



Facultad de Estudios Superiores

**Acatlán**

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN**

**Mundo y libertad. Tras los dilemas de la  
filosofía temprana de Marx**

**TESIS**

Que para obtener el título de  
**Licenciado en filosofía**

**PRESENTA**

Mario Venegas Torres

**DIRECTOR DE TESIS**

Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México, 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## Índice

INTRODUCCIÓN.....	2
<b>CAPÍTULO 1: LA FILOSOFÍA DE MARX EN SU OBRA TEMPRANA.....</b>	<b>8</b>
1.1 Filosofía y mundo.....	13
<b>CAPÍTULO 2. EL SISTEMA DE LA LIBERTAD EN LOS ESCRITOS DE 1843-44, SU PARALELISMO Y CRÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL.....</b>	<b>20</b>
2.1 El Derecho como sistema histórico en <i>Los debates de la VI Dieta Renana</i> .....	24
2.2 La emancipación del cuerpo social en <i>Sobre la cuestión judía</i> .....	39
<b>CAPÍTULO 3. CRÍTICA Y SUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE MARX EN LOS ESCRITOS DE 1843 y 1844.....</b>	<b>47</b>
3.1. Análisis del movimiento <i>mediador</i> de la dialéctica hegeliana según L. Colletti.....	49
3.2. El movimiento genético de la dialéctica hegeliana y su eclosión en el <i>trabajo</i> efectuada por Marx en <i>Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general</i> y en los <i>Manuscritos Económico Filosóficos de 1844</i> .....	56
3.3 La crítica de Marx al Estado y el derecho de Hegel.....	66
CONCLUSIONES.....	75
BIBLIOGRAFÍA.....	81

## Introducción

A lo largo de esta tesis nos dedicamos a explorar y deconstruir la obra temprana de Marx (1839-1844), el fin es demostrar que su obra filosófica plantea una unidad basada en el *acto* que genera y transforma al *mundo*. Al exponer este acto, su filosofía, aparece entonces, como concepción del mundo.

Marx en la onceava tesis de las *Tesis sobre Feuerbach* dice que los filósofos sólo se habían dedicado a contemplar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo. Esto invariablemente nos lleva a una aporía: si para Marx el filósofo no debe sino transformar el mundo, y no de interpretarlo, y esto es así no relativamente sino absolutamente, entonces ¿cómo *saber* que efectivamente lo hemos transformado? ¿Cómo diferenciar y comprender el antes y el después de dicho cambio? Y ¿cómo saber cómo transformarlo? Esto sólo podremos comprenderlo a la luz del planteamiento previo a las *Tesis sobre Feuerbach* y escrutar lo que Marx entiende por *mundo* en este periodo de su desarrollo teórico. Para salir de dicha aporía, es necesario entrar y buscar la salida.

La investigación que presentamos discurre sobre la teoría de Marx en torno al mundo y el origen de su movimiento. Lo que nosotros vamos a demostrar es el hecho de que para Marx el mundo es una unidad que consiste en el cambio efectuado por el acto ontogénico<sup>1</sup> de la sociedad. Para ello nos dedicaremos a deconstruir la obra temprana en la que analizaremos la estructura de dicha unidad, así como las determinaciones del

---

<sup>1</sup> El término *ontogénesis* es introducido por Haeckle (1866) para explicar el proceso de constitución de la unidad orgánica y la conservación de sí misma a través de sus cambios históricos. *Diccionario soviético de filosofía* (Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1965). P. 175. En el ámbito de la biología, la investigación sobre la ontogénesis se ha extendido hasta nuestros días. Nuestro proyecto hace uso del término en sentido amplio, aludiendo con él, a la historia de la estructuración orgánica de una unidad específica: el origen y desarrollo, así como a la analítica sobre las condiciones de posibilidad de la autoformación del mundo. Este término nos ayuda a vislumbrar al mundo como unidad orgánica *ontogénica*. El principio que la rige es la voluntad en tanto acto libre de la unidad total, es decir, de la voluntad social. Para ello, nos dedicaremos a escrudiñar el acto libre, ya que es el acto a través del cual, la estructura se da a sí misma una forma concreta y específica a lo largo de su historia.

acto constitutivo que la genera. Nuestra investigación por ello, se enfoca en inquirir un solo acto, que es aquel que hace posible el origen del movimiento, y no es otro que el acto libre. En este sentido este trabajo presenta una fundamentación de la obra de Marx gracias a la arquitectónica del concepto de libertad, acepción gracias a la cual se distancia por completo de la filosofía hegeliana.

Ahora ofreceremos una breve orientación del contenido de este trabajo con la finalidad de aclarar su mapa y desglosar las partes que nos ayudarán a indagar el terreno.

En el Capítulo I abordaremos los fundamentos de la concepción filosófica de Marx y su indagación en torno al mundo. A partir de la exposición del primer planteamiento en torno al origen del mundo, evidenciaremos que Marx encuentra en la explicación de su origen, los principios generales de su movimiento. Estos principios – vale decir, son metodológicamente fundados a partir de la dialéctica hegeliana-, y coinciden con el acto a través del cual, el mundo es pensado, por lo que pensar y ser, son uno y lo mismo. El esquema epistemológico de la filosofía hegeliana, le sirvió a Marx para extraer del decurso histórico de la filosofía, el origen de sí misma como origen siempre actual, como siempre siendo en tanto que es pensado, originado. La filosofía al pensarse, al originarse, ejerce la voluntad, y por ello, el mundo aparece como una forma de la voluntad.

Este capítulo decidí dividirlo en dos partes. La primera parte de su división expone la concepción sobre lo que Marx entendía por filosofía y cómo ella misma constituye su mundo. Explicaremos sucintamente el origen del filosofar y cómo para él, su origen se ve explicado por la teoría atomística del epicureísmo. La segunda parte de

este primer capítulo expone el *acto concipiente*<sup>2</sup> del mundo, como un acto histórico y social. Debido a que es un acto que se sujeta a determinadas condiciones históricas y materiales en las que se desenvuelve el sujeto, el mundo resultante tiene que ser necesariamente histórico y social.

En el Capítulo II analizaremos la concepción de Marx sobre la constitución misma del mundo moderno y la crítica que efectuó a sus relaciones derivadas del acto ontogenético (ética, política, derecho). El resultado que arroja este análisis de la obra de Marx sobre el desarrollo y las relaciones que efectúa la estructura del acto constitutivo del mundo moderno devela el carácter material de tal acto, a saber: el individuo. Es el individuo quien actúa, quien ejerce su voluntad, quien se disuelve en el mundo. Y es justo aquel que para Marx tiene la capacidad de transformar el mundo siempre y cuando esté vinculado con la totalidad de su género. Pero para que esto sea posible, analizará la constitución misma de su unidad, de la sociedad moderna.

Este punto es interesante entreverlo porque es aquí donde Marx empezará a distanciarse de la concepción hegeliana del *cuero político*. La voluntad del individuo y su origen material serán tema a través de los cuales, empezará a perfilarse una filosofía política del ser social. Esto lo podremos entrever en el escrutinio sobre su obra de 1843.

Este segundo capítulo, lo he dividido en tres. En la primera parte exponemos las problemáticas de la situación del mundo tal y como le acontecían a Marx. En la segunda parte, explicitamos el desarrollo de la estructura del acto libre en tanto acto práctico-político. La estructuración involucra de una parte la formación social y su composición político-jurídica, y por la otra, la formación individual-cívica. Por ello, esta parte expone la relación como formación de la unidad social en tanto forma moderna del mundo. En la tercera de las partes en que se divide este capítulo, explicitaremos la

---

<sup>2</sup> Entendemos por acto concipiente aquel acto del que se extrae y delimita una determinada capacidad psicológica, y que tiene una intensión constante hacia el objeto. *Cfr.* Francisco Brentano, *Psicología* (Argentina: Schapire).

eclosión del sistema hegeliano mediante la suspensión y la retrotracción del desarrollo de esta formación histórica de la sociedad moderna, es decir, del modo de relación de la burguesía. Mediante el análisis y su crítica, Marx da cuenta del hecho de que la formación reprodujo prácticas enajenadas que impiden a la sociedad autogenerarse a voluntad, por lo que su constitución impide el desarrollo de la autogenética (p. e. la solución a la problemática de la unidad Constitucional entre las Dietas y la Confederación Germánica y, la de éstas respecto al Código Napoleónico; la de la unidad nacional del Estado Germánico y el comunismo internacional; y el de la legitimidad de la formación social), justo porque el origen del acto libre se cristalizó en prácticas y estructuras enajenadas de las fuerzas sociales.

La crítica, veremos desde este capítulo, es el modo de desarticular las relaciones entre las estructuras teóricas (negatividad), confiriéndole al sustrato material (la sociedad), la capacidad de comprenderse como un agente estructural del cambio del mundo (positividad).

Por último, en el Capítulo III expondremos las *críticas* que hace Marx en los años de 1843 y 1844 a la obra filosófica en general de Hegel, y muy particularmente a su filosofía política, así como la *superación* de dicha obra filosófica. Estas tres partes (las dos críticas y su superación) desarticulan la teoría y la estructura misma del acto que la produce, por lo que, en este capítulo comprenderemos no sólo la fragmentación del contenido de la filosofía hegeliana, sino que también podríamos encontrar la analítica del acto genético por y en el que se produce dicho contenido (acto libre); esto nos ayudará a comprender la dislocación que sufre la inversión del mundo en su estado ideal. La superación de la filosofía hegeliana consiste en que Marx replantea el lugar del acto genético, confiriéndole a tal acto su reinscripción y replanteamiento en y por medio de la materialidad. El acto libre deja de actuar como un acto epistémico y se redefine

por su practicidad en el ámbito histórico-material. De ahí que la filosofía de Marx sea una comprensión de la nueva formación social (comunismo), y de su reinscripción en el desarrollo histórico y material de la sociedad.

Por último, este tercer capítulo está dividido en cuatro. En la introducción del capítulo (3) anunciamos el problema de la estructura del acto volitivo y su desenvolvimiento objetivo en el ámbito del derecho. En las dos partes consecuentes (3.1 y 3.2) vemos la crítica de Marx a la lógica ínsita de todo acto teórico, por lo que la naturaleza de la conciencia le develará su orden y el origen de su movimiento. Una vez hecho el análisis y crítica, Marx transfiere las determinaciones generales del acto teórico al terreno del derecho y el Estado donde se produce la constitución misma de la conciencia. En la última parte (3.3) deseo destacar que Marx hace la crítica al sistema del derecho y de la idea del Estado, lo que da como resultado, la destrucción del infinito, de las condiciones por las que es posible el acto objetivo, y lo que devela con ello es el hecho de que el sujeto mismo no es quien actúa, sino una *lógica* del todo, la lógica de la idea del Estado. Las críticas aducen un cariz contrastante entre lo que aparece y lo que es. Pretendemos mostrar que este cariz le permite a Marx efectuar una transferencia del sentido por el que se realiza el acto libre. Si en el proceso de objetivación la capacidad estaba supeditada a la estructura teórica en la que todo operaba según una lógica interna del *concepto*, es su ruptura y resquebrajamiento lo que le permiten a Marx develar el hecho de que el acto de liberación no está predeterminado por una estructura teórica, sino que el acto mismo es el que crea tal estructura.

Finalmente mostraremos que la crítica de Marx a la filosofía hegeliana, es la destrucción del mundo moderno y la posibilidad de concebir las determinaciones del acto libre que constituyen el eje de su regeneración. Lo que se indaga con su crítica, es el orden temporal de su aparición y desaparición en lo continuo, de la existencia de su



cambio y la conservación de ésto en lo continuo, de la naturaleza del mundo como acto genético, de la voluntad que vinculada puede regenerarlo.

# CAPÍTULO 1. LA FILOSOFÍA DE C. MARX EN SU OBRA TEMPRANA

En los *Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica* realizados entre los años 1838-1839 (en adelante *Cuadernos*) y en *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza democrítiana y epicúrea de la naturaleza* (En adelante *Diferencia*) -obra por la que se doctoró en la Facultad de Filosofía de Jena en abril de 1841-, Carlos Marx expuso lo que habría de ser el *origen y fundamento* de su concepción filosófica. Su investigación presupone el principio evocado en la *Ciencia de la lógica* de W. G. F. Hegel, según la cual el origen de la ciencia en tanto filosófica no debe buscarse fuera de la misma filosofía -pues implicaría intentar fundamentar algo infundado-, sino que debe extraerse *en su desarrollo*.<sup>3</sup> Los principios de ésta concepción, por ello mismo según Hegel y Marx, no se pueden extraer de otras disciplinas, intentando exponer sus fundamentos de algo que previamente no está fundado: *de principis non est disputandum*.

En los textos tempranos de Marx podemos encontrar una concepción partitiva del desarrollo histórico de la filosofía; el criterio general de esta visión, lo extrajo de las determinaciones generales de la *sabiduría*. Por un lado, su investigación sobre la filosofía griega clásica, el helenismo y su indagación sobre el atomismo epicúreo, demostró que las determinaciones que constituyen las bases y principios de la sabiduría emergen del modo en que la *naturaleza* fue concebida en esta etapa del desarrollo de la filosofía. Dicho desarrollo filosófico encontraba en la naturaleza el punto de anclaje para la determinación y consecución del saber. Por otro lado, su estudio sobre la filosofía alemana en general y en particular la hegeliana le ayudó a demostrar que en la

---

<sup>3</sup> Hegel G. W. F., *Ciencia de la lógica* (Buenos Aires: Ed. Solar, 1982). P. 89.

modernidad *el espíritu y su obrar* constituyen la fuente y determinaciones para la consecución del saber.<sup>4</sup>

La filosofía moderna alemana se cristalizó con el movimiento teórico denominado <<idealismo alemán>>, que adquirió un cariz medular con el sistema hegeliano; dicho modelo, como nos dice Alexandre Kojève, dio en el hito en cuanto al tratado sobre la sabiduría pues el tópico no sólo se analiza sino que se ve efectuado al discurrir en él como unidad de sujeto-predicado, es decir, la sabiduría se ve identificada con la concreción de la autoconciencia observante.<sup>5</sup>

El *hegelianismo* -movimiento teórico alemán que con posterioridad desarrolló el sistema de Hegel-, renovó el interés no en el fin que busca el filósofo, es decir ser sabio, sino en la aplicabilidad del principio de *negatividad* al ámbito de la religión, con la finalidad de exponer el devenir histórico bajo un esquema determinista.<sup>6</sup>

La teoría de Marx tomó distancia del hegelianismo por el modo en que éstos entendían la historia. Marx comprendía –siguiendo a Hegel-, que si la conciencia se

---

<sup>4</sup> Marx C., *Cuadernos*, II, I-II. En: Marx C. Engels F., *Obras fundamentales. I Marx. Escritos de juventud* (México: FCE, 1982). P. 82-83, 88. (Para mayor claridad, al inicio de cada escrito contenido en esta complicación, nos referiremos a ella misma como *Obras fundamentales*).

<sup>5</sup> La exposición que podría ayudarnos a ilustrar más fácilmente dicha premisa la da Alexandre Kojève en una serie de doce conferencias en los años 1838-9. Él analizó la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, dividiéndola en dos grandes partes (la primera del Cap. I al VII, la segunda el Cap. VIII). El Cap. VIII denominado por Hegel como <<El saber absoluto>> es donde se encuentra la *concepción de la sabiduría*, los libros anteriores constituyen el *método filosófico*. Kojève explica cómo se da la plena diferenciación entre el *filósofo* y el *sabio*. Aunque no existe sólo una diferencia, y aunque no es posible aislar las unas de las otras, podemos decir grosamente que el filósofo se limita a marcar y ampliar las cuestiones fundamentales sobre la patencia de su autoconciencia; en cambio, el sabio es la respuesta de dicha autoconciencia que se reconoce plenamente como actor real del espíritu humano en el mundo. Por ello mismo, si la sabiduría es la plena autoconciencia, satisfecha, plena y perfecta, ésta debe ser antropológica. El escrutinio sobre la autoconciencia implicaría por ello, que aquel que indaga los límites y principios del conocimiento de sí, es quien recorre la vía –justo como el adagio délfico mandaba. Y en eso radica la originalidad de la *Fenomenología* de Hegel, pues *demuestra* que la sabiduría se realiza en la plenitud de la autoconciencia, de la cual, él expone su senda o método. Kojève Alexandre, *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel* (Argentina: Pléyade, 1972). P. 31-32.

<sup>6</sup> Vid. Kolakowski Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*, Vol. I, Trad. Jorge Vigil (Alianza, 1980). Pp. 88-102; Cf. Lukács nos explica por qué Marx reprobó la posición del hegelianismo de izquierda –que intentaban contravenir el movimiento de Restauración de Federico Guillermo IV implementando la crítica a la religión. Marx se oponía a este movimiento teórico no porque el ateísmo encontrado en las bases mismas del sistema hegeliano fuesen endeables, sino porque su concepción política de éstos, no consideraba un análisis de las condiciones históricas por las que se determinaba el comunismo con el que comulgaban los hegelianos. Vid. Lukács Georg, <<En torno al desarrollo filosófico del Joven Marx (1840-1844)>>, *Dialéctica*, no 1 (julio 1976). 197-198.

investiga y al hacerlo encuentra *figuras* en la que se hace patente, necesariamente para comprenderlas debe *reflexionarlas* en busca de sus determinaciones, por lo que entonces, la autoconciencia es *histórica*. La historia así entendida, *muestra la determinabilidad del espíritu como producto de la reflexión*.<sup>7</sup> Su función de ésta es la de anular la diferencia entre historia y crítica intelectual, es decir, entre la determinación que rige el ámbito del pensamiento que se indaga y el desarrollo de su cambio en lo concebido.<sup>8</sup> La filosofía por ello es histórica, pues es la búsqueda reflexiva de la potencia real en su desarrollo inmanente. Su origen y fuente es *el mundo como unidad de la determinabilidad*. El hegelianismo sólo podía por ello, enfocarse en el *desarrollo* de la negatividad, dando la espalda a la indagación retroactiva por la que se concibe su determinabilidad y cómo ésta -su verdad mundana- se desarrolla en el concepto.<sup>9</sup> Hegel en la *Introducción a la historia de la filosofía* explica el origen de la construcción de esa historia, la cual parte de la premisa según la cual, el ser del espíritu es su acción; y la filosofía que busca en la estructura de dicha acción el principio que la rige y su causalidad interna, y llega a contemplar el despliegue y desarrollo como siendo un constructo que determina en general todo posible conocimiento, es una filosofía de la historia, o si se quiere, una filosofía histórica.<sup>10</sup>

Resulta paradójico que Marx al intentar aplicar una de las *figuras* de la *Fenomenología* (Razón) para exponer o construir este fundamento de dicha concepción de la historia, encontrará un desarrollo retroactivo fundado en la concepción epicúrea sobre el movimiento del *átomo*, y que esta indagación y replanteamiento filosófico constituyera el punto nodal por el que se distancia de la filosofía de Hegel y el

---

<sup>7</sup> Marx C., *Cuadernos*, VII, I. P. 142.

<sup>8</sup> Kolakowski, *Las principales corrientes del marxismo*. Pp. 88-102, 110-111.

<sup>9</sup> De ahí que Marx sea considerado por algunos teóricos, como parte de una etapa tardía de la filosofía moderna; otros, por el contrario, lo consideran precursor de una etapa posterior a la moderna, como filosofía *posmoderna*.

<sup>10</sup> Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía* (España: Aguilar, 1990).

hegelianismo.<sup>11</sup> La concepción de Hegel sobre la *razón* está indisolublemente ligada con el proceso por el que se desarrolla la conciencia hacia la ciencia, o mejor dicho, *es* el proceso. Dicho proceso es progresivo, y a su vez, mantiene las conexiones internas-externas de las figuras de la conciencia. La razón por ello, como nos dice Antonio Rossi, funda no sólo la conexión interna del *discurso* de la conciencia, sino que es a su vez el despliegue y su totalidad.<sup>12</sup> Empero en la *Fenomenología* también encontramos la exposición de Hegel sobre la Razón. En la *Fenomenología* el despliegue que va del fundamento a lo fundado como “relación fundamental”, se da *en el mundo*, que aparece ante la conciencia como el *en sí* y el *para sí* de su realidad. El idealismo de Hegel se basa en la negación de algo ajeno a la conciencia, de algo que no sea la propia realidad de la razón misma.<sup>13</sup> Marx comprendió que dicho mundo debía de tener un principio que permitiera consolidar toda representación de aquello que la propia conciencia funda o estatuye.<sup>14</sup> De ahí que Marx en esta época vio en la filosofía epicúrea la culminación del proceso de *degradación* de la filosofía clásica; y por el otro, el cariz medular en el que recayó la tradición del atomismo clásico en su teoría física, que significó, la suprema concepción sobre la sabiduría y cómo ésta está determina por la *interpretación* y la *representación* de la *physis* (naturaleza). El epicureísmo para Marx constituirá la

---

<sup>11</sup> Marx C., *Cuadernos*, VII cap. I: “es precisamente Epicuro quien hace de la forma de la conciencia, en su *inmediatividad*, del ser para sí, la forma de la naturaleza. Solamente cuando la naturaleza se libera totalmente de la razón consciente, como razón considerada en sí misma, es totalmente el patrimonio de la razón.” P. 142-143. Cf.: G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: FCE, 2007). Cap. V. Este escrutinio de Marx sobre la racionalidad interna de lo fundado, el átomo -como el sustrato natural y su determinabilidad móvil-, constituye la indagación en la que retroactivamente el espíritu individualiza su realidad, y por la que la razón encuentra la verdad fuera de sí en su *unidad de la apercepción*.

