



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La percepción de la modernidad en la obra de Karl Marx

Autor:
Pasqualini, Mauro

Tutor:
Dotti, Jorge

2003

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

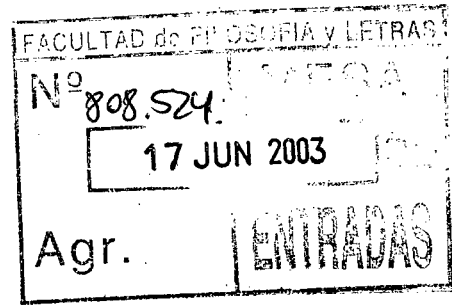


FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Historia

Tesis de Licenciatura



Título de la tesis: La percepción de la modernidad en la obra de
Karl Marx

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Director de la Tesis: Jorge Dotti

Tesista: Mauro Pasqualini

L.U.: 24053580

Año: 2003

Indice

Presentación General	1
Introducción	4
i. El pensamiento político moderno	4
ii. La separación de conciencia y política	10
iii. Un tipo especial de experiencia histórica	15
a. La concepción de la historia	16
b. La noción de <i>revolución</i>	19
c. La idea de modernidad	24
 I Parte. El espacio del hombre	 26
Presentación	27
.i La República de las letras	29
.a Breves referencias al contexto	29
.b La crítica al Estado prusiano: una insuficiente realización del derecho	31
.c El derecho fuera de la ley: el derecho consuetudinario de los pobres	38
.d Conclusiones	41
ii. El Estado moderno	43
.a Presentación de la sección	43
.b Breves referencias al contexto	45
.c La crítica de la filosofía del derecho de Hegel	46
i	46
ii	49
iii	53
Apéndice. Breve nota sobre la influencia de Feuerbach	57
iii. Los <i>Manuscritos</i> "iusfilosóficos"	61
.i	62
.ii	66
.iii	71
.iv	77
 Anexo. Profundización del planteo anterior	 81
i. La ciudad humana	81

v. La Revolución política	88
.a Política y religión	89
.b La revolución política.....	93
vi Conclusiones a la Primera Parte	104
.i	104
.ii	104
.iii	109
II Parte. El Canto del Gallo Galo: Marx y la Revolución Francesa	112
.i Presentación	113
El canto del gallo galo: la Revolución francesa en la obra d Marx	114
.i El Terror, el Jacobinismo y la compleja búsqueda del equilibrio	117
.ii La Revolución burguesa	122
.iii Frente al espejo francés	126
.iv Muerte y transfiguración de la Revolución francesa	131
.v La Revolución francesa y la burocratización	140
.vi Epílogo y conclusiones	145
Anexo. Arendt, Berman y Derrida. Lecturas de Marx desde la revolución, la modernidad y la espectralidad	150
Conclusiones Generales	164
Bibliografía	172

- Presentación general

En el presente trabajo realizaremos una lectura de algunos puntos de la obra de Marx desde la perspectiva de lo que aquí llamaremos "conciencia moderna". Las articulaciones y elementos centrales de la misma serán expuestos en el apartado siguiente, pero por ahora nos parece necesario adelantar lo siguiente: la conciencia moderna surge a partir de la erosión de los marcos normativos y significativos tradicionales que habían permitido organizar y dotar de sentido a la acción social en épocas anteriores. Esta experiencia - que está relacionada con procesos sociales complejos en los que aquí no profundizaremos- a la vez que impone la necesidad de reconstruir y validar los parámetros que estructuran las relaciones sociales, pone también en evidencia que es la actividad subjetiva el verdadero origen del nuevo marco contenedor de la práctica y la acción comunitaria. Esto es así puesto que la sensación de experimentar situaciones nuevas e imprevistas impone la necesidad de recrear los marcos regulativos de la convivencia social, afirmando así la constatación de que los hombres pueden reclamar la autoría de los códigos normativos y las instituciones que anteriormente respetaban como elaboraciones ajenas a su voluntad.

Será este último elemento, por tanto, el más fuertemente definitorio de la encrucijada moderna. Esto se debe a que el reconocimiento de la actividad humana como creadora de lo que anteriormente era entendido como un orden ajeno o anterior a la misma, complicará la afirmación de criterios de autoridad, que ya no podrán afirmarse tan fácilmente sobre valores trascendentes sino que tendrán que apoyarse sobre elementos menos sólidos y más relativos. De la misma manera, la valoración de la creatividad y performatividad humanas como criterio validador de la convivencia contiene la paradoja de que las iniciativas fomentadas para permitir su máxima realización, corren el riesgo de frustrar sus expectativas iniciales, puesto que es propio de dicha conciencia el valorar más la acción por sí misma que sus resultados. De esta forma, como se afirma desde una obra que ha sido inspiradora del presente trabajo, bajo la situación moderna las "construcciones y logros más creativos son susceptibles de transformarse en prisiones" (Berman: 1988,6), puesto que el mismo principio que llevó a realizar un proyecto, pronto lo vuelve caduco y opresivo.

