajo y al sometimiento de la fuerza del trabajo a realizar únicamente la transformación de los productos -- de la naturaleza en el proceso de producción, quedando en las -- manos de los usurpadores la tarea de realizar la plusvalía contenida en la mercancía.

Ahora bien, la dislocación que se da entre la producción de mercancías y su venta, se profundiza mientras más se realice el -- proceso de proletarianización de la población, que no es más que la disociación del campesino y del artesano de sus medios de -- producción*.

* Por consiguiente, el problema que se plantea es el de seguir el desarrollo de la crisis potencial -- pues la crisis real sólo puede exponerse partiendo del funcionamiento real de la producción capitalista de la concurrencia y del crédito --, en la medida en que responda a las características de forma del capital, -- las peculiaridades de el cómo tal capital y no inherentes a su mera existencia como mercancía y dinero. El simple proceso directo de producción del capital no puede, de por sí, añadir aquí nada nuevo. Para que pueda existir, hay que dar por supuestas las condiciones que lo hacen posible. Por eso en el primer capítulo de El Capital -- el proceso directo de producción -- no aparece ningún elemento nuevo de crisis. Este elemento se haya ya de suyo implícito en él, puesto que el proceso de producción es apropiación y, por tanto, producción de plusvalía. Sin embargo, no puede manifestarse en el mismo proceso de producción pues no varía exclusivamente sobre la realización del valor reproducido sino sobre la realización de la plusvalía. Sólo puede manifestarse en el proceso de circulación, que es a la par, de suyo, -- proceso de reproducción". Marx, *Crítica de la Historia del Capital*, pp. 500, 501.

Y la realización de la plusvalía que requiere la venta de la mercancía perteneciente al capital, se vuelve uno de los problemas claves del régimen de producción que bajo el reino de la competencia y anarquía de la producción, impiden adecuar los dos momentos mencionados por Marx.

Aquí debemos concluir que al demostrar Marx, que potencialmente la crisis puede realizarse al disociarse la fuerza de trabajo de sus medios de producción y que esta puede ser una realidad cuando el dinero es el medio general del intercambio de la sociedad, nos está dando la clave de las tareas inminentes del proletariado en el poder.

Si como Marx dice, las crisis no son más que el trabajo de la colectividad volcado en su contra, como potencia ajena que se le opone y esta problemática solo se comprende analizando las condiciones generales de la producción capitalista, las crisis presuponen necesariamente la caracterización de la fuerza de trabajo como mercancía, tenemos que comprender que la organización consciente de la producción, bajo la dirección del proletariado, debe anular estas "condiciones", ya que no es posible concebir su ejercicio del poder más que en el sentido de desarticular las características específicas de la fuerza de trabajo en el modo de producción capitalista. Ya que si la dualidad como mercancía en valor de uso y valor de cambio son la-

clave de su subordinación, por lo tanto, un régimen de transición al comunismo debe destruirlas.

Si la caracterización de la fuerza de trabajo como valor de uso implica forzosamente, que ésta, obligada por la no posesión de los medios de producción cede o aliena el producto de su trabajo al capital implicando, al mismo tiempo, una conciencia específica que le ha obligado a desentenderse del sentido de su propia labor.

La toma de conciencia del trabajador, al mismo tiempo que la --repropiación de sus medios de producción, comprende naturalmente la destrucción ideológica que ha presentado su trabajo y sus resultados como una potencia ajena. Dejará entonces de percibir, el producto de su labor como una mercancía, que toma vida propia ante sus ojos, al mismo tiempo que desaparecerá poco a poco la retribución mediante el salario. Y asimismo, la dualidad de valor de uso y cambio propios de la fuerza de trabajo como mercancía.