<sup>12</sup> Rossi Antonio, <<Razón y fundamento en Hegel>>, en: *Diánoia*, Vol. 5, núm. 5 (1959). Pp. 117-132.

<sup>13</sup> Este será el inicio de su crítica a la concepción de la historia de Hegel y que dará término en su *Crítica a la Filosofía del Derecho*, y en el <<Cuarto Manuscrito>>. Más adelante señalaremos cómo se da por completo dicha ruptura.

<sup>14</sup> Marx C., *Cuadernos* I, I: “Como todos los filósofos antiguos, sin exceptuar a los escépticos, partían de las premisas de la conciencia, se necesita un punto de apoyo firme. Este punto de apoyo lo ofrecen las representaciones que ofrecen el saber general. El más exacto en esto es Epicuro, como el filósofo de la representación, y es él, por tanto, quien determina con mayor precisión las condiciones de esta base [...] El principio de la filosofía en Epicuro está en demostrar el mundo y el pensamiento como concebible” P. 73, 77.

unidad entre filosofía arcaica y moderna, y al mismo tiempo, el quiebre de la concepción hegeliana de la historia.

El átomo constituye la esencia que al ser lo más desarrollado, es lo más concreto. Por ello, al estar basado el fundamento de la filosofía en su clímax como algo concreto, deja de ser algo que esté en sí basado en el puro pensamiento. Por el contrario, el pensamiento está supeditado al fundamento material del átomo, y más precisamente a su movimiento natural, que es el *clinamen*. Este movimiento es el que permite que exista movimiento, cambio, y por tanto, diferenciación. Lo que constituye la capacidad misma de mediación, o sea, la estructura de la dialéctica –que más adelante en el capítulo III expondremos con detalle su estructura interna.

De ahí que Georg Lukács, diga que la obra temprana tiene por intención:

por una parte en la apreciación de la diferencia entre Demócrito y Epicuro, de dar un paso significativo en la superación de las limitaciones del materialismo metafísico; de establecer por primera vez una conexión con los esbozos dialécticos de la tradición materialista misma y por otra parte, de la elaboración de una concepción histórica general, que se desvía fundamentalmente de la de Hegel.<sup>15</sup>

El materialismo que Marx habrá de consolidar como visión del mundo, como demostraremos y podemos ver desde aquí, es una implicación de la teoría del atomismo clásico. Esto nos puede ayudar a replantear la historia del marxismo y conectarla con su fundamento filosófico. Esto implicaría rechazar la visión del origen tripartita de la filosofía marxiana que propone I. Lenin, pues la unidad de la filosofía de Marx está basada en la concepción del mundo expuesta inicialmente por el atomismo clásico; este planteamiento también se contrapone al sostenido por Leszek Kolakowsky, pues él ancla

---

<sup>15</sup> Lukács G., <<En torno al desarrollo filosófico del Joven Marx (1840-1844)>>. P. 192.

al marxismo en un proceso teórico en el que se desarrolla la dialéctica hasta la recepción de Marx.<sup>16</sup> La dialéctica no será para Marx, como el marxismo craso sostiene, el mismo *proceso* que usó Hegel, pero invertido, sino que como muestra Cesar Ruiz, es un *replanteamiento* pero basado en un marco teórico diferente.<sup>17</sup> Si Marx considera la dialéctica hegeliana como el método y el modo por el cual se podía realizar su indagación filosófica será porque -como dice J. Hyppolite-, la filosofía de Marx, se entiende como un intento de comprender la oposición entre lo ideal y lo real establecida por la propia dialéctica.<sup>18</sup>

La filosofía de Marx en esta etapa coincide con el replanteamiento de la historia de la filosofía, justo porque su filosofía se pregunta por la determinación primera de todo proceso histórico de la conciencia, se pregunta por el origen y por la estructura interna de dicha historia, y por ello mismo, por el origen de la filosofía misma. Como vimos, Marx encuentra en el epicureísmo dicha respuesta a la pregunta por el sustrato, con lo cual, él desarrollará una historia constituida a base del movimiento y la forma que adopta dicha estructura material, y a este nuevo mundo le llamará más tarde *comunismo*.

## 1.1 Filosofía y mundo

En este pequeño apartado veremos el origen de la filosofía, del momento en que se genera y de cuyo proceso Marx habló en sus textos tempranos. Para comprender cabalmente a qué se refería en esta época por filosofía, debemos de completar la imagen

---

<sup>16</sup> Kolakowsky, *Las principales corrientes del marxismo*. Pp. 19-87.

<sup>17</sup> Ruiz Sanjuan César, *Crítica y Dialéctica. La cuestión del método en el pensamiento de Marx* (Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2010).

<sup>18</sup> Hyppolite Jean, *Études sur Marx et Hegel* (Paris: Librairie Marcel Riviere et Cie, 1955). P. 108.

del sistema expuesta en las notas a la Primera parte capítulo IV de la *Diferencia*, y *El editorial del número 179 de la "Gaceta de Colonia"* (1842), dando así por terminado el escrutinio sobre el enraizamiento en la tradición filosófica y la imagen desarrollada de su filosofía.

Como vimos en el apartado anterior, para Marx la filosofía está indisolublemente compaginada con el desarrollo del su sustrato material, es decir, del mundo. Su imbricación constituye el material por medio del cual es posible la indagación de la estructura interna que produce dicha relación. De ahí la necesidad de estudiar esta relación antes que cualquier otra.

La unidad entre el mundo y la filosofía se ve efectuada -en un primer momento- como el resultado concebido por la *reflexión*, es decir, como *praxis teórica*.<sup>19</sup> Dicha noción, Marx la desarrollará en estos escritos atendiendo a una *tendencia dual* por su modo de manifestarse. Por el lado objetivo, el mundo es la *conditio sine qua non* es posible filosofar. Su contraparte es en el individuo, su inmediatez, voluntad, *potencia* que es y proviene del mundo. De la voluntad, el espíritu teórico se libera como *energía práctica*, y construye por medio de su acción teórica una totalidad invertida, la *sensoriedad*. La praxis teórica desarrolla, por ello, la *determinabilidad inmanente* del sistema, pues el filósofo encuentra en el mundo la confirmación de que lo que destituye la acción teórica son *aspectos* de la totalidad reflejada. La filosofía, por ello, busca en la determinabilidad inmanente la historia de los modos en que se genera la inversión, la historia del origen y fuente de dicha praxis.<sup>20</sup> Esta manera de corresponderse del mundo con la filosofía es *exterior* por el modo de manifestarse:

---

<sup>19</sup> Marx C., *Diferencia*, I, IV. P. 59-62.

<sup>20</sup> Esto es lo que intentó mostrar Marx al analizar el concepto del <<σοφός>> en la filosofía arcaica griega, y llegar a Sócrates como su paradigma. Cf.: *Cuadernos*, II, III. Pp 89-95. 138.



Toda verdad era filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo y, así, llegará necesariamente el día en que la filosofía se mantenga en contacto y en intercambio con el mundo real de su tiempo, no sólo interiormente, por su contenido, sino también exteriormente, por su modo de manifestarse. La filosofía dejará, entonces, de ser un determinado sistema frente a otros, para convertirse en la filosofía en general frente a otros, para convertirse en la filosofía en general frente al mundo, en la filosofía del mundo actual. Los elementos formales demostrativos de que la filosofía ha alcanzado esta significación, de que es el alma viva de la cultura, de que la filosofía se ha hecho mundana y el mundo se ha hecho filosófico, han sido en todos los tiempos los mismos.<sup>21</sup>

El contenido de este modo objetivo de considerar la relación, Marx lo desarrollará en sus obras posteriores, explicando su resultado histórico y *natural*.<sup>22</sup>

Por el lado subjetivo, la autoconciencia filosófica tiende a desdoblarse hacia sí misma y hacia la determinabilidad que ha extraído del mundo fenoménico. El mundo fenoménico de donde la voluntad extrae su impulso, se convierte en una *fuerza* – haciendo uso de la terminología de la *Fenomenología* de Hegel<sup>23</sup>– ajena al espíritu teórico, y la filosofía se convierte en la inversión del mundo manifiesto, acabado, un todo *desgarrado*: *El mundo es un mundo desgarrado, que se enfrenta a una filosofía de suyo total*. La filosofía busca entonces la contradicción del mundo dentro del propio desarrollo de la determinabilidad en el concepto en el que se despliega, pero dicha fuente y origen de su propio movimiento (*naturaleza*), es solo la inversión del mundo fenoménico del cual ha partido. El desdoblamiento de la filosofía sobre sí misma, busca su *necesidad histórica* en el *curriculum vitae* de las exposiciones de las determinabilidades del mundo que han sido expuestas por filosofías particulares. Marx

---

<sup>21</sup> Marx C., <<El editorial del número 179 de la “Gaceta de Colonia”>> (*Rheinische Zeitung*, Núm. 195, 14 de jul. 1842), en: *Obras fundamentales*. P. 230.

<sup>22</sup> Schmidt Alfred, *El concepto de naturaleza en Marx* (España: Siglo XXI, 1977).

<sup>23</sup> Hegel G. W. F., *Fenomenología*, III. Pp. 82-104.

mismo dice: “En el terreno filosófico es importante, sin embargo, destacar este aspecto, ya que partiendo del modo determinado de estos cambios bruscos, podemos retrotraernos a la determinabilidad inmanente y al carácter histórico-universal del discurrir de una filosofía.”<sup>24</sup>

Dicho esto, se entiende que en este primer momento, Marx llama a la praxis *energía práctica*, pues ésta es movimiento reflexivo, capacidad de transformación del pensamiento y su determinabilidad inmanente; por lo que la praxis al liberar su condición histórica tiende a transformar al mundo mismo:

La filosofización del mundo es al mismo tiempo, una mundanización de la filosofía, de que su realización es, al mismo tiempo, su pérdida, de que lo que combate hacia el exterior es su propio defecto interior, de que es precisamente en la lucha donde ella misma se causa daño, de que, a la inversa, combate este daño y de que sólo llega a superarlo al caer en él. Lo que a ella se enfrenta y lo que combate es siempre lo mismo, lo que ella misma es, aunque con factores invertidos.<sup>25</sup>

La filosofía y el mundo mantienen una unidad que para Marx es *cíclica*. La historia de la filosofía constituye no un progreso lineal, sino un retorno sobre su misma determinación, es una historia de las *re-voluciones*. Marx había encontrado los rastros de dicha noción en el ciclo cumplido en la filosofía clásica griega, en la que por un momento, se da la identidad entre mundo y filosofía:

Si los primeros sabios griegos son su propio *spiritus*, el saber personificado de la sustancia, sus máximas se mantienen en la misma lograda intensidad que la sustancia misma, si, a medida que la sustancia va idealizándose más y más, los portadores de su progreso hacen valer una vida ideal en su realidad particular frente a la realidad de la

---

<sup>24</sup> Marx C., *Cuadernos*, VI, VI. P. 131; *Diferencia*, I, IV, P. 60.

<sup>25</sup> Marx C., *Diferencia*, I, IV. P. 60.

sustancia fenoménica, de la vida real del pueblo, la idealidad misma sigue existiendo solamente bajo la forma de la sustancia. No se atenta contra las potencias vivas y los más ideales de este periodo, los pitagóricos y los eléatas, ensalzan la vida del Estado como la razón real; sus principios son objetivos, una potencia que trasciende de ellos mismos, que ellos proclaman de un modo semimisterioso, llevados de un entusiasmo poético, es decir, bajo una forma que hace elevarse las energías naturales al plano de lo ideal, que no la devora, sino que la elabora y que deja el todo bajo la determinabilidad de lo natural. Esta personificación de la sustancia ideal se da en los mismos filósofos que la proclaman; no sólo es su expresión lo plástico-práctico, sino que su realidad es esta persona y su realidad es su propia manifestación fenoménica, ellos mismos son las imágenes vivas, las obras de arte vivientes que el pueblo hace brotar de su seno en plástica grandeza; allí donde su actividad, como ocurre en los primeros sabios, forma lo general, sus máximas son la sustancia realmente vigente, son leyes.<sup>26</sup>

La unidad en estos textos tempranos se expresa como una autarquía del espíritu (Geist). La unidad se muestra como -lo que más arriba llamamos- sensoriedad y su identidad con esta potencialidad viva, es producto, una obra de arte viviente, en la que la sustancia se manifiesta como ley. Este ciclo expone la premisa según la cual, la unidad expuesta en su inmediatez como identidad es producto del *obrar libre*. Por lo que el acto determina el modo de manifestación de la unidad. Los actos, sin embargo, mantienen una estrecha relación con la circunstancia temporal y espacial en el que se desenvuelve, por lo que el fin, que es el restablecimiento de la unidad, es un resultado que se da en la supresión de la contradicción con estas condiciones históricas. La unidad, no es como piensa el materialismo craso, en la que la necesidad queda suprimida por el desarrollo de la libertad, sino que es el gobierno espiritual sobre sí mismo, en equilibrio con la naturaleza. Se conserva la necesidad *en* la libertad, y esta se extiende históricamente, pues siempre habrá una relación con la naturaleza, y ésta se transforma históricamente.

---

<sup>26</sup> Marx C., *Cuadernos*, II, III. P. 91. El ciclo, como dice, inicia con los siete sabios y termina en el helenismo; y la filosofía moderna, inicia con Descartes, y dirá más adelante, que termina con Hegel.

En el *mundo moderno* –como dirá más tarde en los *Grundrisse*–, la unidad se manifiesta como diferencia y contradicción entre filosofía y mundo, pues se busca desarrollar la realidad del hombre mismo y la liberación de su potencialidad:

Los antiguos no llegaron nunca a investigar qué forma de propiedad sobre la tierra es la más productiva, la que crea mayor riqueza. Para ellos, la riqueza no era el fin de la producción... Lo que los antiguos investigaban era siempre qué tipo de propiedad crea los mejores ciudadanos... ¡Cuán elevada nos parece la concepción de los antiguos, que veía en el hombre el fin de la producción, en contraste con el mundo moderno, en que, por el contrario, es la producción el fin del hombre, y la riqueza el fin de la producción! [...] De ahí que el mundo infantil de los antiguos se nos revele como un mundo superior. [...] Aquel mundo ya extinguido representa una satisfacción aunque desde un punto de vista limitado, mientras que el mundo actual nos deja insatisfechos o nos brinda una satisfacción vulgar.<sup>27</sup>

Esta alusión a los *Grundrisse* sólo nos puede ayudar a remarcar el hecho de que para Marx, el mundo es un resultado del ciclo en vínculo contante con el modo en el que la manera filosófica comprende a la naturaleza. Sin embargo, en éste texto antes señalado –*Cuadernos*–, considera al mundo como resultado del obrar teórico y no práctico. Este viraje lo dará más adelante, pero considero que es oportuno señalar que la finalidad del obrar, es decir, el restablecimiento de la unidad, desde aquí, puede ser vista como la creación del mundo, es decir, un mundo en el que se ve expuesta la sabiduría del obrar humano en acto.

Así vista, la sabiduría es una realidad humana, resultado de su obrar. Se muestra por tanto como el acto de restauración de la potencia mundana en la unidad de las libertades humanas, en la historia de la libertad en general.

---

<sup>27</sup> Karl Marx, *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, tr. Wenceslao Roces (México: FCE, 1985). §387-388

En los escritos de Marx del 41, la búsqueda de la unidad será un fin al que tiende la libertad y que está en plena coherencia con el esquema de la historia de la filosofía que aquí aún mantiene. Por ello, dicha unidad será una de las preocupaciones primordiales en los escritos políticos que transcurren en los años de 1843-44. En estos años buscará tanto por el lado objetivo como por el lado subjetivo las condiciones fundamentales por las que se da la unidad. Por el lado objetivo, su obra política servirá para ilustrar las determinaciones ínsitas del acto libre, las cuales permiten constituir la unidad; por el lado subjetivo, la crítica a la filosofía hegeliana intentará extraer las condiciones por las que es posible la movilidad del acto libertador, de la praxis.

Como lo hace ver más claramente Takahisa Oishi en *The Unknown Marx*, la filosofía de la historia de Marx intenta encontrar dicha unidad en el terreno de la política, pues los alemanes fueron en ese momento -con la teoría hegeliana del derecho y la crítica de Marx-, contemporáneos o sincrónicamente acordes al proceso moderno en el que se desarrollaban las contradicciones *internacionales*.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Oshi Takahisa, *The Unknown Marx, Reconstructing and Unified perspective* (Tokio, Pluto: Press-Takuchoku University, 2001). P. 10.

## **CAPITULO 2. EL SISTEMA DE LA LIBERTAD EN LOS ESCRITOS DE 1843-44, SU PARALELISMO Y CRÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL**

La obra teórica que realizó Marx de 1843 a 1844, ha dejado de ser para muchos, una parte de su filosofía; justo porque su filosofía la consideran un resultado y no un proceso de elucidación sobre el origen y fuente del acto libre, del acto filosófico. Auguste Cornu analiza la obra de Marx en estos años y refiere el hecho de que Marx tenía como fin el aplicar su crítica al derecho, la moral, la política y la sociedad, y que de esta empresa surgieron sus principios fundamentales de su concepción sobre el materialismo dialéctico e histórico.<sup>29</sup> Esta problemática Cornu la piensa en términos de aquello que es posible rastrear como la teoría del valor, pero no expone la importancia de su crítica al derecho en términos históricos, sino sólo en relación a la crítica que le hace a la filosofía hegeliana. De ahí que nuestra exposición tome relevancia. Nosotros nos enfocamos en mostrar esta crítica de Marx al lado objetivo de manifestación de la relación entre filosofía y mundo, justo porque para él, la triple problemática –que veremos a continuación- plantea un terreno en el que el derecho, la moral, la política y la sociedad forman una organización sujeta a un proceso idealizado que impide la unidad inmediata de la relación antedicha.

El mundo moderno, para Marx en estos años, devino en una triple problemática que se efectuaba por el lado objetivo de la acción, o del acto por medio del cual se creaba el mundo, de ahí que el objetivo de Marx, fue concebir el origen de dicho acto

---

<sup>29</sup> Cornu Auguste, *Los años de infancia y de juventud/La izquierda hegeliana 1818/20-1844*, TOMO I (Argentina: Ed. Platina y Ed. Stilcograf, 1965). P. 567-568.

para poder comprender el acto ontogénico, su estructura y los fines a los que tendía, para poder retrotraer su desarrollo y revolucionar su estructura.

El primer problema radica en las controversias sobre la competencia del Derecho y la jurisprudencia. Como es bien sabido, el <<romanismo>> es la consecuencia del viraje histórico-jurídico con el que los iusnaturalistas racionales de Alemania del s. XIX “recibieron” o “receptaron” el derecho romano.<sup>30</sup> Y es en esta tesitura, en la que la concepción histórica del derecho se desarrollo como *proyecto de mejoramiento* de la noción *socialista* que recién emergía para dar cohesión y unidad al Estado Alemán.<sup>31</sup> La controversia que nos interesa señalar por las implicaciones en la teoría de Marx, es la que se desarrollo entre la concepción de Savigny y la Escuela Histórica del Derecho y la concepción filosófica del iusnaturalismo racional de Hegel. Debemos situar la concepción del Derecho de Marx bajo este contexto, pues su visión se contrapone rotundamente a las dos.