De esta forma, lo que podríamos identificar como la tesis propiamente dicha de este trabajo, consiste en afirmar que existe un elemento de continuidad entre la conciencia moderna y la obra de Marx, consistente fundamentalmente en que se puede encontrar en ésta última la búsqueda por conformar el espacio de una convivencia social más adecuada a las potencialidades humanas. Con esto queremos plantear que existe en la obra de Marx una continuidad entre los primeros textos de intervención pública (los producidos en el período 1842-1843) y los posteriores, consistente en que en su rechazo a la censura de prensa y en su crítica del trabajo enajenado y del poder estatal burocratizado, se puede situar lo que entendemos es el ánimo inicial que inspira la obra de Marx, que es la búsqueda de una sociabilidad liberada de la heteronomía estatal y de la acción condicionante del mercado y la acumulación capitalista

Si bien afirmamos que en este sentido se puede encontrar una continuidad entre la *conciencia moderna* y el proyecto de Marx, también consideramos que no debe perderse de vista que esta continuidad, paradójicamente, es lo que lleva a Marx a enfrentar los principios que validan la sociedad moderna. Esto es así puesto que si bien es propio de la modernidad la postulación del hombre despojado de toda prerrogativa social como

principio de la misma; el elemento que aquí hemos identificado como articulante del pensamiento de Marx encuentra que este postulado se ha vuelto estrecho y limitante. Esto se debe a que Marx identificará que los principios que rigen la sociabilidad moderna están basados en un tipo de vínculo forjado a partir de las relaciones entre propietarios, lo cual frustra la promesa de una sociabilidad más adecuada a las potencialidades humanas, que Marx considera posibilitada por las condiciones mismas de la sociedad moderna.

De esta manera, y como derivado de la tesis formulada más arriba, entendemos que de este proyecto o esta intención común presente en varios textos de Marx, surge un análisis que consideramos más que penetrante acerca de la especificidad de la sociedad moderna, el cual ocupará un espacio no menor en los textos de Marx, sobre todo del período 1843-44.

En este sentido, algo que nos interesará destacar especialmente en este trabajo, es que de estos análisis que realiza Marx en estos primeros textos, puede rescatarse una lectura más acabada sobre el Estado moderno, que permite entender mejor sus reflexiones posteriores. Esto último lo observaremos tanto a través de los textos dedicados al análisis de la sociedad y el Estado modernos, como a través de su percepción de la Revolución francesa.

A este último punto le dedicaremos una atención especial, puesto que entendemos que una idea más acabada sobre la percepción de la modernidad elaborada por Marx requiere concentrarse en la forma en que se posicionó con respecto a la Revolución francesa. Tal cual desarrollaremos más adelante, entendemos que las reflexiones sobre la misma no se limitan solamente a un análisis sociológico sobre su carácter y su dinámica propia, puesto que entendemos que el elemento central es observar la manera en que Marx concibe las potencialidades que la misma despierta, así como su actualidad o caducidad con respecto al tipo de modernidad por la que atraviesa Marx. Al mismo tiempo, la manera en que Marx se posiciona ante la Revolución francesa permite observar en perspectiva cuáles de los elementos de lo que hemos denominado *conciencia moderna* están activos en su pensamiento, y cuáles sufren transformaciones importantes.

La forma de exposición de estas tesis será la siguiente:

- En la Introducción al trabajo presentaremos lo que entendemos como las características principales de lo que hemos llamado conciencia moderna. Esto lo haremos a partir de una descripción de los aspectos principales del derecho natural moderno (o más precisamente, de ciertos autores generalmente catalogados bajo el rótulo de *iusnaturalistas*); una reseña del análisis realizado a partir de la escisión de la conciencia moral de la política; y de una descripción del tiempo histórico característico de la modernidad, en la cual la noción moderna de Revolución así como la idea misma de Modernidad serán centrales para su comprensión.
- En el siguiente apartado, procederemos con el análisis de la obra de Marx. Esto lo realizaremos separando el desarrollo de nuestro planteo en dos partes. La Primera Parte, titulada "El Espacio del Hombre", se centra fundamentalmente en los textos escritos por Marx entre 1842 y 1844. A través de los mismos, observaremos que se realiza una impugnación del derecho natural moderno a partir de otra concepción del derecho que reivindica que la socialización más plena sólo es posible en el marco de un espacio que permita desarrollar las potencialidades genéricas de los hombres. De esta manera, esta concepción democrático-humanista se enfrentará tanto a los enunciados del

derecho natural moderno, como a los de la filosofía del derecho de Hegel. Sobre esta doble crítica, que como observaremos, no deja de mantener elementos claves del análisis de Hegel, constataremos la manera en que se pueden leer las reflexiones de Marx sobre el Estado de una manera que consideramos más que profunda. Esto lo desarrollaremos en las Conclusiones a esta primera parte.