Esto sólo es posible a través de la profunda ampliación de la --productividad social del trabajo. Pero debemos hacer notar que desde un principio su retribución que le otorgará simplemente --el valor que le corresponde, según el aporte que realice a la --riqueza social, cambia por completo el sentido de la antigua me

dición con su trabajo, ya que lo que recibe es una parte de lo que el aporta, ahora sí, voluntariamente a la colectividad, deduciendo desde un principio la parte que tiene que ceder para -- acrecentar la reproducción de la riqueza de su sociedad. El valor de uso y el valor de cambio de la fuerza de trabajo, son -- características de la subordinación del trabajo al capital; mientras más se diluya, a través de la imposición violenta si es necesario, la oposición que existe entre un trabajo cedido a la burguesía, y una retribución que es la mediación a su trabajo -- para encubrir la explotación, más desaparecerán las categorías de las condiciones generales de la producción capitalista, y -- las potencias indomables que adquiere el trabajo social por estar subordinado a la burguesía. Lo que estamos describiendo no es más que la forma natural del ejercicio del Soviet, como instrumento de autoemancipación en el corazón mismo del "laboratorio de la producción" - como Marx descubría en los Grundrisse-, el lugar de las transformaciones fundamentales de la sociedad.

Hasta aquí, deben quedar claras las implicaciones en cuanto a -- la destrucción paulatina de las desigualdades sociales, que se gestan en el proceso de producción, al subordinar a la burguesía y al desaparecer -- también paulatinamente -- las características de la fuerza del trabajo como mercancía, dándose un nuevo tipo de relaciones sociales y políticas. Así el trabajo social-

ya no necesita tener una mediación que bajo la propiedad privada forzosamente toma la forma de "productos de trabajos privados independientes los unos de los otros". La desfetichización de las relaciones sociales de las personas con sus trabajos, no aparecen más como "relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas".¹⁶ Así como la separación entre producción y distribución propiamente dicha, no depende más de la producción atomizada, sino de la necesidad del productor asociado, con lo cual a largo plazo se ven eliminando las injusticias de la igualdad burguesa, que establecía la igualdad a necesidades diferentes.

Antonio Gramsci interpreta a Marx en sus términos esenciales, cuando busca la transformación revolucionaria dentro del laboratorio de producción, a través de los consejos de fábrica, cuando dice: "Y si es verdad que la nueva sociedad se basará en el trabajo y en la coordinación de las energías de los productores, entonces los lugares en donde se trabaja, en los que los productos viven y obran en común, serán mañana los centros del organismo social y tendrán que ocupar la posición de las entidades directivas de la sociedad de hoy",¹⁷

¹⁶ Marx, Carlos, El Capital. México, FCE, 1946, tomo I, vol. I, p. 81

¹⁷ Gramsci, Antonio. Antología. México, Siglo XXI, Eds., 1973, p. 63.

Por otra parte debemos retomar las ideas en que se mostró la intimidad contradictoria entre la igualdad jurídica, y el proceso de producción en el que se extrae la plusvalía.

De estos elementos deducimos la conformación de una estructura jurídica que al abstraerse de los elementos concretos (de igualdad objetiva) gesta una apariencia de imparcialidad en el intercambio, que es la base de la característica más importante del Estado burgués: su aparente separación de la clase burguesa y de cualquier clase de la sociedad.

La importancia de esta apariencia y de su estructura jurídica, que se engarza con una relación social de producción, que expresa una libertad y voluntad, en los actos del trabajador - que acude al trabajo por su propia necesidad, articulando una conciencia en el proletariado que al no poder desmistificar el lugar en que lo ha situado la acumulación originaria, cree que es libre y adecúa sus actos a la estructura jurídica y legal, terminando por interiorizar, que realmente el Estado es expresión de la voluntad y de la sociedad en su conjunto de la cual forma parte.

Así, ese Estado universalista adquiere vida propia, de una independencia creada por la sociedad, pero que sabemos es el Estado de la burguesía, que en realidad se opone y controla al tra-

bajador a través del ejercicio de un aparato coercitivo, de la ley y sus instituciones.

Así, encontramos que la clave para desentrañar la naturaleza - de la producción fetichizada y del Estado como potencia ajena, sólo son visibles a través de la comprensión del verdadero sometimiento que conlleva la acumulación del capital.

Y al respecto, es imprescindible señalar, que sólo en las - - obras de madurez de Marx es posible conocer su acabada concepción sobre la naturaleza del Estado burgués, ya que en ella . . maneja a la plusvalía como la categoría fundamental, que le -- permitió explicar el capitalismo. Lo cual no sucede con sus -- obras de juventud, donde ve al Estado moderno, como una entidad separada de la sociedad.* Marx en sus obras de madurez señala que el Estado burgués aparece necesariamente como separado de la sociedad, al postularse el representante de todos los ciudadanos.