La segunda problemática compete a la disputa entre la visión de la unidad nacional del Estado Germánico y la del comunismo internacional. Por un lado se desarrolló una unidad confederada denominada Dieta Germana (producto de las regulaciones pactadas en el Congreso de Viena), con un Ordenamiento constitutivo (Acta Federal), en el que se señala su unidad, pero con base en la autonomía jurisdiccional de cada estado propuesta en su artículo XII –en el que se prescribía que cada príncipe diera a sus súbditos una Constitución.<sup>32</sup> Por el otro, se desarrollaba en la base social, un movimiento comunista que tiene su origen en Francia -y que pronto tomó partidarios en las comunidades de la Dieta. Este movimiento formó una propia

---

<sup>30</sup> Casinos Mora Francisco J., “Nueve siglos de romanismo jurídico”, *Rivista di Diritto Romano*, II-2002 [Citado 04/03/2013], Led Online/Electronic Archive of Academic and Literary Texts: Disponible en: <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano02casinosmora.pdf>

<sup>31</sup> Andler Charles, *Les origines du socialisme d'état allemande* (Paris: F. Alcan, 1987).

<sup>32</sup> A. F. Pollard M. A., *La confederación germánica (1815-40)*, Tomo IX, *Historia del mundo en la edad moderna* (España: Gráficas Ramón Sopena, 1957). P. 316-357.

teoría de la unidad política con independencia de la visión del Derecho y del Estado Alemán.<sup>33</sup> Es bajo este contexto que Marx encuentra el problema de aquello que origina y constituye la comunidad política.

El tercer problema está emparentado con el segundo -así como éste respecto del primero-, y así como en el primero, estaba expresada la forma y objeto de la crítica, y en el segundo el contenido de dicha crítica, éste compete al quiebre entre las formas antiguas y modernas, o de la lucha entre el viejo y el nuevo mundo. La lucha por la *soberanía* se traduce en esta época por la disputa entre separación-uniión de la Iglesia y el Estado, problemática nacida desde la Reforma.<sup>34</sup> Marx señalará -en *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*-, que el origen de dicha disputa en la Reforma es el momento revolucionario más inmediato que Alemania hasta esos momentos había vivido.<sup>35</sup> Pero ese sólo fue el inicio del movimiento revolucionario a nivel espiritual. Marx empleará una estratagema para volver a tomar las premisas de este movimiento y convertirlas en premisas de su filosofía práctica. El *individuo* constituirá el eje por el que Marx critica la filosofía del derecho de Hegel, y los ideales de la revolución francesa (igualdad y libertad); las implicaciones de esta crítica replantearán la teoría sobre el poder y la soberanía que se irá formando a lo largo de sus escritos de la década que va del 40' al 50'.

Estas tres problemáticas serán resueltas a lo largo de la década antedicha por Marx. *Grosso modo*, la concepción del derecho que Marx adopta a partir de la crítica a la Escuela Histórica y a la concepción hegeliana es una concepción *consuetudinaria*, pero con un cariz muy particular, a saber, se basa en un sistema de la *libertad social* y

---

<sup>33</sup> Lowy Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx* (México: Siglo XXI, 1972).

<sup>34</sup> Neville Piggs J., *Las ideas políticas en el siglo XVI*, Tomo III, *Historia del mundo en el mundo contemporáneo* (España: Ed. Gráficas Ramón Sopena, S. A., 1960)

<sup>35</sup> Dice Marx: "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*." : <<En torno a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel>>, en: *Obras fundamentales*. P. 497.



toma como principio la *desigualdad*; la segunda solución se puede comprender como una contraposición entre las *posturas políticas* que tomará Marx al respecto, pues en un primer momento su posición era *democrática revolucionaria*, y después se inclinó por el *socialismo científico internacional*; el tercer aspecto con el que Marx critica y da solución a la triple problemática, lo podemos concebir en términos de *comunismo*, pues en su rechazo a la relación entre la religión y el Estado, va implícita la superación de la *alienación*. Esto lo iremos viendo a lo largo de sus escritos, pues como decía Lukács, la problemática de Marx con su realidad temporal tuvo una concreción histórico-social extraordinariamente fuerte.<sup>36</sup> Por eso debemos de ir viendo los eslabones que irá rompiendo a lo largo de su obra.

Estas tres problemáticas nos ayudarán a ver cómo para Marx la política es un ámbito y una esfera teórica que expone las contradicciones históricas del mundo, que se deben superar en aras de la *unidad mundial*. Estas contradicciones atañen al atraso de los procesos materiales de la unidad Alemana respecto a otros Estados modernos, y al de la constitución y consolidación del movimiento comunista europeo. La visión política, por ello, será negativa, en tanto que es un momento que debe ser superado en la unidad del todo. Sin embargo, su *política antipolítica* de Marx, encontrará que este proceso vertiginoso, violento, súbito, *revolucionario*, debe pasar también por otros procesos contradictorios que competen al desarrollo estatal de la economía política. Por lo que para superar este momento, es necesario asumir otra mediación. Sólo así -como dirá en su proyecto en *Introducción a la Crítica de la economía política*-, se podrá abordar la proyección de una nueva manera de entender la política al interior del fin histórico por el que la práctica se vincula con la realidad del mundo.

---

<sup>36</sup> Lukács, <<En torno...>>. P. 203.

## 2.2 El Derecho como sistema histórico en *Los debates de la VI Dieta Renana*

En *Los debates de la VI Dieta Renana* (En adelante *Los debates*) Marx expone la estructura del sujeto político moderno, así como del desarrollo del acto por medio del cual se da a sí mismo su libertad y su condición de sujeto. Para ello, Marx va exponiendo una serie de analogías entre el individuo y el Estado de tal modo que nos da por un lado la presuposición de que hay una unidad interna entre la parte y el todo en la que se concibe lo determinante y lo determinado; pero por el otro, que es posible analizar la *parte* en vista de comprender lo determinado como individuo. Lo segundo nos interesa porque intentamos hacer una reestructuración –a partir de la crítica- del sujeto político moderno, con la finalidad de ver cómo en él se da la condición de posibilidad de la creación del mundo.

Para Marx, en estos escritos, el individuo se comporta de manera inmediata ante *el todo* como la concreción del *sistema de las libertades*, en el que “Cada esfera determinada de libertad es la libertad de una determinada esfera, lo mismo que todo determinado modo de vida es el modo de vida de una determinada naturaleza.”<sup>37</sup> En el individuo se ve reflejada la vida de la comunidad política, del mundo invertido, del mundo ético. De ahí que podamos comprender la influencia de Hegel en Marx. Esto se ve cuando comprendemos que en la *Fenomenología* después haber expuesto la figura de la Razón, Hegel expone y define al Espíritu como: “la *vida ética* de un *pueblo* en tanto

---

<sup>37</sup> Marx C., *Los debates de la VI Dieta Renana* (*Reinische Zeitung*, núm. 139), en: *Obras fundamentales*. P. 211 (En adelante señalaremos este trabajo simplemente como *Los debates* y señalaremos para mayor comprensión, cuál es el debate en cuestión). El contexto de dicha oración resulta de la posición de Marx respecto de la prohibición de libertad de Prensa. En esta posición, lo primero que salta a la vista, es que para Marx, la libertad de prensa es la expresión pública de autocomprensión de la vida de un pueblo.

que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo [...] El mundo *ético viviente* es el espíritu en su *verdad*; tan pronto como el espíritu llega al *saber* abstracto de su esencia, la eticidad desciende a la universalidad del derecho.”<sup>38</sup> Y no es casualidad que Marx sitúe el despliegue y desarrollo del individuo bajo la *realidad* de este mundo ético. La libertad del individuo considerado como abstracto, es una potencia destinada a desarrollar la vida del pueblo; pero en la realidad, su libertad, es el resultado, el acto determinado por el grado del *desarrollo* del pueblo. El derecho, por ello, lo define Hegel como el *reino de la libertad realizada* en el que el individuo está destinado a ver su existencia como particularización de la sociedad.

Para Marx el derecho tomará una importancia radical toda vez que por medio de él, el individuo se constituye como sujeto político. Para demostrar esto, tomará la realidad inmediata del Estado y por medio de analogías, construirá el horizonte del individuo en el que se ve el reflejo de su historia en la que ha sido actor de su propio grado de libertad y al que llegará como ciudadano.

Una de las analogías que nos ayudan a ver cómo se da el proceso de conocimiento y desarrollo del derecho –entendido con el cariz antes señalado–, la encontramos en el Número 125 de la *Reinische Zeitung* que se refiere a la <<Ley sobre Censura>>. En general esta analogía le sirve a Marx para determinar el desarrollo del Estado y del individuo como un desarrollo *orgánico*. Esto le ayuda a señalar, que así como el individuo debe *madurar* para poder comprender la potencialidad de sus sentidos prácticos y la *intencionalidad* a que ellos le empujan<sup>39</sup>; así también la unidad política

---

<sup>38</sup> Hegel, *Fenomenología*. P. 261.

<sup>39</sup> Marx C., *Los debates (Reinische Zeitung, núm. 125)*: “Sabido es que la primera manifestación teórica de la conciencia flota aún entre los sentidos y el pensamiento. Es lo que hace el niño cuando empieza a dar pruebas de la actividad intelectual teórica y libre [...] El espacio es lo primero cuya magnitud se impone al *niño*. Es la primera magnitud del mundo que el niño percibe [...] Ahora bien, si el pensamiento teórico del *niño* es cuantitativo, sus juicios y su pensamiento práctico tienen, ante todo, un carácter práctico-sensible. Los sentidos son el primer nexo que une al niño con el mundo. Los *sentidos prácticos*, principalmente el olfato y el paladar, son los primeros órganos con los que *juza* al mundo [...] Y es que el niño se aferra siempre a la *percepción sensible*, sólo ve lo que le revelan los sentidos, y para él no

alemana, debe por su parte, *madurar*, es decir, desarrollar la necesidad de la prensa libre como expresión espiritual del pueblo. Pero como la comunidad política no se ha desarrollado, la prensa sólo muestra este nulo desarrollo y desarticulación del todo.

El símbolo de la unidad, a saber, lo *orgánico*, hace que Marx inflija al individuo y la *masa*, el signo de lo contingente y efímero. Por eso, tampoco será casualidad que Marx diga “Todo lo que se desarrolla es imperfecto. El desarrollo sólo termina con la muerte [...] el hombre es por naturaleza un ser imperfecto, tanto individualmente como en masa.”<sup>40</sup> Este desarrollo sin embargo, es una realidad que el individuo está destinado a cambiar. Y la libertad, será el acto por el que esa contingencia se muestra como parte del orden orgánico:

La filosofía no pregunta qué es lo vigente, sino qué es lo verdadero, pregunta qué es lo verdadero para todos los hombres y no para algunos solamente, sus verdades metafísicas no se detienen ante las fronteras de la geografía política, sus verdades políticas saben muy bien dónde comienzan las “fronteras”, para confundir el horizonte ilusorio de la especial concepción del mundo y del pueblo con el verdadero horizonte del espíritu humano.<sup>41</sup>

*La libertad es la esencia del hombre*<sup>42</sup>, nos dice Marx, y justo por eso las determinaciones que hacen al organismo desarrollarse y fenecer, la esencia del hombre las pone y las articula con su propia esencia.<sup>43</sup> La libertad no es “completa” sino en la

---

existen los invisibles hilos nerviosos que enlazan lo particular con lo general y que, en el Estado y en todo lo demás, convierten a las partes materiales en miembros animados de un todo espiritual. El niño cree que el sol gira en torno a la tierra, que lo general gira en torno a lo singular. El niño, por tanto, no cree en el espíritu, cree en los *espíritus*.” P. 174-176.

<sup>40</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, número 132)*. P. 192.

<sup>41</sup> Marx C., *Los debates (Reinische Zeitung, núm. 193)*. P. 227. Nótese aquí que Marx señala que puede haber un carácter ilusorio en la *especial concepción del mundo*.

<sup>42</sup> Marx C., *Los debates (Reinische Zeitung, Num. 132)*. P.194.

<sup>43</sup> Schaff menciona este tipo de crítica que Marx hace sobre el naturalismo, pues el individuo resulta ser un resultado, pero lo que hace éste es realizarse por medio de su ser social, por lo que sólo es real si es social. Y es también lo que Marx criticará a Feuerbach, sobre el hecho de que el hombre es un ser que es pasivo, pero también activo, es decir, genérico. Los elementos que integran esta visión, son lo natural, lo

medida en que las condiciones para que se realice, todas ellas son puestas por el hombre concreto. La libertad se encuentra siempre como libertad histórica, limitada, condicionada por el desarrollo del sujeto político. No es que a la libertad se le contraponga la necesidad, o que exista la libertad con independencia de la necesidad, por el contrario, la necesidad gobierna el terreno de la libertad; a ésta se le contraponen el azar como relación horizontal. Es la autolimitación respecto del azar y la arbitrariedad de lo incondicionado. Pero esto no sólo lo menciona en este escrito. También podemos entreverlo en un texto escrito en el año de 1853 que se llama *Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach*, en el que pone en debate el origen del *milagro*. Marx delibera a favor de Feuerbach aclamando su juicio, pues en él se encuentra esta misma visión según la cual, la libertad desencadena al propio hombre con independencia de algo superior, un fin ulterior, su libertad por el contrario es el triunfo de la conciencia sobre el azar. Esta visión que a nuestro juicio, se comprende mejor si consideramos la obra política de N. Maquiavelo.<sup>44</sup>

La libertad en el individuo comienza, por eso mismo, en su aspecto objetivo, real, como una potencia que tiende a actuar de un modo determinado: “Órganos que arrancan al hombre a su individualidad y lo convierten en espejo y eco del universo, tienen mayor derecho a mantenerse activos, a potenciar...”. La disposición mantiene una tendencia a la *completud del sistema de las libertades* del individuo visto como agente-paciente de un orden superior: El Estado como reino de la libertad. Si el individuo en un

---

social y lo genérico, en lo que el individuo realiza su naturaleza. Dice Schaff: “¿Qué es el hombre? ¿Dónde buscar, pues, respuesta a esta cuestión? Marx ve esa esfera en el *trabajo* humano, en la *praxis* humana, entendida como proceso de transformación de la realidad objetiva a través de los hombres y, por consiguiente, de la transformación de sí mismo. Autoproducción, tal es la respuesta de Marx a la cuestión arriba planteada, una respuesta sin la cual sería imposible comprender los rasgos principales de su concepción del individuo humano.” Schaff Adam, *Marxismo e individuo humano* (México: Grijalbo, 1967). P. 91.

<sup>44</sup> Los *Cuadernos de Kreuznach* (1843), nos dan a conocer el hecho de que Marx leyó *Von Staate oder Betrachtungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius* de Maquiavelo. En esta obra se encuentran expuestas las nociones sobre la relación entre Fortuna y Libertad (L. III, cap. VII; L. II, cap. XIII; L. III, cap. IX; L. III, Cap. XXXII), mismas que habrá de exponer más claramente en *El Príncipe* (Cap. XV, XXV).

primer momento adquiere su relación con su *medio* a través de los *sentidos prácticos*, en un segundo momento, adquiere dicha relación por medio de la *teoría*. El individuo se hace real sólo y mediante su formación (*Bildung*), en la individualización como apropiación de los fines del Estado, que son sus limitaciones a superar:

La verdadera educación “pública” del Estado consiste más bien en la existencia racional y pública del Estado mismo; ésta educa a sus miembros al hacer de ellos miembros del Estado, al convertir los fines individuales en fines generales, los toscos impulsos en inclinaciones morales, la independencia natural en libertad espiritual, al hacer que el individuo se goce en la vida del todo y el todo en las intenciones del individuo.<sup>45</sup>

La filosofía práctica de Marx en su origen, es claramente hegeliana, pues parte del hecho de que la libertad es el despliegue de la Idea, en este caso, de la idea de Estado. El individuo necesita una intensión, un sentido. Este sentido es el de estar destinado a identificarse con su realidad (Estado), por ello, debe de buscar en lo imperfecto, su límite a superar, y a la vez, su identidad y punto de llegada. La sabiduría, el acto luminoso que nace, es una acción práctica y libre: la ley.

La ley es producto de la actividad libre del cuerpo –individual y político-, de su organicidad. Pero esta libertad manifiesta, es producto de la lucha de posturas éticas. Las limitaciones temporales son *contradicciones* que impiden recobrar la unidad inmediata del mundo filosófico, y la <<Ley sobre Censura>>, lo demuestra Marx, es un ejemplo. Esto se ilustra en el número 139 de la *Reinische Zeitung*, en la que descalifica los juicios del Censor, aduciendo que su propia concepción sobre la libertad es la limitación de su comprensión de dicha ley.<sup>46</sup> La ley, por ello, se ve considerada, un triunfo a nivel teórico y *moral*. La Dieta por ello, es expresión de la falta de libertad.

---

<sup>45</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 193)*. P. 228.

<sup>46</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 139)*. P. 209.

Dice Marx: “Claramente se ve que, en *este* punto, la libertad de prensa coincidía con la libertad misma de la Dieta. Es como si la Dieta estableciera aquí en su propia persona, la prueba de que al falta de libertad de prensa hace ilusorias las demás libertades.”<sup>47</sup>

De lo que se trata es de hacer o legislar sobre las prácticas que pueden hacer libre al hombre: *La acción de la libre razón es lo que llamamos filosofía.*<sup>48</sup> Por lo que el Estado, sólo puede ser el resultado de las diversas posiciones respecto a dicha libertad.

El Estado para Marx en estos escritos es lo real como resultado, es el todo de estas vicisitudes por las que debe pasar la libertad para realizarse. Dice: “el punto de vista más ideal y más fundamentado de la novísima filosofía se constituye partiendo de la idea del todo. Considerada el Estado como el gran organismo en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el individuo ciudadano del Estado obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón humana. *Sapienti sat.*”<sup>49</sup>

El problema para retornar a la unidad del todo, era para Marx en este momento, el de encontrar el criterio legítimo por el medio del cual el sistema jurídico pudiera regirse. Como vemos, aquí Marx sigue el idealismo hegeliano, según el cual, la Constitución política contiene la razón de Estado, su legitimidad.

Marx, en la *Carta al padre* (1836 o 1837)<sup>50</sup>, menciona que había estudiado las obras de Savigny. En ellas, había encontrado el error compartido con él, según el cual, pretendían encontrar las determinaciones generales que posibilitan la *coherencia formal* al interior del sistema del derecho. Marx se distanció de la Escuela Histórica del Derecho que tenía en Savigny a su máximo representante, porque consideraba –al igual que Hegel-, que la unidad entre el todo y la parte, se formaba en el *concepto*. Y dice: “En mi estudio, todo adoptaba la forma acientífica del dogmatismo matemático, en que

---

<sup>47</sup> Marx C., *Los debates* (*Rheinische Zeitung*, Núm. 139). P. 218.

<sup>48</sup> Marx C., *Los debates* (*Rheinische Zeitung*, Núm. 195). P. 233.

<sup>49</sup> Marx C., *Los debates* (*Rheinische Zeitung*, Núm. 195). P. 236.

<sup>50</sup> Según Eleanor Marx-Aveling, la hija menor de Marx, esta carta sería de ese periodo. En: *Obras fundamentales*. P. 707.

el espíritu ronda en torno a la cosa, razonando aquí y allá, sin que la cosa se encargue de desplegarse ella misma como algo rico y vivo, sino presentándose de antemano como un obstáculo para comprender la verdad.”<sup>51</sup>

Marx tomará una distancia más marcada de la Escuela Histórica en un texto escrito en 1842 titulado <<El manifiesto filosófico de la Escuela Historia del Derecho>>. En él criticará la metodología con que opera dicha escuela representada por Hugo, y toma la argumentación que Hegel desarrolló en su *Filosofía del Derecho*. En primer lugar, Marx censurará a Hugo –no al holandés Grocio (1583-1645) quien fundó el iusnaturalismo racional de la jurisprudencia occidental, sino el alemán Gustav (1764-1844)-, pues toma el efecto por la causa: la facultad racional debe regir y no ser regida. Dice Marx en el <<Manifiesto filosófico de la escuela histórica del derecho>>:

Si lo *positivo* tiene que regir *porque es positivo*, debo *probar* que lo *positivo* no rige *porque es racional*, y ¿cómo podría hacerlo con mayor evidencia que demostrando que lo irracional es positivo y que lo positivo no es racional? Si la *razón* fuese la *pauta de lo positivo*, no sería lo *positivo* la *pauta de la razón*. “Es una insensatez, pero con método” Por tanto, Hugo *profana* cuanto es sagrado para el hombre jurídico, moral y político, pero sólo destroza a estos dioses para poder rendirles el *culto histórico debido a las reliquias*, los profana a los *ojos de la razón* para luego rendirles culto a los *ojos de la historia* y, al mismo tiempo, para rendir culto a los *ojos históricos*.<sup>52</sup>

La consideración histórica del derecho sin una lógica interna, habría de ser una construcción arbitraria, y ésta no podía formar la idea de lo positivo mediante analogías, pues en la positividad, la libertad no se puede constituir en sistema, es decir, en su racionalidad interna. Savigny como sabemos, defendió una postura en la que se apremia

---

<sup>51</sup> Marx C., <<Carta al padre>>, Cft.: *Obras fundamentales*. P. 7.