- Al mismo tiempo, en una segunda parte, titulada “**El canto del gallo galo**”, nos concentraremos en los textos en los que Marx abordó la temática de la Revolución francesa. Consideramos que a través del análisis que Marx realiza de la misma se pueden entender en profundidad muchas de sus percepciones acerca de las posibilidades y limitaciones de su época, así como su manera de concebir el desarrollo histórico.
- Finalmente, en las Conclusiones, realizaremos el balance respectivo sobre la base de lo desarrollado en las diferentes lecturas.

Introducción

En el presente apartado nos proponemos realizar una somera indicación de ciertos tópicos centrales de lo que muy genericamente podríamos denominar *conciencia moderna*. Consideramos esta exposición necesaria a los fines de entender más profundamente las reflexiones que desarrollará Marx sobre los supuestos desde los cuales la modernidad se pensó a sí misma, así como para reflexionar hasta qué punto Marx es deudor - o no- de los mismos.

En este sentido, hemos decidido focalizar en ciertos elementos que creemos que constituyen los articulantes básicos de esta conciencia moderna. De esta forma, en un primer momento nos detendremos en lo que se suele llamar “pensamiento político moderno”, entendiendo fundamentalmente el conjunto de principios y nociones conocidos como *iusnaturalismo*. Seguidamente, abordaremos la dialéctica abierta a partir de la separación entre moral y política, punto que nos interesa aquí para exponer ciertos análisis que se han realizado sobre el contexto y el significado del surgimiento de la *crítica* como práctica propia de la conciencia *desprendida de los condicionantes estatales*. Finalmente, en un tercer apartado, atenderemos a cierto enfoque sobre la forma en que la conciencia moderna ha experimentado el *tiempo histórico*. Consideramos que desde esta perspectiva se puede profundizar la indagación de los supuestos últimos del objeto que aquí nos interesa.

i) El pensamiento político moderno.

Consideramos que las características del pensamiento político moderno se pueden entender más profundamente si las relacionamos con lo que suele entenderse como la nueva imagen del mundo surgida a partir de Renacimiento y que tiene como dato central el quiebre de la imagen antigua y medieval del mismo, cesando éste de ser concebido como un *Cosmos*, en el sentido de “un orden accesible directamente a la contemplación, susceptible de ser abarcado en su conjunto” (Cassirer, 1997, 54). En la situación moderna, por el contrario, los cánones y los modelos de representación antiguos agotan sus posibilidades: “El espacio y el tiempo se ensanchan hasta el infinito y no es posible abarcarlos con los perfiles fijos que presenta en la cosmología antigua, con los cuerpos regulares de la teoría platónica y el cosmos jerárquico de Aristóteles, ni es posible agotarlo con números y medidas finitos” (idem, 54). Es de esta “ilimitada ampliación”, por lo tanto, de donde surgirá la nueva *intensidad* que deberá afirmarse frente a ese mundo infinito y desarrollar una legalidad y un orden que permitan su comprensión (idem, 54, 55).

Se trata de una crisis de los antiguos cánones de representación que, al mismo tiempo, producen el nacimiento del moderno sentimiento de *sospecha*, surgido justamente de la conciencia de que el conocimiento de la naturaleza ha perdido su espontaneidad. En palabras contundentes, esto ha sido planteado de esta manera:

“La edad moderna comenzó cuando el hombre, con la ayuda del telescopio, giró sus ojos corporales hacia el universo, acerca del cual había especulado por mucho tiempo –viendo con los ojos de la mente, escuchando con las orejas del corazón, guiado con la luz interna de la razón – y aprendió que sus sentidos no estaban ajustados para el universo, que su experiencia cotidiana, lejos de estar habilitada para constituir el modelo para la recepción de la verdad y la adquisición de conocimiento,

era una constante fuente de error y desilusión. Luego de esta decepción (...) la sospecha comenzó a asediar al hombre moderno desde todos los lados” (Arendt: 1993, 54-55).

Y es que una vez que se descubre que la experiencia cotidiana de ver al sol girando alrededor de la Tierra era engañosa, aparece la búsqueda de criterios de verdad que permitan fijar una objetividad que se valide a partir de mayores garantías de las que se le venían exigiendo. La manera en que esto impactará en las ciencias naturales y en la reflexión filosófica exceden el tema que aquí nos interesa. Pero en lo que a la reflexión política respecta, lo importante es observar que el efecto será el de validar el conocimiento de las instituciones sociales y políticas a partir de un principio que se aloja en las antípodas del ideal contemplativo clásico. De esta forma, el principio de que **“tenemos absoluta certeza o conocimiento científico solamente de aquellos temas de los cuales somos la causa, o cuya construcción está en nuestro propio poder o depende de nuestro arbitrio personal”** (Strauss, 1992, 171) - que ha sido mencionado a propósito de la reflexión hobbesiana sobre la política, pero que puede ser encontrado de manera explícita y más acabada en la obra de Vico (Arendt: op.cit., 57-58)- permite dotar al conocimiento de lo político-social de la fundamentación necesaria para su consolidación.