La relación del Estado con la clase burguesa y con el modo de

* Vemos la trascendencia del problema, de no aceptar la ruptura epistemológica de Marx. Y de interpretar sus primeras aproximaciones a la problemática de la relación del Estado y la sociedad como válidas. El propio Marx nos ha mostrado con todo rigor que no sólo existe una ruptura con la escuela filosófica alemana, de los jóvenes hegelianos, en los aspectos fundamentales del ser y la conciencia sino también de la relación de la sociedad y el Estado que el mismo sustentaba. En sus tesis sobre Feuerbach deja perfectamente claro este problema

ganico de su dominación, es precisamente aparecer como representante de una sociedad voluntaria y libre, y Marx demuestra que estas cualidades son meras apariencias negadas en el proceso de proletarización de las mayorías.

El problema es sumamente riesgoso, ya que de las concepciones que sustentan la teoría de la separación del Estado de la sociedad civil, generalmente se desprenden posiciones políticas reformistas, que tratan de conquistar al Estado más no destruirlo, al mismo tiempo que no pueden sustentarse en bases científicas para destruir las desigualdades objetivas, el trabajo asalariado y sus características.

El Estado burgués como potencia ajena al proletariado, que se le opone y domina, no es entendible en sus cualidades más que por ser la expresión de una igualdad formal que garantiza la subordinación del trabajador a través del ejercicio de la ley.

Para la destrucción del aparato estatal burgués, el proletariado requiere comprender que la legalidad burguesa y su supuesta universalidad son un fetiche de ese cuerpo ajeno que de

cuando dice: "El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad humana o la humanidad socializada".

Lo cual queda complementado con lo siguiente: "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias que hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales esta por encima de la sociedad (así, vg., en Robert Owen).

"La conciencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria".

ha aniquilar. Este proceso de concientización se articula necesariamente con el descubrimiento de su situación como productor de plusvalía, clave de su esclavización y de la objetiva desigualdad que el régimen de producción capitalista perpetúa y profundiza.

Así se deduce, que la desmitificación de los elementos ideológicos del capitalismo, en la conciencia del proletariado, lo llevan a protagonizar un proceso auténticamente revolucionario, que aniquila la igualdad formal, lo cual se logra únicamente destruyendo la base del intercambio desigual.

Por lo mismo la función del juego democrático burgués, que consiste fundamentalmente en la conservación de la "legalidad" debe ser desmistificado y su rebasamiento va más allá de los límites de la estructura que vela esta "igualdad" terminando por enfrentarse a los cuerpos represivos del Estado que enarbolan siempre, principios como el "orden", la "unidad nacional", etcétera, para manter la dominación burguesa.

De ahí lo peligroso del "fetichismo parlamentario" burgués, -- como lo llamaba León Trotsky, que arroja sus máscaras de legalidad democrática y aparente imparcialidad cuando es necesario para mantener sus interés fundamental: la conservación del monopolio de los medios de producción y la explotación del trabajo

jador en el capitalismo, y que su desaparición está íntimamente ligada a la emancipación del trabajo bajo la dominación social del proletariado.

Ljubomir Tadic, describe con precisión absoluta esta relación: "La objetividad de la actitud de Marx no puede ser comprendida más que si se tiene en cuenta la significación dialéctica de la abolición del trabajo y del Estado es decir, si se comprende -- que el trabajo ha sido en la historia, hasta el presente, una -- cualidad de clase sobre la cual se ha basado el Estado de los -- que no trabajan",*

Sobra aclarar, que la desaparición de las relaciones basadas -- en el valor, significa la negación sistemática y permanente de todas las categorías de la economía política burguesa y de la -- desaparición del Estado con su representación universal de clase.

No podemos aislar la autoemancipación del proletariado en el -- plano estructural, de las relaciones políticas que tiene apareadas. La creación de un orden nuevo en las relaciones socia--

(Marx, Carlos, "Tesis sobre Feuerbach", en Engels, Federico, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. Moscú Ed. en Lenguas, Extranjeras s.f., pp. 63-65

* Ljubomir Tadic. "Kelsen y Marx", en Marx y el derecho moderno Madrid, Ed. TAU, 1969, p. 126.

les de producción significa forzosamente la articulación de un nuevo tipo de libertad y de relaciones jurídico-políticas que irán desapareciendo con la disolución del Estado.