<sup>52</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 221)*. P. 238.



el derecho consuetudinario, por lo que las reliquias a las que se refiere Marx, son para Savigny, lo positivo de las costumbres. La metodología, sin embargo, así considerada como unilateral, impedía a Hugo explicar la disolución del Estado francés en la Revolución.<sup>53</sup>

Marx termina por desacreditar a la Escuela Histórica porque lo que se deduce de la aplicación indiscriminada de la visión unilateral y positiva de la *animalidad* del hombre en sus actos acostumbrados, es el *derecho del poder arbitrario*.<sup>54</sup>

Lo que Marx criticará en este año de 1842 es el poder soberano del monarca y la arbitrariedad con la que se forma la ley en las sesiones del *Landtag*. De ahí que diga Ruben Maximilien sobre este hecho: “la nueva ley la hace del temperamento del censor el criterio de la verdad; erige la censura en crítica estética que separa el contenido de su forma, como si los dos no hicieran un todo armonioso. Marx revela así la verdadera intención del legislador prusiano, proclamar como verdadero lo que le place al gobierno.”<sup>55</sup> También Heinrich Gemkow en su análisis biográfico de la vida de Marx, menciona el hecho de que para Marx, el análisis sobre los debates en el *Landtag*, lo habían situado en la contienda legislativa por promover ciertas orientaciones que atendían al interés de particulares.<sup>56</sup> Lukács también señaló el hecho de que la crítica de Marx estaba orientada al derecho consuetudinario, pues éste era la extensión del dominio del feudal sobre el pueblo.<sup>57</sup>

Marx a lo largo de su tercer artículo titulado <<Debates sobre la ley castigando los robos de leña>>, explicará cómo esta labor legislativa, sólo era el triunfo del derecho

---

<sup>53</sup> Marx C., *Los debates* (*Rheinische Zeitung*, Núm. 221). P. 239.

<sup>54</sup> Marx C., *Los debates* (*Rheinische Zeitung*, Núm. 221). P. 243.

<sup>55</sup> Rubel Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Trad. Saul Karsz (Argentina: Paidós, 1970).

<sup>56</sup> Geimcow Heinrich, <<Biografía completa de Carlos Marx>>. *Obras escogidas Marx-Engels/Tomo I*, P. 36.

<sup>57</sup> Lukacs. <<En torno...>>. Pp. 204-205.

privado sobre el público, y cómo el legislador debe de tener una visión ética sobre el proceso legislativo.

Reclamamos para la masa pobre, política y socialmente desamparada, lo que los sabios y eruditos servidores de la llamada historia han inventado como la verdadera piedra filosofal, que convierte en oro jurídico puro toda inicua arrogancia. Reivindicamos para la pobreza el *derecho consuetudinario*, un derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Y vamos aún más allá y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, *sólo* puede ser el derecho de esa masa pobre, desposeída y elemental.<sup>58</sup>

Sólo se es *igual* en el derecho humano, por una “refracción cromática” que produce la escisión de la libertad de la humanidad a lo largo de su historia considerada como independiente de su propia libertad o de la propia escisión que ella misma se da. La única igualdad es respecto de la especie con la especie y no de la especie con el género. De ahí que cuando *los privilegiados apelan de la ley a su derecho consuetudinario*, éstos sólo estén aludiendo a la unidad formal a la que Marx llama máscara animal (*Tiermaske*).<sup>59</sup> El género animal es de por sí hostil entre sí. *El derecho humano es la existencia de la libertad*. El origen no debe de ser por ello, las formas abstraídas de su contenido –en este caso el de *persona*, que da el sentido de igualdad jurídica-, sino poner en relieve la acción de autarquía en vista de su sistematicidad.

---

<sup>58</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 298)*. P. 253.

<sup>59</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 298)*. P. 254. Marx aquí está jugando con la noción de *persona*, pues como sabemos, la palabra proviene del latín, que alude a la máscara que se usaba en el teatro griego clásico; y, en una acepción cristiana la persona es lo fundante del poder divino. No por nada se dice que es imagen y semejanza de Dios, Cristo. El Derecho romano tomó esta acepción. *Personare* que pasa tanto al francés como al español, aluden a la caracterización de este poder. Por lo que Marx, en el fondo está criticando no sólo a una concepción del poder arbitrario y escindido de la voluntad individual, con la que los romanistas habían cifrado su visión cristiana del origen del poder; sino que esta escisión la basan en lo que Marx aquí llama adoración a la bestia. Marx como se ve no sólo hace una crítica al sistema que ha regido tal concepción sobre la procedencia del proceso de limitación del poder, sino que también alude al carácter abstracto que éste tiene de su fundamento, que es el trabajador.

*En el sistema de la libertad a cada forma la rige su contenido*, pero dado que las formas han sido fundadas en esta *tradición* del derecho consuetudinario de los “privilegiados”, se debe de concebir para la unidad del todo, el derecho de aquellos que han sido relegados de su propia autarquía, que son las costumbres de los desposeídos. Dice: “El derecho ya no depende del azar de que la costumbre sea racional, sino que la costumbre se torna racional porque el derecho es legal, porque la costumbre se ha convertido en la vida consuetudinaria del Estado.”<sup>60</sup> En sentido estricto, el derecho no puede basarse en las clases privilegiadas, es un contrasentido. Y dice que éstas no van en contra del derecho positivo, sino de la forma legal, y es así porque aún no reviste tal legalidad u orden social. Ahora sabemos que en la época de Marx regía para la Dieta, el derecho según el *Code Napoleon*, el *Corpus Iuris Fridericianum* de 1750, el *Allgemeines* y el *Code civil* de 1804, y es justo a lo que se refiere Marx. La arbitrariedad con la que laboraban los legisladores, intentando crear la coherencia interna de dicha totalidad, eran arrogancias arbitrarias a favor de la propiedad privada sobre la propiedad pública. V.g., el hecho de haber convertido la propiedad monástica en propiedad privada, se dejaba en desamparo a los que dependían de la beneficencia, por lo que dice Marx: *convertían la necesidad en azar*. La unilateralidad que operaba en este ámbito entre el derecho público y el derecho privado, consistía para los legisladores en darle prioridad de éste sobre aquél derecho. Pero Marx, se opuso a esta visión, justamente porque comprendió que el concepto surge de la costumbre en la que se desarrolla la libertad:

En estas costumbres de la clase pobre palpita, por tanto, un sentido jurídico instintivo, su raíz es positiva y legítima y la forma del derecho consuetudinario es aquí tanto más conforme a la naturaleza cuanto que la existencia de la misma clase pobre viene siendo

---

<sup>60</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 298)*. P. 255

hasta ahora una mera costumbre de la sociedad civil, que aún no ha encontrado adecuado lugar dentro del círculo de la organización consciente del Estado.<sup>61</sup>

El derecho para Marx, es como se ve desde aquí, un producto histórico. Esto se puede extraer no sólo de lo anterior, sino de que Marx dijera:

La Dieta hubo de debatirse en un completo *quid pro quo*. Los propietarios de bosques convertidos en legisladores confunde en por un momento las dos personas, la del legislador y la del propietario. De una parte, se hacen pagar, como propietarios, la leña sustraída y, de otra parte, se cobren, como legisladores, la *intención criminosa* del ladrón, dando por casualidad la coincidencia de que el propietario de bosques de hace pagar dos veces. No estamos, pues, ante un simple *droit des seigneurs*. Hemos saltado hacia atrás, por sobre la época del derecho público, hasta la del derecho patrimonial potenciado. Los propietarios patrimoniales se valen del progreso de los tiempos, que es la refutación de sus exigencias, para usurpar a un tiempo mismo la pena privada que corresponde a la concepción del mundo de los bárbaros y la pena pública propia de la concepción del mundo de los tiempos modernos.<sup>62</sup>

La sabiduría del legislador -o como le llama Marx, del legislador ético-, consiste no sólo en prever, sino en atender esta necesidad histórica. Esto se traduce como el reconocimiento de la potencia y su realización como voluntad, pero y en todo momento, atendiendo a sus cambios y procesos objetivos. Si las potencias están contenidas a priori, es imposible de reconocer, sino hasta que aparece la necesidad. *La necesidad es la partera de la historia*. Este palpar de la necesidad, aparece en la lucha por su

---

<sup>61</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 298)*. P. 257.

<sup>62</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 305)*. Pp. 274-275.

reconocimiento, y sólo despojando su negatividad, puede asumirse en la esfera positiva del derecho.<sup>63</sup>

El derecho, en tanto positivo, rige de esta manera, la realidad de las potencias y sus relaciones del organismo estatal. La organización depende de su interrelación. Marx hace una *analogía* para comprender esto, mostrando al derecho como sistema nervioso del organismo estatal. Dice: “¿Acaso cada uno de sus ciudadanos no se halla unido con él por miles de nervios vitales, y acaso puede considerarse autorizado a cortar todos estos nervios por el solo hecho de que aquel ciudadano haya cortado un nervio por sí y ante sí?”<sup>64</sup> El legislador debe poder comprender el desarrollo de la libertad, atendiendo al tiempo en el que se desarrolla. Esto lo podemos ver en la crítica que hace Marx sobre el empleo vitalicio y la estipulación de la ley en torno a cómo debe de limitarse la sustracción de leña. El legislador, que al mismo tiempo es filósofo, nos dice Marx, debe “elevarse a la altura teórica de una visión general y objetiva y que ya ante el solo pensamiento de que pueda llevar a tentarse contra sus intereses se ponen a temblar y echan mano del palo para defenderlos, difícilmente pueden convertirse en filósofos, cuando el peligro de trueca en realidad”.<sup>65</sup>

Así considerado, el individuo puede autodeterminar la vida moral del organismo estatal del que emerge, su cuerpo jurídico le proporciona un nivel superior de libertad. Como se ve, Marx aquí estaba influenciado por los liberales franceses. Como dice Michael Löwy, Marx había entrado en contacto con las <<sociedades secretas>> parisienses, en las que predominaban dos teorías el *neobabouvismo* y el comunismo “materialista”.<sup>66</sup> El neobabouvismo, de tendencia jacobina, tiene como premisa filosófica la tesis de los materialistas mecanicistas del s. XVIII, el individuo es producto

---

<sup>63</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 298)*. P. 258.

<sup>64</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 298)*. P. 259

<sup>65</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 298)*. P. 265.

<sup>66</sup> Löwy M., *La teoría de la revolución en el joven Marx*. P. 109.

de la circunstancia que los forma, por lo que, la comunidad política sólo puede ser conducida por un conjunto de ciudadanos prudentes, de un *Legislador*, una élite de ciudadanos prudentes y valerosos.<sup>67</sup> Por el otro lado, las ideas de Dezamy indicaban que la unidad se llevaría a cabo en el terreno común, en la educación y un principio rígido.<sup>68</sup> Hasta este momento, Marx sólo habla del *comunismo* como un movimiento *reaccionario*, y que debe de examinarse en sus ideas fundamentales:

Tenemos el firme convencimiento de que no es en el *intento práctico*, sino en el *desarrollo teórico* de las ideas comunistas donde está el verdadero *peligro*, pues a los intentos prácticos, aunque sean *intentos en masa*, cuando se reputen peligrosos, se puede contestar con los *cañones*, pero las *ideas* que se adueñan de nuestra mente, que conquistan nuestra convicción y en las que el intelecto forja nuestra conciencia son cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar nuestro corazón; son demonios de los que el hombre sólo puede triunfar entregándose a ellos.<sup>69</sup>

En <<The Question of Centralitation in itself and whit regard to the Supplement>>, Marx habla sobre el hecho de que la historia del mundo se desarrolla en base a la *crítica*. Dice que ésta escudriña aquellas preguntas, y no las respuestas que se dan a determinados problemas, y que las preguntas que no responden a las problemáticas, son sustituidas por otras nuevas. Los *reaccionarios* son los indicadores de dicha condición espiritual, son los que formulan las preguntas.<sup>70</sup> En este artículo se pone en juego el hecho de que para Marx el problema sobre la unidad política no compete al de la imaginación y la ficción, compete a su realidad histórica.

---

<sup>67</sup> Löwy M., *La teoría de la revolución en el joven Marx*. P. 110.

<sup>68</sup> Löwy M., *La teoría de la revolución en el joven Marx*. P. 113.

<sup>69</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 289)*. P. 247.

<sup>70</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 137)*, en: Marx C., <<The Question of Centralitation in Itself to no. 137 of the Rheinische Zeitung, Tuesday, May 17, 1842>>, Articles by Marx & Engels in Rehinische Zeitung, April 1842-March 1843 [Citado 19/04/2013], [www.marxists.org](http://www.marxists.org), en: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm>

La unidad del Estado, para Marx, no sólo se constituye conforme a la evolución del derecho sino que dicha historia se vincula con el modo en que se relaciona con la naturaleza. Así, en su crítica que le hace a la *Augsburg Allgemeine Zeitung* en <<On the Commissions of the Estates in Prussia>>, Marx pone en tela de juicio la unidad del Estado en base al derecho sobre la tierra. Marx expresa la contradicción entre la forma y el contenido, y cómo estas afectan a la unidad no sólo administrativa de cada provincia, sino al Estado Prusiano en general. El Estado, como hemos dicho, es la unidad orgánica, por lo que sus partes, que son las provincias, deben de sujetarse a la ley, que es la relación entre la forma y el contenido. Pero esta ley, como hemos visto, procede históricamente, por lo que la vida del Estado Prusiano, para Marx, debe de considerar el desarrollo del actor político como el realizador del acto unificador.<sup>71</sup> Lo que interesa entonces, es la propiedad con la que se desarrolla la libertad. *Para que exista libertad, se necesita de la propiedad.* Marx estuvo en contra de la competencia particular de cada Provincia, y de la nulidad del impacto con que resolvían los diputados en la Asamblea, pues la comisión central para solventar el problema de la competencia y de la ley en general sobre la propiedad de la tierra, era nula. Marx se encarga de criticar la publicación de la *Augsburg Allgemeine Zeitung*, pues su fin era el de ratificar no la unidad del Estado, sino la unidad provincial.<sup>72</sup> La cosa misma, el contenido, debe aparecer como la expresión del espíritu, por lo que la unidad a través de la ley, debe presuponer que la tierra expresa su comprensión, su necesidad orgánica: “A field cannot speak, only the owner of the field can. Hence the field must appear in an intelligent

---

<sup>71</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 345)*, en: <<The Supplement to Nos. 335 and 336 of *The Augsburg Allgemeine Zeitung* on the Commissions of the Estates in Prussia>>, Articles by Marx & Engels in *Rheinische Zeitung*, April 1842-March 1843 [Citado 19/04/2013], [www.marxists.org](http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm), en: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm>

<sup>72</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 365)*, en: <<The Supplement to Nos. 335 and 336 of *The Augsburg Allgemeine Zeitung* on the Commissions of the Estates in Prussia>>, Articles by Marx & Engels in *Rheinische Zeitung*, April 1842-March 1843 [Citado 19/04/2013], [www.marxists.org](http://www.marxists.org), en: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm>

form in order to make its voice heard.”<sup>73</sup> El individuo que desarrolla su libertad en su propiedad, sin embargo, es determinado por la cosa en la que se autodetermina. Por lo que la inteligencia particular del individuo no debe de ser la premisa *ad nominem*. Por ello, Marx aquí divide y opone para la *Inteligencia utilitaria*, la *inteligencia libre*. La primera se ocupa de los asuntos particulares de la cosa útil, en cambio, la segunda se ocupa de sí misma. En otros países (Marx pone como ejemplo el caso de Francia e Inglaterra) se ve claramente el desarrollo de la libertad *per se*, mientras que en Prusia, el derecho tiende a defender al propietario para realizar sus fines privados y a legitimar las fronteras provinciales. Por eso Marx, se opone a dicho artículo, pues él consideró que en vez de llevar a cabo la defensa de los derechos particulares de cada provincia (interés), debiese considerarse la imperiosa necesidad de un Estado central (razón).

El legislador no puede por tanto imponer el orden social por medio de la ley, sino que debe de razonar dicho proceso de racionalidad como *legalidad*.

Ahora bien, el comunismo del que Marx comienza a formar parte emerge de las propias condiciones contradictorias establecidas en la Constitución que legitiman el proceso de pauperización de las condiciones por las que se puede autodeterminar el obrero en los países europeos. Este estado de pobreza, es resultado de las condiciones en las que se establecen las relaciones sociales y en las que los comunistas son el momento último de la contradicción histórica. Marx por tanto, verá que este proceso de consolidación de la libertad social por medio de la legislación, y en la que el individuo se autodetermina como sujeto social, es un proceso lento, contradictorio, y baladí si no se tiene un sustento real, práctico y social. Y es justo con esa problemática con la que en el año de 1843, Marx empezará a distanciarse de esta visión y a intentar consolidar

---

<sup>73</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung*, Núm. 365), en: <<The Supplement to Nos. 335 and 336 of *The Augsburg Allgemeine Zeitung* on the Commissions of the Estates in Prussia>>, Articles by Marx & Engels in *Rheinische Zeitung*, April 1842-March 1843 [Citado 19/04/2013], [www.marxists.org](http://www.marxists.org), en: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm>



todos los problemas que el comunismo internacional tenía para generar su propio mundo.<sup>74</sup>

El individuo accede a la autodeterminación al ser un filósofo-legislador, sin embargo, éste en su lucha por establecer las leyes en las que se plasma la libertad del conjunto de individuos, lucha contra el *interés*.<sup>75</sup> La Dieta, dice Marx, fue creada para asumir el papel de defensor de los derechos de la clase privilegiada<sup>76</sup>, por lo que la tarea del legislador, va en contra de la historia misma del derecho.

El individualismo legislativo, como verá Marx, será un proceso que debe de ir acompañado de la libertad de las comunidades, por lo que en *La cuestión judía* se considerará el tema de la *emancipación*. Por eso Marx se dedicó al escrutinio sobre el papel del Estado en el proceso objetivo en el que se realiza la libertad. Como vimos, este es el modo de manifestación del proceso de libertad, es decir, de comportarse la esencia humana y su restablecimiento en la moralidad. A continuación veremos el proceso por el modo objetivo.

### **2.3 La emancipación del *cuerpo social* en *Sobre la cuestión judía***

En este apartado veremos cómo para Marx la individualización es producto de la dirección y desarrollo del Estado guiado por el interés de los agentes morales, y cómo la

---

<sup>74</sup> Löwy Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*. P. 133.

<sup>75</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 305)*: “El interés no tiene memoria, porque sólo piensa en sí mismo. Lo único que le importa es lo suyo, esto no lo olvida. Pero las contradicciones en que pueda incurrir le tienen sin cuidado, pues nunca incurre en contradicción consigo mismo. Es un constante improvisador, porque, a falta de sistema, posee *recursos* o *expedientes*.[...] El interés se las arregla siempre para desacreditar el derecho llamando la atención hacia las consecuencias a que conduciría en el mundo exterior; se las arregla para justificar el desafuero con la invocación de los buenos motivos, remitiéndose así a la interioridad del mundo de los pensamientos [...] El interés no piensa, calcula. Los motivos son sus números. El motivo es la razón que permite abolir los fundamentos jurídicos, y ¿quién puede dudar que el interés privado encontrará todas las razones que quiera para ello? La bondad de un motivo consiste en la sinuosidad con que, en cada caso, pueda escamotear los hechos objetivos y mecerse y hacer que otros se mezan en la ilusión de que lo importante no es la bondad de la cosas misma, sino los buenos pensamientos que justifiquen las cosas malas.” Pp. 270-271

<sup>76</sup> Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 305)*. P. 280.

emancipación del individuo está condicionada por la emancipación social respecto del Estado y el código político-jurídico. De aquí se deducirá la solución al tercer problema, a saber, aquel concerniente a los quiebres del mundo y la lucha por el Estado o sobre la determinación del agente soberano.