Esto lleva a que, ante el reconocimiento de un sujeto activo, productor de normas y reglas que permiten comprender la infinitud del mundo del que forma parte, se diluyan los marcos que explicaban la relación entre los miembros de la comunidad política clásica.¹ De esta forma, si bien la pregunta sobre la justicia y sus maneras de fundamentación no son novedosas (puesto que el mundo antiguo ya habría expresado su preocupación al respecto a través de las obras de Platón y Aristóteles), lo que caracterizará el derecho moderno, al menos en sus primeros esbozos, será la búsqueda de una sistematización y hasta una **“matematización”**, posibilitada justamente por la certeza de que se puede dar cuenta rigurosamente de aquello que es producto de los hombres. Este es, precisamente, el elemento de unidad más constante que se ha visto en los distintos autores que suele abarcarse bajo el nombre de *iusnaturalismo*: la búsqueda de un método demostrativo que pueda dar cuenta de manera “científica” o “racional” de las reglas que rigen el derecho natural tanto como el positivo, que de él depende. (Bobbio: 1996, 18 - 19; Cassirer: op. cit. 262 -265; Strauss: op.cit.171-175).

En el siguiente apartado nos centraremos en las consecuencias acarreadas por esta *secularización* de la reflexión política (puesto que la capacidad para dar cuenta de la normatividad política en términos propios le permitirá emanciparse de la religión y la costumbre como criterios de sostenimiento de la autoridad). Por ahora, sin embargo, nos interesa mencionar otra característica fundamental del “pensamiento político moderno”, consistente en que, ante la disolución del orden cósmico que sostenía la conciencia clásica, se buscará dar cuenta del origen del cuerpo político a partir de un nuevo comienzo. Esto conducirá a entender que **“las distinciones, prerrogativas y obligaciones, inevitables en toda convivencia, son artificiales y secundarias frente a la libertad e igualdad propias**

¹Así, de hecho, han sido planteada las cosas a propósito de Hobbes: “La razón es impotente porque la razón o la humanidad no tienen soporte cósmico: el universo es ininteligible, y la naturaleza “disocia” [“dissociates”] a los hombres. Pero el hecho de que el universo es ininteligible permite a la razón satisfacerse con sus libres construcciones, establecer a través de éstas una base de operación arquimedeana [Arquimedean], y anticipar un ilimitado progreso en su conquista de la naturaleza”. Strauss: op.cit., 201.

del hombre en cuanto tal, previo a su pertenencia a tal o cual rango dentro de un orden político” (Dotti:1994, 53). De esta manera, se puede hablar de una “inversión de sentido” (idem) con respecto a lo que suele denominarse “paradigma clásico” o también “modelo aristotélico”. Los elementos más significativos de esta relación estarían en el abandono de la noción de una natural politicidad del hombre y de una relación inmediata entre el mismo y el orden político (idem).

En este sentido, nos parece efectivo enfocar como uno de los elementos que dotan de unidad al iusnaturalismo, la particular forma en que responde a la pregunta ¿por qué obedecemos? (idem, 56, 57), siendo que el interrogante se vuelve problemático una vez que se ha afirmado la natural libertad e igualdad humanas. La respuesta *iusnaturalista* se articulará a partir de una explicación sobre el origen del Estado o, más precisamente, del Estado moderno. Esta explicación se apoya en un modelo tricotómico, basado en dos momentos *antitéticos*: estado o sociedad natural; y estado o sociedad civil. El elemento de pasaje de uno a otro consiste en el contrato o pacto, firmado entre *individuos*. Nos detendremos en los principales elementos de este modelo, ya que pueden ayudar a comprender los supuestos centrales de la explicación moderna sobre el origen del Estado, así como las diferencias que mantienen con el paradigma clásico.

El estado de naturaleza se ha planteado como “aquella situación en la que se encuentra el ser humano cuando no existe ninguna instancia superior de normativización, control y penalización de sus acciones externas; es decir, cuando obra siguiendo exclusivamente los dictados de su propia conciencia” (idem, 58). Aquí puede haber diferencias entre distintos autores *iusnaturalistas* acerca de a) la existencia histórica o no de dicha situación, b) su carácter pacífico o belicoso y, c) la condición de aislamiento o socialidad de sus integrantes.