En el apartado anterior hemos visto cómo el individuo es la *condicio sine qua non* es posible crear nuevos modos de manifestar su libertad; pero dado que el individuo es un resultado del proceso histórico suscitado por la Revolución Francesa y la instauración del Estado moderno que garantiza su libertad por medio de la esfera del derecho, es por eso que antes de abrir una senda para restablecer la *unidad social*, la filosofía debe de preguntarse “cuáles son las condiciones que se hallan implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula.”<sup>77</sup> Y es la categoría de *emancipación* la que denota esa forma de comprensión y autodeterminación de las condiciones que condicionan la acción del individuo. Marx mismo Dice: *Toda emancipación es la reducción del mundo humano, del mundo de las relaciones, al hombre mismo.*<sup>78</sup>

La emancipación es un modo en que se manifiesta la libertad, pero es una manifestación que tiende a restablecer las condiciones por las que el hombre puede autodeterminarse –al restablecer las condiciones que posibilitan la exposición de la potencia-, y no a *crear* nuevos modos de manifestación de ese tipo de libertad. En este escrito de 1843, Marx analizará las condiciones por las que el hombre considerado como un ser genérico, que intencionalmente está tendido sobre sí mismo, puede abrirse camino. Sin embargo, no se debe de considerar este movimiento como una tautología (A=A), pues hemos visto que Marx habla de un mundo, de un mundo ético en el que se encuentra la realidad del hombre.

---

<sup>77</sup> Marx C., *Sobre la cuestión judía* (Rheinische Zeitung, Núm. 298), en: *Obras fundamentales*. P. 466. Aquí Marx critica a B. Bauer, pues la emancipación es parcial, su sujeto es el judío y su objeto, el Estado cristiano.

<sup>78</sup> Marx C., *Sobre la cuestión judía* (Rheinische Zeitung, Núm. 298). P. 484.

El orden político constituye el grado de desarrollo del sistema de la libertad real, práctica, objetiva, a que una comunidad ha llegado en el tiempo, por lo que para comprender las limitaciones y las condiciones de la emancipación es necesario analizar el estado de cosas existente bajo la dirección del Estado moderno. Al analizar esto, Marx encontró que el “problema general de la época” es la *emancipación política*, pues a partir de los procesos de creaciones de nuevas maneras de liberarse, el hombre crea a su vez, las contradicciones en las relaciones políticas –que es justo lo que encontró al analizar el fundamento del sujeto: el individuo. La emancipación política, sin embargo, sólo sería un paso para la “emancipación humana”, pues el hombre en tanto político, es un ser en contradicción consigo mismo, no es considerado como un todo autodeterminante.

La alusión que hace Marx de la Revolución Francesa y norteamericana le sirve para exponer un momento paradigmático en el que se realiza la emancipación. Él nos dice: “Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, si es la forma más alta de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual. Y claro está que aquí queremos referirnos a la emancipación real, a la emancipación práctica del hombre”<sup>79</sup>

La gradación de la emancipación tiene como meta y fin la emancipación del hombre, considerado como totalidad, pero se topa con dos problemas centrales, la realidad temporal del desarrollo político y la teoría general sobre dicho desarrollo. Marx lo dirá así: “El fundamento sobre que descansa este Estado no es el cristianismo, sino el fundamento humano sobre el que éste se basa. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de los miembros de ese Estado, porque es la forma del grado humano de desarrollo operado en él.”<sup>80</sup> El desarrollo político en su realidad temporal, se

---

<sup>79</sup> Marx C., *Sobre la cuestión judía* (Rheinische Zeitung, Núm. 298). P. 471.

<sup>80</sup> Marx C., *Sobre la cuestión judía* (Rheinische Zeitung, Núm. 298). P. 475.

manifiesta como desarticulaciones del sujeto: El Estado moderno es un organismo contradictorio. Por ello mismo, la emancipación es la vía por la que es posible restablecer la unidad orgánica.

Este momento histórico tomado por Marx le ayuda a comprender cómo el sujeto, el individuo, es en su realidad inmediata, un *paciente* de la actividad política.<sup>81</sup>

La libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad son en realidad una totalidad ética que se realiza como el conjunto de acciones contrapuestas unas contra otras, y en las que estos actores políticos, suprimen la libertad de aquellos que intentan constituirse como sujetos políticos -que luchan por su autodeterminación política. *El derecho será por ello un resultado histórico como la teoría general sobre la libertad del hombre contra el hombre.*<sup>82</sup>

La emancipación política es una emancipación parcial en la que un sujeto político debe erigirse en elemento orgánico del Estado, con la finalidad de ser considerado su derecho de existencia. Pero esta existencia, es un resultado abstracto, es decir, es el fin de la separación del sujeto respecto de aquel origen material que le ha dado vida: la *sociedad*. Es fundamental, por tanto, reconocer y organizar las “forces propres” como fuerzas sociales y cuando no se hace uso de la fuerza social como fuerza política la emancipación humana no logra su meta.<sup>83</sup> Esta emancipación total, en es el restablecimiento real de las condiciones por las que el hombre puede crearse, por ello mismo, es el punto de arranque: “Toda emancipación es la reducción del mundo humano, del mundo de las relaciones, al hombre mismo.”

El Estado moderno, se crea por ello, para establecer las diferencias entre los diferentes actores políticos. Pero ¿de dónde emergen los nuevos actores políticos?

---

<sup>81</sup> Marx C., *Sobre la cuestión judía* (Rheinische Zeitung, Núm. 298). P. 482.

<sup>82</sup> Marx C., *Sobre la cuestión judía* (Rheinische Zeitung, Núm. 298), P. 483.

<sup>83</sup> Marx C., *Sobre la cuestión judía* (Rheinische Zeitung, Núm. 298). P. 483-484.

En <<Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”>>, en cuyo artículo crítica a B. Bauer porque éste no comprende el origen del proceso histórico por el que se ha formado el proletario internacional, Marx habrá de expresar que la determinación del proceso se origina en el grado de libertad de unos sobre el de otros. Y esta confrontación política, se cristaliza por medio del Estado moderno, ya que es éste el *organizador social*.<sup>84</sup> El Estado al garantizar la libertad individual lo hace mediante la noción de individuo o lo que compete a la *vida privada* a la existencia de *leyes naturales* –para las que no hay sometimiento impuesto por la organización del Estado-, y de la finalidad de la *administración*. El Estado moderno descansa por tanto, dice Marx, en la contradicción entre la vida privada y la vida pública, entre los intereses particulares y los generales. Esto es así porque mientras que debe garantizar la libertad individual, es decir, de la apropiación y desarrollo de recursos materiales para lograr la libre expresión de las potencias individuales en el cuerpo estatal, la administración debe de buscar la conciliación de dichos intereses.

La libertad, es por tanto, la exigencia de la voluntad, su apetencia, y el entendimiento, por ser entendimiento individual, no logra ver los problemas sociales, sino sólo cómo desarrollar la libertad *dentro* de las limitaciones que se le imponen, dentro del sistema estatal. De ahí que si el Estado es más poderoso, es en vista de desarrollar la libertad del individuo: *el principio de la política es la voluntad*. Pero no una voluntad en tanto pensamiento, sino en cuanto acción práctica.

Como nos dice Löwy, Marx estaba influenciado por las lecturas de Weitling y la teoría sobre el origen del desequilibrio del desarrollo de la libertad. Marx menciona el libro *Garantías de armonía y libertad*, de la que suponemos extrajo la premisa antes descrita. Empero existe una diferencia en lo tocante al modo en que se llega al

---

<sup>84</sup> Marx C., <<Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”>> (*Vowärts!*, núm. 63), en: *Obras fundamentales*. P. 513.

equilibrio, pues mientras para Weitling el conocimiento proviene de un proceso teórico –condición necesaria para la consecución del fin antedicho–, para Marx, será un producto práctico. Por eso mismo, para Weitling, como le hará saber a Hesse en una carta de 1846, Marx se oponía a la *propaganda*. En este texto, Marx no estará enfocado a las condiciones por las cuales se forma el conocimiento, sino a las condiciones que hacen posible la libertad del sujeto político. De ahí que Marx aduzca el hecho de que el proletariado alemán contiene la capacidad para dar unidad al Estado. Capacidad que la burguesía no tenía: “Solamente en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el *proletariado* puede encontrar el elemento activo de su liberación.”<sup>85</sup> Weitling, por el contrario, como dice Löwy, mantenía una visión en la que era necesaria una revolución, en vista de un “paraíso”.<sup>86</sup>

Para Marx, el orden, es resultado de la acción conjunta, de la unidad de la voluntad. La política es justo una determinada forma de unidad y diferencia en el seno de la comunidad, y las manifestaciones de dicha separación, en su momento en el que muestra su mayor fuerza, son de carácter violento y revolucionario. Pero esta manifestación es la manifestación de dicha forma que sostiene su la libertad. Muestra de ello fue la Revolución Francesa.<sup>87</sup>

La comunidad, dice Marx, debe de entenderse como *comunidad política, una comunidad en conflicto*. La política, como hemos venido viendo, es un desarrollo de la voluntad en tanto libre. Pero esta libertad, como se ve desde aquí, mantiene en el Estado moderno, una gradación. Dependiendo del grado de desarrollo de libertad de que se hable, estaremos hablando también, del grado de apropiación de los medios para satisfacerla, de las normas legislativas que la rigen, de la administración que la regula,

---

<sup>85</sup> Marx C., <<Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”>> (*Vowärts!*, num. 64.) P. 517.

<sup>86</sup> Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, P. 116.

<sup>87</sup> Marx C., <<Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”>> (*Vowärts!*, num. 64.) P. 519.

etc. El proletariado, históricamente se inserta dentro del desarrollo de esta manera determinada de realización de la libertad. Por lo que, su libertad será nula, y su trabajo, es el que ayuda a sostener su impedimento mismo como sujeto político. La unidad, a lo que debe tender su emancipación es a la relación entre el conjunto de los individuos en tanto partes de la sociedad:

Así, pues, por *parcial* que sea una insurrección *industrial*, encerrará siempre un alma *universal*, y por universal que sea una insurrección *política* albergará siempre, bajo la más colosal de las formas, un espíritu *estrecho*.<sup>88</sup>

Para Marx, el tema de la emancipación estará acompañado del de revolución. Dado que Marx define a la revolución y su tendencia como:

Toda revolución disuelve la *vieja sociedad*, y así considerada, es una revolución social. Toda revolución derroca el *viejo poder*, y en este sentido una revolución política [...] La *revolución* en general –el derrocamiento del poder existente y la *disolución* de las viejas relaciones- es un *acto político*. Y sin *revolución* no puede realizarse el socialismo.<sup>89</sup>

Se ve por tanto, que el proletariado sólo puede emerger dentro del Estado, dentro del mundo ético como un sujeto revolucionario, tendente a destruir las viejas relaciones de desequilibrio, pues, al actuar organizadamente expone su fin, su alma: la sociedad. Este sentido amplio de la sociedad, irá aclarándose conforme avanza el escrutinio de la unidad mundial.

---

<sup>88</sup> Marx C., <<Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”>> (*Vowärts!*, num. 64.) P. 519.

<sup>89</sup> Marx C., <<Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social por un prusiano”>> (*Vowärts!*, num. 64.) P. 519.

El origen de la unidad de la estructura con la que se desarrolla la unidad, necesariamente pasa por el lado objetivo de la acción, y es una acción de carácter revolucionario. Debe de revolucionar, o si se quiere, de replantear la unidad en base a la cual se estatuyen las relaciones sociales, por lo que la unidad sólo puede ser considerada si en principio se mueve a sí misma la sociedad, o el mundo existente en sus cimientos, en su acto libre.



# CAPÍTULO 3. LA SUPERACIÓN DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE MARX EN LOS ESCRITOS DE 1843 Y 1844

Este capítulo tiene como objetivo mostrar cómo Marx resuelve la contradicción de la relación entre el mundo y la filosofía por el lado subjetivo. Hemos visto (Cap. II) cómo al seguir la teoría hegeliana del derecho, Marx en su trabajo de periodista, expuso por el lado objetivo la relación (mundo-filosofía), que se da por medio de la acción libre. Éste tipo de acción tiene una estructura ínsita, que como vimos, opera bajo la competencia de la razón. El sistema del derecho se erige en base a dicha estructura y en base a dicho ámbito de competencia de la facultad racional. De ahí que Marx efectúe la crítica del lado objetivo por medio de la crítica que se constituye en el lado subjetivo de la relación, es decir, del lado en que opera la *lógica* ínsita del acto. Su crítica, sin embargo, no se queda en la simple destrucción del sentido, sino de la transferencia de las propias condiciones que determinan el acto libre al lado objetivo. Invierte entonces, las condiciones y la estructura del acto libre, no sin antes exponerlas.

La crítica de Marx a la filosofía del derecho de Hegel debe de entenderse como una doble crítica. La crítica a la *relación* entre el Estado y el derecho; y la crítica a la *lógica* como modo de concebir dicha relación.<sup>90</sup> El objetivo de dicha crítica, es el modo en que Hegel expuso la relación entre la esfera del derecho y la del Estado, y las condiciones que determinan el acto libre como su principio rector. Como hemos visto

---

<sup>90</sup> Estas son los dos sentidos que tiene la crítica a la *Filosofía del derecho* efectuada por Marx. Esto lo señaló también Takaisha Oishi en *Marx : The Unknown*, cuando dice: “Marx’s critique of Hegel’s philosophy of the state consists of two components:

a) a ‘criticism of the whole German political and legal consciousness as practiced hitherto’, and  
b) a ‘critical analysis of the modern state and of the reality connected with it’.” P. 18. El primer punto ha sido analizado en el capítulo anterior y ahora nos enfocaremos en el segundo.

en el capítulo anterior, el acto libre, se desarrolla en base a la superación de la necesidad individual, del interés, del egoísmo, etc. Pero su racionalidad, que va apoderándose de manera ideal un cuerpo social, elevándose como corporalidad estatal, Marx la volverá a poner en el suelo, invirtiendo este desarrollo de esta manera racional de considerar la libertad. Esto es lo fundamental, que Marx rompe con la filosofía idealista porque esta sólo considera la libertad de manera ideal, abstraída de los procesos práctico-materiales vinculados con la necesidad individual. Esto lo señaló Engels en su artículo “Carlos Marx” publicado en el núm. 34 del “seminario democrático” el 21 de agosto de 1869: “Partiendo de la filosofía del derecho de Hegel, Marx llegaba a la conclusión de que la esfera en que debe buscarse la clave para comprender el proceso histórico del desarrollo de la humanidad no es el Estado, que Hegel considera como la ‘coronación del edificio’, sino más bien la ‘sociedad civil’, colocada por él en segundo plano.”<sup>91</sup>

La crítica de Marx a Hegel, la dividí en dos partes. La primera, es un análisis sobre *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844) y los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, en cuyas obras Marx examina la estructura lógica de la dialéctica hegeliana, eclosionando su sentido, incorporándolo por el lado objetivo (pts. 3.1 y 3.2). En la segunda analizamos la exposición que hizo Marx en *Crítica del derecho del Estado de Hegel* (§§ 261-313) –única parte del desarrollo que se conserva. Ésta consiste en la exposición detallada de Marx sobre cómo el desarrollo del derecho está abstraído de la Idea de Estado (pts. 3.3).

---

<sup>91</sup> Marx C., *Obras fundamentales* (Nota 153). P. 719.

### 3.1. Análisis del movimiento *mediador* de la dialéctica hegeliana según

#### L. Colletti

La religión como nos dice Colletti, para Hegel, es al mismo tiempo filosofía porque una y otra niegan concebir en lo finito algo verdadero y eterno.<sup>92</sup> Lo verdadero y eterno es la Idea; la *fe*, es el modo inmediato por el que es posible aprehender la Idea. La fe, dice Hegel en el capítulo del <<Espíritu>> en la *Fenomenología del espíritu*: “es ciertamente, pura conciencia de la *esencia*, es decir, del *interior simple* y es, por tanto, pensar”.<sup>93</sup> Y ésta tiene tres lados, el de la conciencia singular que piensa, la esencia absoluta que es en sí y para sí pensamiento, y el concepto de la fe como experiencia de la conciencia del espíritu en el que la intelección es movimiento hacia la *ilustración*. De ahí que Hegel diga: “Esta pura intelección es, por tanto, el espíritu que grita a *todas* las conciencias: *sed para vosotras mismas* lo que todas sois *en vosotras mismas: racionales*.”<sup>94</sup> El razonar, es por tanto, el acto por el que se *concibe*, se da a luz a lo finito por medio de lo infinito.

La religión es la *autoconciencia del espíritu* u objeto de la conciencia que se hace autoconciencia espiritual. Este obrar nos dice Hyppolite, en la *Fenomenología*, presenta un cariz que le permite parangonarlo con el arte. La religión, por tanto, permite a Hegel exponer los modos en que hasta ese momento habían sido capaces las religiones de crear estructuras internas para todo acto originario del conocimiento. Cómo el todo pasa de lo finito a lo infinito, es en esencia, el mismo proceso, es decir, una sola religión, pues el espíritu, es uno y el mismo en todas. El espíritu que se pone a sí mismo, por medio de la dialéctica, sin embargo, no eleva para sí toda la verdad, sino sólo su certeza

---

<sup>92</sup> Colletti L., *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialectico*, P. 8.

<sup>93</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (México: F.C.E., 2000). P. 314.

<sup>94</sup> Hegel, *Fenomenología*, P. 317.

de sí en el mundo. Al ponerse como certeza, da fundamento, por tanto, a todo conocimiento para sí. El problema, por tanto, es conectar la autoconciencia finita, el espíritu en tanto objetividad de una conciencia a la que le acontece el discurso de las religiones, y cómo en ellas, opera el mismo espíritu objetivo, el de la religión absoluta. Dice Jean Hyppolite: “Así pues, el problema es el de la *unidad del hombre y Dios*, de lo finito y lo infinito.”<sup>95</sup>

Hegel supone el que ninguna de las filosofías anteriores había logrado resolver la aparente contrariedad de la relación finito-infinito porque habían tomado el punto de vista del *entendimiento*. Este punto de vista parte del *principio de no-contradicción* o “exclusión recíproca de los elementos opuestos”, de la separación y división entre los opuestos, poniendo a lo infinito como contrario a lo finito. Hegel se opone a este punto de vista del *entendimiento*, de ahí que Colletti señale que: “el entendimiento no se apercibe de que toma a lo finito por imperecedero y absoluto”. Esto implica que la “caducidad de las cosas” al no “perecer”, al no acabar, induce en lo finito la cualidad de inmutable, por lo que su aspecto negativo jamás *pasa* a lo afirmativo –sino como presuposición-; pero también, al “no acabar nunca de acabar”, lo finito pasa de inmediato a ser eterno.<sup>96</sup> Lo infinito por tanto, se configura como “lo negativo de la determinación en general, como el más allá vacío”, como algo ideal a lo que sólo se llega por medio de la *fe*, mientras que lo finito es lo real positivo –justo la conclusión que se intentaba evitar. Esto es, que considerada así la relación, el entendimiento hace que Dios (lo infinito) esté determinado como objeto, y que esté más allá.<sup>97</sup> Hegel resolverá esta problemática del *entendimiento* concibiendo la relación por y a través de la facultad *racional*.

---

<sup>95</sup> Hyppolite J., *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del espíritu>> de Hegel* (España: Peninsula, 1974). P. 500.

<sup>96</sup> Colletti, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialectico*. P. 10.

<sup>97</sup> Colletti, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialectico*. P. 12

Colletti alude a las *Tesis provisionales* de Feuerbach para hacer claro el hecho de que Hegel puso bajo la competencia de la *razón* el problema teológico. Este problema entre Hegel y los teístas anteriores consiste en que el origen del problema para éstos, está en la consideración según la cual “la inmaterialidad de Dios era un atributo objetivo, independiente de la abstracción y del pensamiento”, el Ser por tanto, era para ellos, un ser abstraído, un objeto del pensamiento inescrutable, un principio supremo del movimiento en general<sup>98</sup>; para Hegel en cambio, el Ser, lo Absoluto, es en lo finito, su esencia, el pensamiento. Dice Colletti:

Lo finito es sólo finito a condición de hacerse ello mismo infinito por su naturaleza. “La infinitud es su *destino afirmativo*, lo que esto es realmente en sí. Por eso lo finito ha desaparecido en lo infinito y lo que *es* es sólo lo *infinito*” (I, 147).<sup>99</sup>

El idealismo lo que hace es presentar lo finito, la materia, como un *perecer*, y al extraer la sustancia de dicho perecimiento, es decir, como *destrucción* de la materia, la razón conserva lo que de ella tiene de real. La oposición de las múltiples determinaciones de lo finito, se vinculan, y se desarrollan gracias a la facultad racional:

Lo Infinito o el Espíritu no se concibe ya como un “ser” ni, por tanto, como una *sustancia* universal cuya negación está fuera de ella misma, sino que se concibe como razón, o sea, como unidad o copresencia lítica de elementos opuestos (“mismidad” y “alteridad”, infinito y finito *en lo infinito*) y, por consiguiente, como tautoheterología o dialéctica.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Colletti, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialectico*. P. 14

<sup>99</sup> Colletti, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialectico*. P. 16.