En cuanto a a), suele considerarse a Rousseau como el sostenedor del estado de naturaleza universal como una condición originaria realmente existente, mientras que se ha visto en Hobbes el mantenedor de la hipótesis de la no existencia en la historia de una situación a - social universal (enfaticando así el carácter intelectual de su modelo). De todas formas en este último caso se puede hablar de “caídas parciales” en el estado de naturaleza, para indicar los momentos de guerra civil o el estado de ciertos pueblos primitivos. También las relaciones externas entre estados pueden ser análogas al estado de naturaleza (Bobbio: 1996, 69 – 75; Rousseau:1998, 120 -161; Hobbes:1998, 19-20; 100-106).

En cuanto a b), más allá de quienes consideran que el estado de naturaleza es de una belicosidad constante (Hobbes y Spinoza), potencial (Kant y Locke) o pacífico (Rousseau) lo común en todos los casos es que el mismo es una situación *carente*, en el sentido de que, o bien lleva al malestar o bien no puede evitar dejarse seducir por nuevas necesidades o voluptuosidades que alejan a los hombres de su simpleza originaria. La noción de la carencia intrínseca al estado de naturaleza, más allá de la forma que tome, es esencial al modelo, debido a que es dicha carencia la que lleva a la necesidad de abandonarlo (Bobbio: op.cit., 75-81; Dotti: 1994, 59; Dotti: 1991, 35-38; Rousseau, idem; Hobbes, op cit, 100-136; Locke: 1997, 29-39 y 138-139; Kant: 1999, 69-77).

En cuanto a c), si bien existirían diferencias entre quienes describen la situación natural como propia de “individuos aislados” y quienes hablan de “individuos asociados”, y si bien incluso se ha hablado de “socialistas” para referirse a estos últimos (cfr.Bobbio: op.cit., 81 82), lo cierto es que, en ambos casos, en el estado de naturaleza primará la satisfacción de los intereses individuales o, en todo caso, se postulará el aislamiento como

la forma de existencia predominante. Este hecho es fundamental para entender la diferencia con el paradigma clásico, ya que al postular el protagonismo del individuo como propio del estado de naturaleza desaparece la idea organicista del "animal social" propia del "modelo aristotélico" (Bobbio: op.cit., 82 – 86; Hobbes: idem; Locke: idem; Rousseau: idem, Kant: idem; Dotti, idem).

En el caso del **pacto o contrato social**, la noción de que el mismo es una verdad de razón más que histórica es mantenida con mayor consenso que para el caso de la sociedad natural. Esto se debe a que su función es de explicación y legitimación. Explicación, debido a que busca dar cuenta de que si individuos libres e iguales deben aceptar el mandato de una autoridad común, esto se debe a un acuerdo recíproco. Su función de legitimación consiste en afirmar que la autoridad de la sociedad civil se basa en el consenso, por lo cual debe ser aceptada en la medida en que acepta las condiciones de los contrayentes (Bobbio: op.cit, 91 - 94). Será sobre estas condiciones (o mejor dicho, sobre los derechos naturales a los que se renuncia, o no, mediante el contrato) sobre las que surgen las diferencias entre los distintos autores (idem, 102). De esta manera, para Hobbes, por ejemplo, el hombre, para convertirse en ciudadano, renuncia a todos sus derechos naturales excepto al de la vida - es justamente el miedo a la muerte violenta lo que lo impulsa fuera del estado de naturaleza- (Hobbes: op.cit, 137-150). Para Spinoza, por el contrario, se renuncia a todo menos a la libertad de opinión, buscando en el estado civil no la seguridad, como en el caso de Hobbes, sino la potenciación de sus capacidades (Bobbio:op.cit, 102-207). El caso de Locke es diferente a los dos anteriores: aquí el hombre solo renuncia a un derecho, el de hacer justicia por sus propios medios, manteniendo así tanto su derecho a la vida como a la propiedad (Strauss: op cit, 234-251; Locke: op.cit, 50-71 y 138-144; McPherson: 1979, 188-199; Bobbio: op.cit. 106-107). Para Rousseau, finalmente, la entrega de todo lo propio del individuo a la comunidad es total, pero aquí habría que aclarar que en este caso el modelo se aparta de los anteriores puesto que la Sociedad Civil o Estado tiene como objetivo la reconstrucción en el seno de la convivencia social de la libertad e igualdad originarias perdidas debido a la desigualdad y a la dependencia mutua en un marco de predominio del egoísmo. El contrato, por lo tanto, es expresión de un acto de voluntad que permitirá la producción de un "yo común" o voluntad general en el cual los hombres, ahora ciudadanos, recobrarán en el seno del cuerpo político la perdida naturalidad (Rousseau: 1998, 160-167; 1992, 38-40, 44-47; Dotti: 1991, 38-41). Así, el carácter comunitarista del cuerpo político rousseauiano se ha interpretado como una suerte de "**retorno a la antigüedad**", aunque aclarando la "**modernidad**" de dicho retorno (Strauss, op.cit., 252).²

² "Rousseau atacó a la modernidad en el nombre de dos ideas clásicas: la ciudad y la virtud, por un lado, y la naturaleza, por el otro" (...) "Hay una tensión obvia entre el retorno a la ciudad y el retorno al estado de naturaleza. Esta tensión es la substancia del pensamiento de Rousseau. Presenta a sus lectores el confuso espectáculo de un hombre que contantemente retrocede y avanza entre dos posiciones diametralmente opuestas. En un momento, defiende ardientemente los derechos del individuo o los derechos del corazón contra toda limitación y autoridad; al momento siguiente demanda con igual ardor la completa sumisión del individuo a la sociedad o al estado, y favorece la más rigurosa disciplina moral o social" (Strauss, op.cit.252-254). También se ha constatado esta tensión ubicándola en el seno de dos modalidades de intervención: la de quien se aleja para analizar el proceso de manera objetiva, y la del crítico voluntarista que busca reformar la sociedad en busca de la naturalidad perdida. De estos dos momentos, en el que el voluntarista prevalecerá sobre el analítico, el resultado será la "óptica peculiar" del ginebrino: "En ella confluyen la visión idealizada de la comunidad clásica (la polis mítica donde lo público y lo privado no se han divorciado) y un profundo individualismo que lo rescata para la conciencia moderna" (Dotti: 1991, 26 -34).

Existen también diferencias entre quienes postulan la existencia de un solo pacto (Hobbes, Rousseau) o dos pactos (uno constitutivo de la sociedad y otro del poder soberano), siendo la consecuencia de estas postulaciones la legitimidad o no del derecho a la resistencia: quienes postulan la existencia de un solo pacto restringirán el mismo, aunque especificarán la función política al mantenimiento de las condiciones de igualdad y seguridad social, mientras que quienes postulen dos pactos alentarán la posibilidad de la resistencia legítima a la autoridad, puesto que la disolución del gobierno no equivale al de la sociedad. (idem, 94-102; Dotti: 1994, 60-61; 1991, 38-41).

De esta manera, el contenido del contrato, junto a las características de la sociedad natural, determinan las modalidades de la **sociedad civil**. Aquí se comprueba la ruptura de la dependencia de lo natural, sobre lo cual debe operarse determinada violencia, ya sea contra la conflictividad intrínseca de las pasiones o sobre la racionalidad estrecha del cálculo egoísta. Al mismo tiempo, este proceso de dominio sobre lo natural para salir de su dependencia, es decir, este proceso de culturalización, requerirá para su realización de pautas de convivencia y de una autoridad neutral que permita desactivar los conflictos siempre latentes (Dotti: 1994, 59-60). Las características y atribuciones de este poder neutral variarán en los distintos autores de acuerdo a lo planteado como propio del estado de naturaleza y del contenido del contrato. En este sentido, entendemos que una de las tensiones principales de la racionalización del origen del Estado operada a través de la doctrina iusnaturalista consiste en la existente entre derecho positivo y derecho natural. Aquí el problema radica en los alcances y la validez de uno y de otro, lo cual se traduce en las atribuciones y límites otorgados al poder soberano (idem, 61; Bobbio:1996, 108-112; Bobbio: 1992, 129-145).

Sin embargo, más allá de las diferentes soluciones que se le den a este punto, lo que unifica estas posturas – que, vistas desde otra perspectiva, hasta resultarían antagónicas - es el hecho de que en tanto “teoría racional del Estado”, el *iusnaturalismo* sabrá distanciarse tanto de la justificación teológica de lo existente como de la justificación por los meros hechos, puesto que **“la teoría iusnaturalista del Estado no es solamente una teoría racional del Estado, sino una teoría del Estado racional”** (Bobbio: 1992, 129). De allí que, más allá de las pautas específicas que en cada autor de esta tradición le sean permitidas o vedadas al Estado en el cual los hombres vivirán de acuerdo al derecho, lo común para todos y lo que se presenta como el elemento intrínseco al modelo *es el hecho mismo de que haya leyes*, puesto que será su existencia lo que distinga un dispositivo de poder cualquiera sobre un grupo de personas, de un Estado racional en los términos buscados por los iusnaturalistas. De esta manera, **“(e)l acto específico mediante el cual se realiza la racionalidad del Estado es la ley, entendida como norma general y abstracta producida por una voluntad racional como es precisamente la del Estado-razón. En cuanto general y abstracta la ley se distingue del decreto del príncipe, mediante el cual se manifiesta el arbitrio del soberano y se instituye una legislación de privilegio creadora de la desigualdad. En cuanto producto de una voluntad racional la ley se distingue de las costumbres, de las cosas consuetudinarias, de los usos transmitidos, a la que ha dado vida la simple fuerza de la tradición”** (idem, 133).