<sup>100</sup> Colletti, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialectico*. P. 17.

Lo que importa por tanto, no es considerar lo finito sino *en* lo infinito, es decir, en la *unidad con lo infinito*: “el objeto real se reduce a la *contradicción lógica*. Éste es el primer movimiento. He aquí el segundo movimiento: la contradicción lógica, a su vez, se hace *objetiva y real*.”<sup>101</sup> Colletti, por eso, llega a valorar como debeladora una página de la *Ciencia de la Lógica* (que se encuentra al principio de la Nota 3, capítulo II, C del Libro II). Aquí, Colletti muestra el hecho de que la concepción *dialéctica de la materia* permite comprender que lo finito al *perecer*, al contradecirse a sí mismo, porque no es, es por ello que lo infinito es. *La contradicción se eleva a principio absoluto de movimiento*.

La religión es pues, donde toda contradicción está resuelta de manera inmediata, inmóvil, como interior simple del espíritu absoluto, pero este modo inmediato, debe de superarse en el saber absoluto. Es por eso que si la religión es una búsqueda sobre sí misma, entonces es filosofía. Por eso dice Marx, que: “la gran hazaña de Feuerbach consiste: 1) En haber probado que la filosofía no es otra cosa que la religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo.”<sup>102</sup> La filosofía por ello, no encuentra la solución a los problemas, sino más bien, los plantea en su justa dimensión. Extiende la conciencia, la desarrolla, la amplía, y al hacerlo, muestra las múltiples maneras de comprender la vida de lo finito como negatividad.

La teoría de la mediación de Colletti, muestra más claramente cómo se da este tránsito. La *mediación* de Hegel debe entenderse como aquello a lo que se llega partiendo de otro; esto es lo contrapuesto a lo *inmediato*, es decir, aquello de lo cual se parte. En el primer momento, por ello, lo finito, la cosa inmediata, aparece como una *potencialidad* negativa, como *negatividad*. Lo finito tiene la potencia de ser, pero aquello por medio de lo cuál es, es la Idea. Esta es la primera mediación, dice Colletti:

---

<sup>101</sup> Colletti, *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. P. 21.

<sup>102</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general* [«Tercer manuscrito»], en: *Obras fundamentales*. P. 646.

que lo inmediato, lo finito de lo cual el proceso “parece” *arrancar*, y de lo que, por tanto, *parece* depender el resultado, es en realidad solamente un “parecer” (*Schein*), o sea, no una base sólida, sino algo inesencial, no un ser firme, sino un ser “insustancial” y, por tanto, no una *condición* de otro, sino más bien algo que es sólo “*mediante* y en razón de otro”.<sup>103</sup>

La inmediatez indeterminada, se determina o niega como el “esto”, que al negarse se convierte en el “esto” para el “este”, como una potencialidad cósmica de la Idea. Esta potencialidad o negatividad subyace en el fondo de toda representación, y el resultado, lo que es “para sí”, el logro de la *conciencia natural*, es la pura apariencia de su representación, lo abstracto de lo concreto y lo concreto de lo abstracto. De ahí que para Hegel, el otro momento, el aparecer de la Idea, es la liberación del espíritu. Pues por un lado la Idea al elevarse a certeza, eleva el velo de su verdad; por el otro, el objeto emerge con su verdad subyacente, la consistencia de sí, despojando a lo concreto de su objetividad, determinándola por lo que no es. De ahí que para Marx “el objeto es, efectivamente, algo negativo que se suprime por sí mismo, una nulidad, pero esa nulidad de lo mismo no sólo tiene para la autoconciencia un significado negativo, sino también positivo, puesto que esa nulidad del objeto es precisamente la autoconfirmación de la no objetividad, de la abstracción.”

Para Colletti la mediación es doble, por un lado, como hemos visto, vincula lo finito por medio de lo infinito, pero también se da de manera invertida. Sin embargo, en la segunda mediación, lo infinito, la Idea, permanece sin desarrollo, abstraída. Y es aquí donde se hace visible el fundamento de la crítica de Marx a Hegel. El cómo pasar de la Idea a la efectividad permanente de su certeza absoluta en lo *finito*. Este último momento, el de la *reconciliación*, se forma al restituir las particularidades de la cosa

---

<sup>103</sup> Colletti, *El Marxismo y Hegel*. P. 26.

indeterminada, como la existencia de su esencialidad. Esta esencialidad está constituida por sus múltiples modos en que se da la *formación* de la existencia y no a la verdad de la cosa.<sup>104</sup> Esta *corporización* de la Idea es por tanto, el desarrollo de la particularización como lo subjetivo del objeto, o de la *sensoriedad*.

La mediación convierte por tanto a lo finito, en símbolo de lo infinito, o como lo llama Marx, en *hipostasis*. Primero, como hemos visto y como dice Colletti, lo universal expresa lo particular, el sustrato material, lo positivo, lo que es, por lo que no es, por su negatividad.<sup>105</sup> Por otro lado, lo empírico, lo particular positivo, al ser superado en su *naturaleza específica*, tiende a aludir a aquello que *no es*, a lo universal. Y he aquí lo más complejo e interesante. Como lo universal no es producto de una mediación que deba de pasar por la experiencia, y como el resultado, lo que en un principio “aparecía”, *algo*, es a fin de cuentas, restituido por *algo ajeno*, como un símbolo se muestra, dice Colletti, la asunción de un *a priori*. Esta anticipación de cualquier tipo de *saber* está dado de manera invariable, por lo que lo racional del proceso muestra la *totalidad de la experiencia*.<sup>106</sup>

El paso del ser sensible al pensamiento y, por tanto, la *génesis* del conocimiento se configura entonces –ya lo hemos visto– como un doble proceso de *Aufhebung* que se realiza, por una parte, haciendo abstracción y prescindiendo de lo que lo sensible tiene de peculiar, es decir, *negando* su naturaleza específica para hacer resaltar, fuera y más allá de ésta, el concepto que en ella se *presupone implícito*; de ahí el carácter metafísico de esta concepción según la cual el conocer no se presenta ya como análisis *de la* experiencia, sino como abstracción *de* ella, como acto que se escinde del mundo. Y, por

---

<sup>104</sup> Colletti, *El Marxismo y Hegel*. P. 40.

<sup>105</sup> Este problema lo podemos ver claramente en la parte de la *Fenomenología* donde la <<Conciencia natural>> no puede referirse a las cosas sino por medio del lenguaje. Y al intentar nombrar algo claro y distinto, siempre se incurre en usar un concepto, es decir, algo universal. Y pone como ejemplo, el “esto”.

<sup>106</sup> Colletti, *El Marxismo y Hegel*. P. 43.



otra parte, *conservando* o, mejor dicho, haciendo pasar de “implícito” a “explícito” el concepto ya presupuesto, es decir, potenciando a *sustancia* de lo real; de ahí el carácter dogmático de esta filosofía que considera como algo ya dispuesto, como algo formado *a priori* e independientemente de toda experiencia, precisamente aquella unidad de pensamiento y ser, de racional y real que es lo que habría que demostrar.<sup>107</sup>

Si toda posibilidad del acto está presupuesta de manera esencial, es decir, como cognoscible, entonces, todo acto, todo razonamiento, está determinado *a priori*. Lo infinito es lo posible, lo finito, el acto; lo posible es anterior, el acto lo posterior. Todo el obrar, todo el razonar, por tanto, demuestra el hecho de que lo finito está presupuesto *en* lo infinito. Dice Colletti: “De este modo el proceso de hipostatización se nos revela como *la sustitución de las contradicciones específicas o de lo finito por contradicciones genéricas o de lo infinito, la sustitución de contradicciones reales por contradicciones abstractas racionales.*”<sup>108</sup>

Precisamente para Hegel, la *realidad* (Wirklichkeit) es el resultado de este proceso de hipostasis de este hacer pasar la particularidad real, por lo universal ideal. La *lógica* de esta manifestación en Hegel, es el método dialéctico, en el que queda subsumida toda manifestación en el *todo* presupuesto: “La manifestación es el nacer y el perecer, que por sí mismo no nace ni perece, sino que es en sí y constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad.”<sup>109</sup> Se presenta por tanto, el pensamiento filosófico como el interiorizarse del *espíritu*, pero éste, el resultado, el todo, está presupuesto, por lo que nos dice Colletti: “esa concepción *se ve obligada a presuponer el saber como ya formado, a abandonar, por tanto, la posibilidad de entender la*

---

<sup>107</sup> Colletti, *El Marxismo y Hegel*. P. 44

<sup>108</sup> Colletti, *El Marxismo y Hegel*. P. 47

<sup>109</sup> Hegel, *Fenomenología*. P.32.

*génesis del mismo*; Considerando el saber como algo ya constituido, *debe admitir su contenido dogmáticamente, es decir, sin controlar de dónde procede éste.*<sup>110</sup> Si bien es cierto que en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica* Hegel llama la atención sobre el hecho de que *el pensamiento lo es de algo*, y por lo tanto el que su ciencia también comporta esta implicación<sup>111</sup>, no considera sin embargo que el *contenido* es de donde procede el mismo origen del pensamiento.

Dos implicaciones nos interesa señalar sobre este acercamiento a la obra de Hegel por medio de la teoría de la mediación de Colletti. Primero, que Marx habrá de hacer una crítica a la concepción filosofía de Hegel porque ésta sólo considera el movimiento de la finitud de manera *psicológica* (el paso hegeliano del entendimiento a la razón); segundo, que su crítica está dirigida contra la concepción racionalista del método dialéctico, porque la *completud* de la conciencia está anticipada, *destinada*.

Se cancela el *tiempo*, y por lo tanto, la historia. Lo que implicará, que el Estado es la realidad del mundo ético al que el individuo está destinado a contemplar en su autoaniquilación, el derecho es su confirmación y legitimación. El movimiento está sólo en la conciencia.

### **3.2. El movimiento genético de la dialéctica hegeliana y su eclosión en el trabajo efectuada por Marx en *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general***

En *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general*, Marx habrá de criticar el sistema hegeliano del siguiente modo. Primero, desglosa o analiza a *grosso*

---

<sup>110</sup> Colletti, *El Marxismo y Hegel*. P. 53.

<sup>111</sup> Hegel, *Ciencia de la Lógica*. P. 58.

*modo* el sistema hegeliano del cual toma como eje para su crítica el *Saber absoluto* expuesto en la *Fenomenología*. De la *sabiduría* lo que a Marx le importó remarcar, son las determinaciones ínsitas del *acto* con el que se genera, y cómo en lo que se genera, va implícito la estructura del sistema. El acto tiene tres lados, el subjetivo, el objetivo, y el del *medio* o enlace entre uno y otro. El acto, por tanto, presupone el *movimiento* o el *cambio* que se opera en el paso de uno a otro y viceversa. La dialéctica o el movimiento, será por tanto, portadora de lo que cada uno de los lados determina para el lado contrario. De ahí que al diseccionar el contenido de la estructura en movimiento, Marx logre ver en el paso de uno a otro y viceversa, cómo la dialéctica o el movimiento tiene su origen en la *acción teórica*; por lo que su principio, y el fin (el saber absoluto), están presupuestos unilateralmente en el lado del sujeto.

Sin embargo, como vimos más arriba con la teoría de la *mediación*, este fin y este principio, no se identifican de manera inmediata, sino que la acción, el razonar, *con* y *por* la que se consuma la sabiduría, parte del hecho de que existe algo ajeno, negativo, destinado a desaparecer, que es el objeto. Toda la *Enciclopedia* hegeliana, dice Marx, es este desarrollo. Principio y fin, por tanto, son uno y lo mismo, pero no se produce tal unidad, sino como desarrollo, es decir, como *autogénesis*. De ahí que Marx diga que lo "grande" de la *Fenomenología* de Hegel, es:

el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del *trabajo* y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo. El comportamiento *real, activo*, del hombre ante sí como un ser genético o la manifestación de sí mismo un ser genético real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus *fuerzas genéricas* –lo que a su vez, sólo es posible mediante la

actuación conjunto de los hombres, solamente como resultado de la historia- y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que a su vez, se hace posible solamente y ante todo, bajo la forma de la enajenación [...] Hegel adopta el punto de vista de la moderna economía política. Concibe el *trabajo* como la *esencia*, como el *ser* del hombre que se valoriza; ve solamente el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es el *devenir para sí* del *hombre* dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo *abstractamente espiritual*. Por tanto, lo que en general constituye la *esencia* de la filosofía, *la enajenación del hombre que se sabe*, o la ciencia *enajenada que se piensa*, es lo que Hegel reconoce como esencia suya, y por ello puede, frente a la filosofía precedente, condensar sus aspectos concretos y presentar su filosofía como la filosofía. Lo que otros filósofos hacían –el captar diversos aspectos singulares de la naturaleza y la vida humana como aspectos de la Autoconciencia y más exactamente de la Autoconciencia abstracta- es lo que Hegel sabe por la acción de la filosofía; por eso su ciencia es absoluta”<sup>112</sup>

La categoría de *trabajo*, como vemos, ayuda a Marx a visualizar el movimiento de abstracción que es operado *por y en* la dialéctica. La dialéctica es la estructura que sirve para conectar a lo finito con lo infinito, a la parte con el todo. Pero esta conexión al tomar por *objeto* a la *Autoconciencia* o *esencia discursiva*, hace pasar, por tanto, todo el proceso como una objetivación y desobjetivación, pero del lado del sujeto, pues este se presenta en todo momento como *Conciencia* o *Autoconciencia*. Por lo que entonces, el escrutinio sobre esta *superación*, o *Aufhebung*, queda al margen de los procesos prácticos, encerrado en *sí mismo*, un discurso *enajenado*. Este proceso del trabajo, como trabajo *teorético*, tiene para Marx, su contraparte en el trabajo *práctico*. Éste último se desarrolla en base a las *potencias prácticas* –como más arriba lo hicimos notar. Por lo

---

<sup>112</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»], P. 650-651.

que el lado objetivo real, no es reductible a los procesos teóricos. De ahí que para Marx, la Autoconciencia es sólo *cualidad*<sup>113</sup>, es decir, un modo determinado de ser, es lo estatuido como *cosicidad*, que confirma el acto por el que la *energía* aparece *fija*, como un ente sustantivo, real.<sup>114</sup>

La filosofía hegeliana al tomar como eje y método la dialéctica, todo lo objetivo, queda reducido a *discurso*. La filosofía hegeliana, como dijimos más arriba (1.1), es la búsqueda de la potencia real en su desarrollo inmanente, y que su unidad es el mundo como unidad de su determinabilidad. Pero este discurso, parte del hecho de que su unidad, es originada por una *acción*, y esta acción es racional. El origen del discurso está en ésta realización de la potencia teórica. Y esta potencia y este acto por el que se origina el mundo tiene una estructura. Y sólo en el *Saber absoluto* se ve indagada por Hegel. Este acto es el saber, y él, nos dice Marx, es el *modo en que la conciencia es, y cómo algo es para ella*.<sup>115</sup>

La filosofía de Hegel, para Marx, aquí da un vuelco, toda ella es trabajo intelectual en y por el que la conciencia se indaga a sí misma, se amplía, expande, sin producir el mundo objetivo, “real”. La filosofía, para Marx, dejaría de comportarse objetivamente, o de *manifestarse* -como lo había mencionado un año anterior. Y es justo aquí donde Marx indaga las implicaciones de la concepción hegeliana sobre la sabiduría.

La sabiduría en Hegel es el fin, la *completud* de esta estructuración de la conciencia que es en sí y para sí, o lo que es lo mismo, *la sabiduría es conciencia genérica en plenitud*. Su estructura está en todo acto. El acto aprehende la esencia

---

<sup>113</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 651

<sup>114</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 653.

<sup>115</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 655.

negativa del objeto, o su negatividad; pero esta negatividad tiene un carácter no sólo negativo, en tanto que niega la objetividad real, sino que tiene un lado positivo, en el que se ve la autoconciencia como confirmación de su exteriorización como objeto ideal determinado. Son dos círculos unidos. De ahí que Marx diga que “la conciencia, la autoconciencia es, en su *ser de otro modo, como tal en sí.*”<sup>116</sup> Da como ejemplo, la religión, que como autoconciencia humana exteriorizada, como objeto, sólo se ve la conciencia como confirmada en su acto de exteriorización. La objetividad real de la religión, queda aniquilada, aislada del proceso, y por tanto, sin ser sabida.<sup>117</sup> La negación de la negación es la confirmación de la esencia enajenada, de la esencia discursiva (en este caso la esencia religiosa) que tiende a suprimirse y a superarse para sí en la conciencia. La superación de la *objetividad real*, es sólo aparente, pues sólo es considerada la esencia objetiva, y ésta está considerada como momentos del movimiento, pero estas esencias están aisladas, *sin autogeneración evolutiva* unas respecto a otras. Dice Marx: “En su existencia real se halla oculta esta su esencia *móvil.*”<sup>118</sup> La superación opera sólo del lado de la conciencia, del de la enajenación. Esto es así, por ejemplo, cuando al oponerse inmediatamente la conciencia frente a lo exterior, como pensamiento de sí como otro, como lo contrario de sí mismo, y por lo tanto, en su inmediatez, tornase *realidad sensible* (por oposición a la realidad inteligible); este *dejarse estar en la realidad de la Conciencia*, en lo objetivo como exteriorización, confirma el que sólo puede habitar en su mundo ideal, en el *cielo del más acá*. Pero también, la superación del pensamiento, aparece como pensamiento de

---

<sup>116</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [<<Tercer manuscrito>>]. P. 655-656.

<sup>117</sup> Marx aquí, daría por supuesto, el hecho de que la religión no puede basarse en su unidad sustancial mediante el pensamiento, como más arriba señalamos. Toda religión, quedaría aislada, sin posibilidad de racionalizar mediante una unidad originaria, por la cual se objetiva su realidad. No habría por tanto, esta única religión que Hegel intentó unir. Por tanto, la conciencia en tanto espiritual se cancela. El objeto como autoconciencia, o el espíritu cierto de sí mismo, sólo pondría una realidad en el mundo, que no supondría una superación, sino una hipostasis.

<sup>118</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [<<Tercer manuscrito>>]. P. 657

otra conciencia, pues en su ponerse como otro, el otro aparece como uno mismo, el pensamiento por tanto, es pensamiento *ético*.<sup>119</sup> *El mundo es una acción ética*.<sup>120</sup>

El *trabajo* en Hegel, nos dice Marx, opera del otro lado, del de la enajenación de la conciencia sobre sí, como acto de autogénesis del hombre, en tanto *conciencia genérica* y *vida genérica en gestación*; pero dado que el acto engendra a un hombre abstracto, a la Autoconciencia, lo que el trabajo desarrolla y produce, es el saber, el acto de la idea como incipiente y generadora de sí. El objeto, por tanto es sujeto y el sujeto, objeto: *el puro e incansable girar en torno a sí mismo*.<sup>121</sup> El resultado, las formas de pensar fijas y generales, sustantividades generales que constituyen momentos de la abstracción. Dice Marx: “por ejemplo, el ser superado es la esencia, la esencia superada el concepto, el concepto superado... la idea absoluta.”<sup>122</sup> Pero este proceso, al final, en la idea absoluta, deja salir la naturaleza que aún conservaba y la idea, en su inmediatez, como intuición, refleja a la *naturaleza*. Esta operación es el paso de la *Lógica* a la *Filosofía de la naturaleza*. La intuición de la naturaleza, por tanto, confirma que todo el proceso es la *abstracción de las determinaciones de la naturaleza*, y si el acto la intuye, es porque ella es su fuente. La naturaleza es por tanto, en cuanto que es ella misma algo separado de toda esta intuición, y de todo este proceso abstracto, la *nada*.<sup>123</sup> Para el

---

<sup>119</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 658.

<sup>120</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 658. Es interesante notar que en esa parte de la crítica, al analizar la sabiduría como acto, Marx anuncia la intencionalidad dual a que éste remite. Una dirección tiende a concebir al objeto en tanto sensible inconsciente, y otro, en el que el objeto, en tanto manifestación de una conciencia presupuesta en el otro. Es justo el problema de la *unicidad* de la ciencia. Este problema lo abordaremos en la segunda sección de este capítulo, cuando veamos como la crítica de Marx a la concepción del Estado de Hegel, se asienta sobre la base de una crítica a la ética hegeliana, pues su determinación, que es el pensar como determinación de la voluntad, no abarca lo que determina la voluntad, sino la pasión en el terreno de la economía-política.

<sup>121</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 659.

<sup>122</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 660.

<sup>123</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 662.

pensador abstracto, en cambio, la naturaleza, es sólo en tanto que la forma del ser en tanto que exterior, su esencia, es la *sensoriedad*.

La objetividad para Marx no es, sin embargo, reductible al proceso de trabajo intelectual, sino que ella, en su *génesis* es trabajo *práctico*. A esto llega Marx mediante la siguiente deducción: si existe algo estatuido objetivamente, debe por tanto haber un *acto* y un *actor* que lo *haga*. Se entiende porqué para Marx el hecho de que se estatuya una objetividad abstracta (*sensoriedad*) sólo puede significar que un sujeto la produce, pero un sujeto enajenado en sí mismo. El trabajo, el acto, lo realiza un sujeto, que visto desde la dialéctica hegeliana es un sujeto abstraído de sus determinaciones materiales.<sup>124</sup> El trabajo, sin embargo, es por su esencia *acción genérica*. Por ello, Marx buscará en lo estatuido en la objetividad real, las determinaciones que encierran tal acto, y al sujeto que tiene esa capacidad.

Primeramente este *sujeto* actuante es para Marx un sujeto *patológico*, en el sentido estricto de la palabra, es decir, como un *ser pasional*, que al manifestar dicha disposición debe ser considerado el origen de dicho movimiento por el que se realiza la disposición como algo escrutable. Por ello, Marx apela a la *naturaleza* en tanto fuente de la que brota dicha manifestación; esa disposición, el *phatos*, es por ello el signo del hombre como un ser objetivo. Dice Marx:

Un ser que no tiene la naturaleza fuera de sí, no es un ser *natural*, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser no tiene un ser por *objeto*, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo. Un ser no objetivo es un no ser.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Este sujeto es el Estado, como veremos en el siguiente apartado. Es necesario sin embargo, entrever aquel sujeto que Marx ya contemplaba, y el cual le ayudará a redefinir el acto libre. Es el cambio de sujeto el que le ayudará a Marx a criticar el concepto de Estado de Hegel.

<sup>125</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 654.



Aquí está el punto de inflexión por el que Marx eclosiona el sentido del *estatuir* hegeliano. Si consideramos que la esencia natural proviene de algo externo al ser que padece, estamos en el terreno de la teoría hegeliana, pues el movimiento, es la *contradicción* entre el ser y el no ser, la esencia en tanto negatividad. Pero Marx dirige la mirada en otro sentido. Dice: “El hombre, como ser *sensible* objetivo, es por tanto, un ser *paciente* y, por ser sus padecimientos sensibles, es un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto.”<sup>126</sup> Lo que Marx dice entonces, es que el ser finito, no es algo que al negarse, al ser contradictorio, tenga el origen de su movimiento como algo que proviene de lo infinito o exterior, sino que, porque lo finito toma de su propio movimiento su ser, como algo no ajeno, interno, es por eso que es un ser natural. Su existencia exteriorizada, *estatuida* –como veremos– es la manifestación de su ser natural, material, orgánico y objetivo.

*Lo empírico por tanto, es el criterio por el que se debe juzgar lo objetivo.* Algo es objetivo si es empíricamente existente. Y dado que todo lo objetivo es lo estatuido, es por eso que lo empíricamente existente ya es un producto de dicha exteriorización, del ser pasional que obra para sí, que existe como algo que en sí ya está estatuido por su acción práctica.

El ser pasional al reconfigurar su propio *status*, mediante el *trabajo*, se convierte en un ser para sí, un *sujeto*.<sup>127</sup> El trabajo objetivo, por tanto, es la exteriorización del *phatos*, de la pasión, sobre sí misma en su objeto exterior, que es, la humanidad misma

---

<sup>126</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 654

<sup>127</sup> C. Marx, *El trabajo enajenado* [«Primer manuscrito»]. P. 597.

vuelta objeto. De ahí que para Marx, El hombre al ser un ser natural es un ser *genérico*.<sup>128</sup>

La objetividad para Marx en estos textos, es la exteriorización de las *fuerzas esenciales objetivas humanas*, que al ser fuerzas o potencias reales, materiales, estatuyen un mundo objetivo material; esta exteriorización es un acto práctico que al realizar las potencias o fuerzas humanas, no sólo modifica la *objetividad*, sino también, la condición del actor.

Marx verá este proceso de estatuir en lo objetivo las facultades práctico-naturales, desde dos puntos de vista. Mientras que en *El trabajo enajenado* [«Primer manuscrito»] le adjudica al trabajo un sentido negativo, al explicitar cómo por medio de él, el sujeto se enajena<sup>129</sup>, en *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»], él le imprime un sentido positivo, al llamarlo *naturalismo* o *humanismo*<sup>130</sup>. No nos extendemos por razones de espacio, pero debemos de señalar el hecho de que la diferencia de dicho sentido, radica en la finalidad del acto.

El trabajo, como *mediación*, se desarrolla objetivamente como contraposición a las fuerzas naturales objetivas, que son *inmediatas*. Su principio es la *pasión*, o la alusión a la tendencia que es regida por la naturaleza; su *fin*, es la unidad del conjunto de las fuerzas prácticas en vista de una unidad. La unidad estatuida, es el *mundo*, entendido éste como autodeterminación del hombre sobre sí, o lo que es lo mismo, como transformación de las condiciones iniciales de las que el *acto* por el que se crea la unidad, y del que depende. Todo acto, por tanto, al estar tendido sobre sí mismo crea un

---

<sup>128</sup> Marx C., *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. Pp. 653, 654.

<sup>129</sup> Marx C., *El trabajo enajenado* [«Primer manuscrito»]. Pp. 596-605.

<sup>130</sup> Marx C: “Pero el hombre no es solamente un ser natural, sino que es, además, un ser natural *humano*; es decir, un ser que es para sí mismo y, por tanto, un *ser genérico*, y como tal debe necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser como en su saber. Por tanto, ni los objetos *humanos* son los objetos naturales tal y como directamente se ofrecen, ni el sentido *humano*, tal y como *es* de un modo inmediato, es *sensoriedad humana*, objetividad humana.” En: *Crítica de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general* [«Tercer manuscrito»]. P. 653.

movimiento unificado, autónomo: el mundo humano. De ahí que diga Marx: “El hombre es el *mundo de los hombres*”.<sup>131</sup>

La finalidad a que el acto debe de tender, por tanto, es a la transformación de las condiciones de las que parte el acto, de tal modo que dicha tendencia hacia la transformación de las condiciones iniciales, transforme la estructura misma del acto. Así, se da el hecho de que la libertad implica la interacción de las condiciones iniciales, y el fin al que llega el acto. No queda nada desprendido del acto libre. No es como si la finalidad, quedara siempre suspendida, en un más allá, en una potencia irrealizable plenamente. Por el contrario, el acto libre necesariamente conlleva una manifestación materializada que puede verse corroborada en la empiría. El dominio de las fuerzas naturales por medio del trabajo, o la industria, muestran el largo proceso de dominio de la pasión humana. El mundo es ese saber del hombre estatuido como dominio sobre su propio pathos, es el mundo ético que se erige. Dice Marx: “Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo.”<sup>132</sup>

Marx al criticar el Estado moderno en general y la apología que hizo Hegel de él, al retrotraer de su desarrollo al sujeto, queda develado que su materialidad, es decir, el individuo, debe de transformar las condiciones que determinan su propia objetivación.<sup>133</sup>

---

<sup>131</sup> C. Marx, *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. P. 491.

<sup>132</sup> C. Marx, *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*. P. 497.

<sup>133</sup> Por cuestiones de extensión, no podremos ahondar más sobre el comunismo, pero desde aquí podemos comprender por qué Marx señala que este nuevo mundo que se estaba formando, era un conjunto de individuos que se manifestaban enfermos, tuberculosos, etc., y que su acción debía de estar destinada a transformar los medios y el modo por medio del cual el conjunto de sus acciones pudieran ser condiciones suficientes y necesarias para que el acto libre se viera efectuado y estatuido.

### 3.3 La *crítica* de Marx al Estado y el derecho de Hegel a través del concepto de *voluntad* en *Crítica del derecho del Estado de Hegel* (§§ 261-313)

El título *Crítica del derecho del Estado de Hegel* (§§ 261-313), refiere al hecho de que la exposición, la construcción del sistema de la libertad, lo estatuido objetivamente, requieren de una destrucción de las partes, y un modo específico de retrotraer a las condiciones iniciales de las que parte dicho proceso y develar al sujeto mismo de la acción, para con ello ver la estructura del acto, y a eso lo llamó *crítica*. La crítica es por ello un *medio* que se encarga de *medir la realidad específica de la idea*<sup>134</sup>; su fin es el desocultar las *condiciones iniciales* que determinan a las facultades espirituales. La crítica, podemos ver, para Marx tiene preeminentemente un sentido negativo. Esta sólo debe destruir la unidad operada por la acción teórica con la finalidad de comprender qué es lo material y qué lo ideal.

Colletti mencionó en su momento que la *crítica* de Marx está basada en hacer visible el fondo del cuál arranca toda la especulación hegeliana, y este develamiento del sustrato material y empírico, hacía evidente que toda la especulación no reduce o abarca, y mucho menos, crea dicho sustrato:

El resultado al que Marx llega con su crítica a Hegel es que el *idealismo*, con su inevitable y obligatoria interpolación de los contenidos empíricos, *prueba precisamente la imposibilidad* de prescindir de la materia, de la experiencia [...] Hegel prueba por inversión –he aquí el sentido del discurso de Marx- que para hacer *ciencia* tengo que establecer *hipótesis* de la existencia de la materia fuera de nosotros y, por tanto, tengo

---

<sup>134</sup> *Op. Cit.: Diferencia*. P. 60; *Debates*, 193; *Introducción*. P. 495.

que establecer *la hipótesis* de que el pensamiento, aunque *comprende* la realidad, no la reduce o la absorbe enteramente dentro de él, que el predicado, aunque refleja el sujeto, no lo agota, no lo sustituye, sino que sigue siendo predicado de aquél, es decir, atributo suyo, cualidad o parte suya.<sup>135</sup>

La crítica al Estado y el derecho realizada por Marx, se basa en explicitar cómo el Estado concebido a partir del iusnaturalismo racional de Hegel, aparece como un objeto irreductible a su escrutinio teórico, que a partir de la perspectiva de Marx, éste aparece asentado sobre conceptos que le permiten desarrollarse, estructurarse y estatuirse idealmente, mistificadamente. Esto ayudará a ver por qué para Marx, la ciencia del derecho de Hegel al concebir un objeto ideal y al mantener un principio racional, opera en la realidad de manera ilusoria. Por ello, su crítica al concepto invariablemente confiere el descredito del *derecho* entendido como *ciencia* en el sentido hegeliano.

En primer lugar, Marx analiza cómo Hegel explicita la doble relación entre la idea de Estado y el contenido que es la familia y la sociedad civil. Esta relación es la de una *identidad dual*. La relación tiene como vimos según la mediación dialéctica, dos lados. La primer mediación que tiene como resultado la identidad externa, arranca del objeto, por una “necesidad *externa*”, una potencia, que lo condiciona en una *dependencia* y *supeditación*; este objeto, son los intereses y las leyes de la finitud (familia y sociedad civil), y esta potencia o lo condicionante, el sujeto, es el Estado. La supeditación y la dependencia de los intereses y leyes de lo finito, respecto de lo infinito, el Estado, es una *identidad*, por eso dice Marx: “En la “supeditación” y la “dependencia” desarrolla Hegel, consecuentemente, uno de los lados de esta identidad dual, que es cabalmente el lado de la enajenación dentro de la unidad”. La *otra relación* es *interna*, que es el Estado como *fin inmanente* de las esferas conceptuales (la familia y la sociedad civil):

---

<sup>135</sup> Colletti, *El Marxismo y Hegel*. P. 182-183.

“La llamada “idea real” (el espíritu en cuanto infinito, real) es presentado, así, como si actuase con arreglo a un determinado principio y a una determinada intención.”<sup>136</sup> El *medio*, que es el contenido, son –nos dice Marx-, “las circunstancias, el arbitrio y la propia elección partiendo de la determinación”.<sup>137</sup> Como se ve, la finitud, de lo que parece arrancar la lógica, depende de una potencia ajena, de un *vacío* sin la cual no puede realizar su esencia, esta finitud, la familia y la sociedad civil, dependen por tanto, del Estado en cuanto que en él realizan su sustancialidad, el pensamiento de sí en tanto que otro, en tanto que *constitución política*. Por eso Marx dice que la relación es una relación general entre *necesidad* y *libertad*: “El *sujeto es aquí* “la necesidad en la idealidad”, la “idea dentro de sí misma”, el *predicado*, la *mentalidad política* y la *constitución política*.”<sup>138</sup> Por eso, el predicado (la constitución política), para Hegel, es la real apropiación del sujeto (familia y sociedad civil en tanto idealidad), y por tanto, todo el movimiento mediador operado como mentalidad política, se lleva por y en el lado del Estado en tanto idea.<sup>139</sup>

Como vemos, el Estado es el resultado de dicho proceso de la ampliación en tanto posibilidad de lo real, la potencia desarrollada o el desarrollo *corporal* bajo la determinación de lo hipotético. Al desarrollarse, produce –según Hegel-, los diferentes *poderes*, y sus asuntos y actividades; estos lados, se imbrican y articulan como *constitución política*. Esto lo podemos ver cuando Marx analiza el parágrafo 269 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Ahí Marx dice que los poderes no se desarrollan en el Estado, sino que el Estado se desarrolla en los poderes, como un orden lógico, interno y racional: “Lo orgánico es precisamente la *idea de las diferencias*, su determinación

---

<sup>136</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313), en: *Obras fundamentales*. P. 319.

<sup>137</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 321.

<sup>138</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 324.

<sup>139</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 325.

ideal.”<sup>140</sup> Además de esta inversión de sujeto por predicado, dice Marx, se parte de otra idea. Se parte de la estructura misma de la idea que se sustenta o implementa en la idea de la constitución política o Estado, pero no de esta en sí misma. Por eso dice Marx: “El pensamiento de Hegel es, propiamente, éste: el desarrollo del Estado o de la constitución política en las diferencias y en su realidad es un desarrollo *orgánico*.”<sup>141</sup> Y sin embargo, señala Marx: Hegel al intercalar una *verdad empírica* -la de la concreción de los diferentes poderes como partes del Estado-, en el desarrollo de la idea del Estado o de la constitución política, como *mentalidad* o *sustancialidad*, sólo puede concluir que todo aquello que es *organismo*, es constitución; pues el que existan estos poderes, no se deduce de la argumentación, ni de un descubrimiento político. Y esto es así, porque no muestra cómo la verdad empírica *brot*a y se mueve según el desarrollo de la idealidad. Por eso dice Marx: “Pero no se ha tendido ningún puente *por el que se pueda pasar de la idea general del organismo a la idea determinada del organismo del Estado o de la constitución política*, ni este puente podrá tenderse en toda una eternidad.”<sup>142</sup> Por un lado está el Estado como fin, como *realidad abstracta* o *sustancialidad*; y en la *sustancialidad* la *necesidad*; y en la realidad sustancial como concepto o unidad de la subjetividad. Y por el otro lado, del de la hipótesis, del de las *determinaciones concretas*, nos dice Marx, encontramos la *comprensión* de los *intereses* en el doble sentido de la palabra, en el de ser abarcados, delimitados y constituidos en unidad, es decir, los intereses como unidad o espíritu, Estado; y su fin como *realización* plena, desarrollada, ampliada a sus partes, sus poderes; y el sujeto como origen de su fin y

---

<sup>140</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 325

<sup>141</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 325.

<sup>142</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 327.

realización. La Idea por un lado, sólo aparece como un proceso lógico; y por el otro, lo concreto, queda reducido a una hipótesis, una simple alusión a lo determinante.<sup>143</sup>

Desde aquí podemos ver porque Marx considera que la voluntad, se expresa en el Estado como la *comprensión* de los intereses *encontrados*, y esta *determinación concreta* constituye lo que propiamente abstrae la lógica como su contenido. Veamos, sin embargo, cómo para Hegel, la estructura lógica del acto libre, se desarrolla en la esfera del derecho, gracias a que *concibe la voluntad como pensamiento*.

La lógica hegeliana se encarga de ser unidad del conocimiento, pero en tanto que es *en sí y para sí mismo posibilidad*; pero posibilidad siempre de un contenido determinado, *hipotético*. Como decía Colletti, la hipótesis o el pensamiento especulativo se establece como correlativa al ser. Pensar y ser son lo mismo: *una diada*. El pensar, por tanto, es *reflexión* sobre el ser y un *modo* de ser, pues como señala Colletti:

“En el primer caso su contenido es la objetividad, o sea, la exterioridad, el mundo sensible (Aquí el lenguaje, pero en el trabajo el objeto mismo) es trámite, *médium*, de las manifestaciones vitales del hombre: el mundo, la naturaleza, son, por tanto, un modo mío de ser, mi existencia para los otros hombres, de la misma manera que la existencia de éstos es para mí; la relación del hombre con la naturaleza es directamente su relación con los otros hombres. En el segundo caso, en cambio, la teoría es un momento, una articulación de la objetividad, o lo que es lo mismo: la comunicación entre los hombres se realiza porque al acoger uno la manifestación (aquí el pensamiento) del otro *verifica*,

---

<sup>143</sup> “El contenido concreto, la determinación real, aparecen aquí como algo formal; toda la determinación formal abstracta aparece aquí como el contenido concreto. La esencia de las determinaciones estatales no está en ser determinaciones del Estado, sino en que se las puede considerar, bajo su forma más abstracta, como determinaciones lógico-metafísicas. Su verdadero interés no reside en la filosofía del derecho, sino en la lógica. La labor filosófica, aquí no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en determinaciones políticas, sino en que las determinaciones políticas existentes se volatilicen en pensamientos abstractos. El elemento filosófico, aquí, no es la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que es el Estado el que sirve para probar la lógica.” Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 331.



explícitamente o no, esa manifestación, y la verifica justamente *experimentando* en la práctica la concordancia de la misma con la objetividad.<sup>144</sup>

El primer momento es el de la reflexión que tiene por contenido la objetividad y que es propiamente lo constituyente de *mi existencia para los otros* así como la de *éstos para mí*, es decir, de la idea ética; en el segundo caso, la idea ética, se verifica como la existencia del otro como de mí, como idea orgánica. El Estado, por ello, para Hegel es “la realidad de la idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y cómo lo sabe”.<sup>145</sup>

Cuando dice Hegel que el *espíritu ético es voluntad manifiesta* quiere decir que porque la voluntad es espíritu, es esencia, pensamiento, y que por ello puede ser tomada por algo objetivo. Y es justo este presupuesto con lo que inicia la primera mediación. Esto es justo lo que muestra en la parte del <<Derecho abstracto>>, y es la ruta de la primera mediación, en la que el sujeto se va constituyendo y formando como ciudadano al adquirir conciencia de su voluntad como principio abstracto de su realidad estatal.

En el §258 de la *Filosofía del derecho* Hegel hace una somera exposición sobre las nociones de los principios del Estado en Rousseau y Carlos Ludovico de Haller. El primero, dice Hegel, sólo capta el pensamiento como voluntad, basando por tanto su principio, como algo esencial; pero al haber entendido el principio como voluntad determinada de la voluntad individual y colectiva (como asociación de individuos), que mediante el contrato unen el capricho, la opinión y el consentimiento libre y expreso, le eximía al Estado la voluntad en tanto que idea objetiva, es decir, vinculante, racional en sí y para sí; otro error, se basa en concebir al Estado unilateralmente, por la parte de la

---

<sup>144</sup> Colletti, *El marxismo y Hegel*. P. 185

<sup>145</sup> Hegel, *Filosofía del derecho*, §257.

libertad de la subjetividad, que siendo saber y capricho, el yo sé y el yo quiero sólo constituyen un momento unilateral de la idea de la voluntad en tanto racional o como unidad de aquellas. De Carlos Ludovico Von Heller, Hegel extrae la coherencia interna del sistema, pero en oposición directa al principio por el que el Estado se erige en la concepción de Ludovico, pues éste al poner como principio lo arbitrario, todo lo que se piensa del Estado, por tanto es insustancial.