Este alejamiento de los criterios de validez de lo meramente existente, o consuetudinario, será uno de los puntos más achacados al *iusnaturalismo*, sobre todo luego de las revoluciones dieciochescas, que en no pocos casos serán entendidas como favorecidas por los enunciados y los implícitos del Derecho Natural, **“(p)uesto que el**

reconocimiento de principios universales fuerza al hombre a juzgar el orden establecido, o lo que es real [actual] aquí y ahora, a la luz del orden natural o racional; y lo que es real [actual] aquí y ahora es susceptible a no ajustarse a la norma universal e incambiable” (Strauss, op.cit., 13). De allí la paradoja o encrucijada del derecho natural: por un lado, puede ser apelado para legitimar y fundamentar las instituciones existentes, que en tanto sostenedoras de principios absolutos pasarán a contar con un más que poderoso respaldo. Pero, al mismo tiempo, en tanto que emancipa lo natural de lo positivo, erosiona las justificaciones locales y particulares en las que se apoya un determinado marco político-institucional, al precio de someterlas a juicios que trascienden las condiciones concretas de las cuales emergen. Quienes han repasado los reclamos historicistas contra el derecho natural han señalado este último elemento como el más urgente reclamo contra el iusnaturalismo, sobre todo luego del incendio revolucionario (Strauss: op.cit. 9-34).

Una vez presentados estos elementos, consideramos que no resulta ocioso arriesgarse a cierto esquematismo y exponer las diferencias que entendemos centrales entre el “modelo iusnaturalista” y el “modelo aristotélico” o “paradigma clásico”. Podríamos enumerarlas de la siguiente manera :

i) Mientras que el “modelo iusnaturalista” consiste en una construcción intelectual o racionalización sobre el origen del Estado moderno, el “modelo aristotélico” o clásico se plantea a sí mismo como la descripción de un proceso histórico real en el cual el Estado es el punto de llegada de un proceso evolutivo que atraviesa distintas etapas.(Bobbio: 1996, 56 57).

ii) A la dicotomía excluyente del modelo moderno (los hombres viven o en el estado de naturaleza o en el estado civil) se contraponen el carácter “plural y abierto” del modelo clásico, en el que una serie de instancias (que suelen ir de la familia al Estado pasando por la aldea, aunque cada versión edite instancias propias) se suceden de manera evolutiva y progresiva, de manera que las formas más acabadas no son la antítesis de las anteriores, sino su perfeccionamiento (idem, 60)

iii) Mientras que el individuo, desprendido de todo lazo de dependencia social, está al comienzo del planteo iusnaturalista, en el modelo aristotélico las instancias iniciales ya señalan una natural dependencia del hombre a instancias comunitarias, lo cual a su vez refuerza la existencia de jerarquías dentro de las mismas (idem, 62, 63). Esto se ha remarcado también apuntalando la diferencia entre esta concepción moderna, de acuerdo a la cual los hombres son libres e iguales por naturaleza, de la concepción antigua, según la cual los hombres son desiguales por naturaleza, y lo que los unifica y libera es su convivencia en el cuerpo político (Arendt: 1992, 31,32)

iv) Mientras que el principio legitimante del orden político en el modelo iusnaturalista está dado por el consenso, en el paradigma clásico es la naturaleza la que justifica su ordenamiento (idem, 61) .

Junto con estas diferencias que, consideramos, son útiles para entender la especificidad de la teorización moderna sobre el origen del Estado, existe un elemento diferenciador más, consistente en el hecho de que la reflexión sobre lo político desarrollada por la modernidad sólo se puede realizar una vez que la actividad estatal o la actividad política ha

transformado sus características con respecto a la situación clásica. Quienes advierten sobre esta “ruptura” entre el concepto de política predominante en la antigüedad clásica y el propio de la modernidad, lo plantean en los siguientes términos:

“Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la afirmación de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. A diferencia de la necesidad ética de la política clásica, no exige ninguna fundamentación teórica de las virtudes y de las leyes de una ontología de la naturaleza humana. Mientras que el punto de partida teóricamente fundamentado de los antiguos era el siguiente: cómo pueden los hombres estar en correspondencia desde un punto de vista práctico con un orden natural; el punto de partida prácticamente afirmado de los modernos es este: cómo pueden dominar los hombres el amenazante mal natural” (Habermas: 1993, 58).

En este sentido, el desplazamiento señalado consiste en distintos referentes según se hable de la política en un sentido clásico o en un sentido moderno. En el primer caso se considera como referente de la actividad “política” aquello que coincide con los siguientes enunciados:

1) Entendida como la doctrina de la “vida buena y justa” no se considera a la política como escindida de la ética, puesto que la misma no estaba en oposición con la costumbre o la ley (idem, 49, 50).