En la *Filosofía del derecho* de Hegel sin embargo, como nos hace ver Z. A. Pelczynski, la idea del Estado es una construcción histórica objetiva, por lo que Hegel busca en la filosofía clásica griega y en el desarrollo de la cultura occidental, el hilo de Ariadna. En *The Hegelian conception of the state*, Z. A. Pelczynski refiere que, el principio buscado por Hegel en la antigua filosofía griega, se justifica porque al igual que en el Estado moderno, en la *polis* griega, la unidad entre individuo y comunidad se realiza mediante el conjunto de actividades que presuponen concepciones y valores universalmente aceptados, operadas en las acciones y actitudes de los miembros de la comunidad, y cristalizadas en las costumbres, leyes e instituciones que regulan las relaciones. A este conjunto de elementos que regulan la conducta y determinan la unidad entre individuo y comunidad, Hegel lo llamó *Sittlichkeit*.<sup>146</sup> La *Sittlichkeit* o vida ética (ethical life), se desarrolla –por lo que al desplegarse diferencia modos, formas o valores-, y que en la modernidad, confluyen en los ideales burgueses. De ahí que para Hegel la sociedad civil, es la creación del individualismo y el logro del mundo moderno: “What Hegel in the *Philosophy of Right* calls ‘civil society’ is the positive creation of individualism, and he specifically calls it the achievement of the modern world.”<sup>147</sup>

---

<sup>146</sup> Pelczynski Z. A., <<The Hegelian conception of state>>, en: *Hegel's political philosophy/Problems & perspectives* (Cambridge university press. 1970). P. 6

<sup>147</sup> Pelczynski, <<The Hegelian conception of state>>. P. 7.

El individuo al formarse bajo este carácter civil, adquiere una cualidad de ser, un *modo de ser*, tal que aquello que llega a ser, es por medio del *Estado*. No es casual que en el §276 de la *Filosofía del derecho*, Hegel menciona que la determinación fundamental del Estado político es la unidad de la sustancia, de la voluntad en tanto pensamiento o mentalidad política. Marx por tanto, ve en esta sustancialidad la cualidad del individuo enajenado, en tanto *cualidad estatal*.<sup>148</sup>

El *médium* o el concepto es esta cualidad estatal, que para Hegel, es el pensar que se concibe como acto de la voluntad. La voluntad que es el querer y el actuar de un modo determinado, es “la circunstancia, el arbitro y de la propia elección particular de la determinación”. Este medio, parece arrancar del individuo, pero porque el Estado lo *posibilita*. Por eso la mediación hegeliana, proviene como dice Marx, de la idea, de la posibilidad como realización de la sustancia, como necesidad dentro de la libertad. Toda la libertad, se realiza dentro del marco de la legalidad del Estado.<sup>149</sup> Sin el Estado, no habría voluntad realizada como voluntad libre. Toda la realización de la voluntad, se lleva a cabo del lado del Estado porque toda voluntad es pensar, y por tanto, todo acto es una conceptualización de la sustancialidad del Estado.<sup>150</sup>

En segundo lugar, la otra medición (segunda) opera partiendo del otro lado de la relación, es decir, partiendo del Estado. Éste emprende su realización como la organización y desarrollo de la estructura lógica de la libertad del individuo dentro de sus lados en los que se manifiesta su *poder*. Marx por eso no está del todo en desacuerdo cuando Hegel menciona esto de que el Estado es un *organismo*, pues éste vincula la voluntad. Esto lo hace cuando analiza el § 269 de la *Filosofía del derecho*, en

---

<sup>148</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 334.

<sup>149</sup> Rober Derathé Robert Derathé señala en la <<Présentation>> la hipostasis que hace Hegel de la idea de Estado, acto en el que se presupone la posibilidad de poner en armonía su sustancialidad y los derechos de la particularidad. en: G. F. W. Hegel, Principes du la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'Etat en Abrégé (France: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982). P. 28

<sup>150</sup> Hegel. *Filosofía del derecho*. P. el En el §257, dice que “el Estado es la realidad de la idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial, que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y cómo lo sabe”

el cual, Hegel expone que porque todo *poder* es producto de la acción lógica del Estado en su manifestación real, todos los poderes, por tanto, guardan una relación no de simple oposición y limitación entre sí, o de autonomía uno respecto del otro, sino de una ley interna que los rige por igual. Esta ley es la racionalidad interna de la estructura lógica. Marx se opondrá a esta visión, porque para él, no es un organismo en el sentido la organización interna de la sustancialidad, sino porque vincula objetivamente la voluntad. La voluntad, sin embargo, no se determina del lado de la lógica, sino de la acción práctica.

Marx invertirá este resultado de la potencia y eclosiona el sentido. Si lo objetivo es la sociedad, el mundo de su producción, por tanto, todo aquello que hace posible que la voluntad se realice libremente, depende de su desarrollo, del mundo social donde es posible realizar su sentido y órgano social. La voluntad está por tanto determinada por un objeto que es la necesidad y su historia social. Lo que en realidad pasa, dice Marx, es que toma su cualidad social:

y que los asuntos etc., del Estado no son otra cosa que modos de existir y actuar de las cualidades sociales del hombre. De donde se deduce, por tanto, que los individuos, en tanto que exponentes de los asuntos del Estado y de sus poderes deben ser considerados en cuanto a su cualidad social, y no en cuanto a su cualidad privada.<sup>151</sup>

El que toda libertad esté determinada como la conjunción del saber en tanto estructura lógica, con el ser, que es el Estado, significa que todo acto libre está predeterminado a ocurrir dentro de la lógica misma del sistema estatal. Esto quiere decir que no hay libertad individual sino al interior de la lógica del Estado, y esta es, la supresión y aniquilación de la voluntad individual por y en la voluntad universal y absoluta del Estado.

---

<sup>151</sup> Marx C., Crítica del derecho del Estado de Hegel (§§ 261-313). P. 335.

## CONCLUSIONES

Nuestra investigación presentada en este discurso es un parte de una indagación más extensa en relación a la obra de Marx. Nos hemos ocupado durante un largo periodo en escrutar la concepción filosófica de Marx, su evolución teórica, el contexto en el que se circunscribe, así como de sus críticos y reseñadores. Por cuestiones de tiempo y extensión, nos ha sido imposible presentar toda la investigación, y a su vez, hacer frente a posturas en torno a su obra. Nos hemos conformado con hacer un primer acercamiento a las condiciones y las determinaciones que hicieron posible la filosofía de Marx.

En la obra de Marx podemos encontrar una evolución teórica que se ocupa de las determinaciones generales por las que se genera el saber y, al mismo tiempo, encontramos un anclaje del cual no se pudo desprender a lo largo de su evolución. Los dilemas que presentamos aquí surgen de la exposición que efectuó Marx sobre las ideas, sin las cuales, su obra estaría fragmentada, abstracta y sin fundamento. La filosofía de Marx consistió en un proyecto arquitectónico en el que se destruyó y se crearon las condiciones por las cuales es posible la acción misma del filosofar sobre sí.

En el título de nuestra obra hemos aludido a la figura del dilema porque las ideas de las que parte su obra filosófica, son condiciones sin las cuales no es posible el desarrollo teórico, ellas demarcan los dinteles bajo los cuales se desarrolla la exposición ulterior que habrá de realizar en los escritos posteriores al año del 1848. Los dilemas que presentamos aquí corresponden a un trabajo que aparecerá sólo como telón de fondo, como el escenario donde su producción teórica es correlativa y sincrónica. Es así porque si el mundo y la libertad son ideas que responden a la generación del conocimiento, es porque son *formas en formación*, son formas de la acción, y toda acción aparece como siendo forma y cambio a la vez.

Hemos visto a lo largo de éste trabajo que la filosofía de la acción que Marx desarrolla en estos años, se define por ser una búsqueda de aquello que origina ese tipo de saber. La acción o praxis es la acción que se refiere a sí misma, es el acto por medio del cual es posible cambiar la estructura misma del acto. Es una forma de autodeterminación genética. La filosofía es una acción, pues no es algo dado, sino que se debe de hacer; pero también, es un proceso, pues no tiene un principio fijo o un resultado inamovible, y esto es así porque es una acción que se encarga de sí misma, de su propia constitución.

La filosofía de Marx como ya hemos visto, es un replanteamiento del origen mismo del filosofar en general. Para replantear la filosofía es necesario filosofar, y para filosofar es necesario a su vez, destruir la estructura con la que se gesta el pensar filosófico, y sólo así es posible crear una filosofía. Marx logró hacer esto, no sólo destruir dicha estructura, sino eclosionar el sentido en y por el que se desarrolla el proceso del pensar filosófico. Logró replantear dicho sentido de la filosofía, y es este modo de asumirla sobre el que se asienta gran parte del desarrollo de la filosofía que hasta nuestros días es considerado como una visión que está lejos de perecer.

Nuestro modo de abordar dicha exposición consistió en una triada, que si bien parece que aborda por separado el problema, tiene un hilo conductor, que es: la búsqueda de las determinaciones que originan y dan cabida a la acción.

En el primer capítulo hemos explicitado el hecho de que para Marx la filosofía es acción. Todo proceso de generación del sentido que adopta un determinado pensamiento, es producto de una acción, por lo que el sujeto de la acción debe de concebir la estructura de dicho acto para saber sobre sí, sobre aquello que determina a su pensamiento y la constitución misma de este material. Todo pensamiento es acción, y es acción de un determinado modo de ser en el mundo, por lo que el mundo aparece

como siendo la estructura de la que parte la acción, es lo que subyace, aquel sustrato que determina. Sin embargo, toda acción es cambio, es transformación, por lo que aquello que determina, se ve determinado como fenómeno. Todo mundo, es mundo generado. Y dado que el hombre por naturaleza es múltiple, su acción por ende, es correlativa a un modo específico de cambios suscitados dentro de la comunidad, por ello, el mundo que se forma es social, o si se quiere, es ético.

Cornelius Castoriadis abordó el problema de estas formaciones sociales que se autodeterminan históricamente, denominando a este acontecimiento como *eidós sociohistórico*. Esta forma irrepetible en la que aparecen determinadas especificidades, que permiten elaborar por un lado, un microrrelato que es irrepetible y del que sólo podemos aludir a condición de presuponer que es imposible comprender plenamente su sentido, y por otra, nos es imposible explicar sin la acción que de por sí, ya no está en condiciones de operar –pues el tiempo de su generación, ejecución y reproducción ha mermado y/o perecido. La materialidad en la que se conserva cierto vestigio de esa forma específica de creación, es también una forma del saber sobre el mundo propia de una sociedad, y es justo en los símbolos y los signos de estas sociedades, los que nos hablan de un suceso: la autodeterminación de la sociedad, la creación *cum nihilo*.

El segundo capítulo nos expresa la constitución del mundo que Marx pensó en su determinabilidad inmanente. Cada contradicción que auscultó la realizó con la finalidad de comprender el origen de dicho movimiento, y así, poder comprender el desarrollo de la estructura del acto por el que se genera, es decir, del acto libre. Esta concatenación de actos, fueron analizados por Marx no sólo para ver el origen común de ellos, sino también para comprender cómo se imbricaban entre sí. Toda la imbricación de estas relaciones en las que se desarrolla el acto, pudo demostrar que el mundo es un sistema que subsume las contradicciones, pero que a la vez, las une y da forma. El mundo es por

ello, la manifestación del acto que da origen al movimiento, es la apariencia del individuo determinado por sus múltiples formas en las que se relaciona con otros individuos. Es justo por esto por lo que el mundo es un mundo social, pues sin la *conjunción de las relaciones*, no se podría estatuir aquel lazo que vincula la acción.

La relación que aparece en el mundo, es la relación de los hombres libres, y es justo en el significado de aquello que constituye el acto libre donde radica la esencia de lo social, y por lo tanto, del mundo. Esto quiere decir que la libertad es un producto histórico, pues es histórico el aparecer de la filosofía, es decir de todo conocimiento, y dado que este acto libre es el que constituye el mundo, será puesto por Marx en relación a su apariencia histórica justo para poder concebir su forma que adopta. De ahí que Marx se dedique a vislumbrar el problema de la libertad en el terreno político.

La teoría política de Marx, o su teoría política-antipolítica, expresa la necesidad de superar esta visión unilateral en la que se considera al acto libre. Marx sabemos, consideraba a la sociedad como una sola, y también, consideró las grandes emergencias de nuevas formaciones, como modos en los que se manifiesta el mundo. Por ello, el mundo es un mundo político, escindido, que debe de ser superado.

La teoría de Marx sobre el mundo o la forma social que adopta, se establece en base al proceso de absorción de las múltiples manifestaciones de sujetos que se generan en el tiempo. El hecho de que existan diferentes individuos, es justo porque la libertad, al emerger, emerge como acción que crea mundo, o acción filosófica. La filosofía es aquella que puede asentar en el mundo, aquella materialidad del sujeto que emerge. Para Marx, el comunismo recién emergido, representó el único momento de la libertad que incluía al conjunto de los sujetos, por lo que la libertad entendida así, debía de replantear el terreno para ser así, puesta como guía del orden.



Marx sólo analizó la forma de la libertad que había sido hasta ese momento la única y suprema manera de manifestarse y de estructurarse, basada en el ámbito del derecho y en la realidad del Estado. De ahí que su análisis en este capítulo, nos llevara a demostrar que la libertad sólo se desarrolla en el Estado moderno como particularidad, como un modo de manifestar el acto provisto de una limitación unilateral.

En el capítulo tres demostramos que la unilateralidad de la concepción sobre la libertad, ya puesta como una concepción histórica y limitada debía de ser despojada de todo significado *ontogenético*. Por ello Marx a partir de la crítica a la apología que hace Hegel del derecho y del Estado, logra comprender la estructura del acto libre, el momento de su gestación y el sistema de su exposición. Al hacer dicho análisis pudo preparar el terreno para que la nueva filosofía pudiese estar en condiciones de ser una forma de comprensión del nuevo mundo, tal que, tras ella se produjese una transformación de sí, del mundo.

Al haber replanteado el contenido del acto libre, como acto libre de una voluntad material, Marx habrá de conferirle a la acción práctica, el terreno propio de aquello que se convertirá en el fundamento de la nueva sociedad. Es propiamente en la acción donde se encuentra la estructura del sujeto moderno. La acción le da cuerpo al que la realiza, lo constituye: su voluntad es lo concreto, lo material el sujeto ético.

La voluntad, la fuerza de la materialidad, o el sustrato en tanto sujeto de la acción libre, nos arroja al terreno propiamente ético y político. Si queremos un nuevo mundo, debemos de replantear su posibilidad misma, lo que quiere decir, no sólo destruir el desarrollo de la estructura por y en la que se objetivan nuestras capacidades teóricas y prácticas, sino la estructura misma de nuestro ser en el mundo, de nuestra posibilidad como suceso histórico, destruir el porvenir, retirar del más allá lo que ahora es nuestro.

Esto es *grosso modo* lo que hemos tratado aquí. Es un camino largo el que hemos planteado, y aquí sólo hemos hecho el primer planteamiento. Nos permitimos señalar que esta investigación la hemos realizado durante un largo periodo de trabajo, y la tesis que se expone aquí, sólo es una parte del trabajo que realizamos.

El trabajo que realizamos tenía una extensión doble, una implicación más grande y una significación más profunda. Pero lejos de que se agotase el trabajo ahí, se extendió hasta un horizonte del cual no se podía ver luz alguna. Hemos decidido, sin embargo, plantear lo que Marx mismo elucubró para que dejemos seña de aquello que importa, es decir, de exponer la destrucción del mundo en aras de uno nuevo.

Consideramos que nuestro trabajo nos ha permitido expresar la importancia radical de la obra de Marx, la cual consiste en haber descubierto que el acto libre es histórico, y que por ello, está vinculado necesariamente con el momento de su acción. Comprender esto es lo más importante y radical a lo que llegamos: *toda la estructura del acto libre, depende del movimiento del material que lo circunda y de la fuerza que lo opera*. Para que el acto cambie, es necesario cambiar el material, y para cambiar el material, es necesario cambiar la conciencia sobre el acto. Sin la conciencia del acto libre, es imposible crear un nuevo mundo. Debemos de considerar nuevas maneras de actuar libremente para que sea posible abrir nuevas sendas por las que puede transitar el cambio. El tiempo que dure este acto, depende de qué tan amplio sea el acto libre, de qué tan extensa sea la forma del nuevo mundo que emerge, de qué tan profundo sea el significado del nuevo acto.

## BIBLIOGRAFÍA

Articles by Marx & Engels in Rheinische Zeitung, April 1842-March 1843 [Citado 19/04/2013], [www.marxists.org,](http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm) en: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm>

Andler Charles, *Les origines du socialisme d'état allemande* (Paris: F. Alcan, 1987)

Balibar Étienne, *La filosofía de Marx* (Argentina: Ediciones Nueva Visión, 2000)

Berlin Isaiah, *Karl Marx/His Life and Environment* (New York: Oxford University Press, 1985)

Casinos Mora Francisco J., “Nueve siglos de romanismo jurídico”, *Rivista di Diritto Romano*, II-2002 [Citado 04/03/2013], Led Online/Electronic Archive of Academic and Literary Texts: Disponible en: <http://www.ledonline.it/rivistadirittoromano/allegati/dirittoromano02casinosmora.pdf>

F. Pollard M. A., *La confederación germánica (1815-40)*, Tomo IX, *Historia del mundo en la edad moderna* (España: Gráficas Ramón Sopena, 1957)

Geimcow Heinrich, <<Biografía completa de Carlos Marx>>. *Obras escogidas Marx-Engels/Tomo I*,

Hegel G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Trad. y Prólogo de Mondolfo Rodolfo (Buenos Aires: Ed. Solar, 1982)

-----, *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces (México: FCE, 2007)

-----, *Principes du la Philosophie du Droit ou Droit Naturel et Science de l'Etat en Abrégé* (France: Librairie Philosophique J. Vrin, 1982)

Hyppolite Jean, *Études sur Marx et Hegel* (Paris: Librairie Marcel Riviere et Cie, 1955)

-----, *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del espíritu>> de Hegel* (España: Peninsula, 1974)

Karl Marx, *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, tr. Wenceslao Roces (México: FCE, 1985)

Kolakowski Leszek, *Las principales corrientes del marxismo. Su nacimiento, desarrollo y disolución*, Vol. I, Trad. Jorge Vigil (Alianza, 1980)

Kojéve Alexandre, *La concepción de la antropología y el ateísmo en Hegel*, Trad. Juan J. Sebreli (Argentina: Pléyade, 1972)

- Löwy Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx* (México: Siglo XXI, 1972)
- Lukács Georg, <<En torno al desarrollo filosófico del Joven Marx (1840-1844)>>, *Dialéctica*, no 1 (julio 1976)
- Marx C. - Engels F., *Obras escogidas en tres tomos* (Moscú: Ed. Progreso, 1978)
- , *Obras fundamentales. I Marx. Escritos de juventud*, Trad. Wenceslao Roses (México: FCE, 1982)
- Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 345)*, en: <<The Supplement to Nos. 335 and 336 of *The Augsburg Allgemeine Zeitung* on the Commissions of the Estates in Prussia>>, Articles by Marx & Engels in Rheinische Zeitung, April 1842-March 1843 [Citado 19/04/2013], [www.marxists.org](http://www.marxists.org), en: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm>
- Marx C., *Los debates (Rheinische Zeitung, Núm. 365)*, en: <<The Supplement to Nos. 335 and 336 of *The Augsburg Allgemeine Zeitung* on the Commissions of the Estates in Prussia>>, Articles by Marx & Engels in Rheinische Zeitung, April 1842-March 1843, [Citado 19/04/2013], [www.marxists.org](http://www.marxists.org), en: <http://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/rheinische-zeitung.htm>
- Neville Piggs J., *Las ideas políticas en el siglo XVI*, Tomo III, *Historia del mundo en el mundo contemporáneo* (España: Ed. Gráficas Ramón Sopena, S. A., 1960)
- Oshi Takahisa, *The Unknown Marx, Reconstructing and Unified perspective* (Tokio, Pluto: Press-Takuchoku University, 2001)
- Pelczynski Z. A., <<The Hegelian conception of state>>, en: *Hegel's political philosophy/Problems & perspectives* (Cambridge university press. 1970)
- Reinhart Koselleck, *Pasado futuro* (Barcelona: Paidós, 1993)
- Rossi Antonio, <<Razón y fundamento en Hegel>>, en: *Diánoia*, Vol. 5, núm. 5 (1959)
- Rubel Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Trad. Saul Karsz (Argentina: Paidós, 1970)
- Ruiz Sanjuan César, *Crítica y Dialéctica. La cuestión del método en el pensamiento de Marx* (Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2010)
- Schaff Adam, *Marxismo e individuo humano* (México: Grijalbo, 1967)
- V. I. Lenin, *Obras escogidas en tres tomos/1* (Moscú: Editorial progreso, 1966)