2) Comprendida como una *praxis*, en el sentido opuesto a *techné* (consistente en la “fabricación habilidosa de obras y en el dominio firme de tareas objetualizadas”), su actividad se vincularía más con la formación del carácter a través de la acción pedagógica (idem).

3) En cuanto su objeto es lo justo y excelente, su capacidad de comprensión y juicio consiste en la *phronesis*, es decir, una habilidad sobre lo que no tiene la suficiente regularidad ontológica como para ser entendida desde la ciencia estricta (idem; Dotti: 1994, 65; Arendt: 1993, 221).

Si bien se considera que esta forma clásica de entender la política todavía puede rastrearse hasta los albores del historicismo, la ruptura moderna, es decir la “**revolución en la forma de pensar**” (Habermas: op.cit., 49) que llevará a entender la política en sus términos propiamente modernos, se consuma hacia fines de la era medieval. Más allá de los distintos enfoques y matices con que se lo exprese, uno de los elementos centrales de esta irrupción del pensamiento político moderno consiste en la escisión entre política y moral, o entre foro interno y foro externo, (Arendt: 1992,26,27/36-42; Arendt: 1993, 69-73; Cassirer: op.cit., 264-269; Habermas: 1993, 58-67; Habermas: 1991, 5-8); escisión que abre un proceso propio cuyo relato abordaremos en el siguiente apartado.

ii) La separación de conciencia y política.

Se ha mencionado que la “**fórmula despiadada**” de la reflexión política de Hobbes sigue en verdad a la “**despiadada formación del Estado moderno**” (Bobbio: 1996, 91),

de la cual él sería un observador especialmente agudo (*idem*, 65). Esta constatación nos interesa puesto que es a partir de Hobbes que se ha realizado un rastreo de la dialéctica abierta por la separación de la política y la moral ocasionada con la emergencia del Estado absolutista, que permite percibir los supuestos fundamentales del pensamiento político inmediatamente anterior al momento en que Marx realiza su crítica.

Esta perspectiva puede ser resumida de la siguiente manera: Hobbes formula de manera explícita la ecuación propia del Absolutismo, que consiste en garantizar la unidad estatal y la paz social al precio de despojar al Estado de todo compromiso con alguno de los dogmas o convicciones en disputa que atentan contra su unidad. Esta ecuación, resultado de las guerras de religión que amenazan la estabilidad estatal, recluye los problemas religiosos y morales en la *conciencia* o *foro interno*, desde donde podrá desarrollarse libremente al precio de someterse en las cuestiones públicas a la disciplina estatal que impide la recaída en la guerra civil, fantasma especialmente temido por Hobbes (Koselleck: 1979, 24 - 26). Esto generará, por ende, una división: el hombre en tanto ciudadano, que debe subordinarse a la responsabilidad del orden público, y el hombre en tanto hombre, que debe relegar su convicción y conciencia al espacio privado (*idem*, 30 32).

Sin embargo, en la medida en que el Estado Absolutista ve pacificadas las condiciones de su emergencia, comenzará un proceso de ampliación de este espacio de la conciencia o foro interno, que pasará a convertirse en el espacio desde donde se juzgue la acción estatal (*idem*, 40 41). De esta manera, desde Locke hasta Turgot, se planteará de diversas maneras el problema de mediar el espacio de la moral con el espacio de la política. Se trata de un lento pero firme proceso de asedio al Estado desde el espacio privado, que toma la forma de una **"toma indirecta del poder"** (*idem*, 81 - 83). Mediante la misma, el foro interno comienza a expandirse hacia el "exterior", a través de instancias como la "república de las letras" (espacio de sociabilidad constituidos por clubes, salones y periódicos) y las logias masónicas (que resumen, en su carácter secreto, la particular lógica mediante la cual la sociedad se oculta del Estado). Es a partir de estos espacios que comenzará a gestarse la *actividad crítica*, cuya condición de posibilidad será, en un principio, el mantener su autonomía con respecto a lo estatal (*idem*, 86 87).

Este hecho será uno de los elementos principales que minarán la base del Estado Absolutista: en tanto que deudora del dualismo política - moral, la crítica emergerá como ejercicio que permita reconocer la verdad o falsedad de los hechos dados (*idem*, 87); hasta absolutizar su actividad de tal manera, que se impida a sí misma reconocer su propia naturaleza (*idem*, 99). De esta forma, la actividad crítica se extiende a la política, sin entenderse a sí misma como política (*idem*, 104). Esto está relacionado con el crecimiento de la "élite burguesa" dentro de las esferas de la sociedad civil, crecimiento que no va acompañado de un correspondiente poder en el espacio estatal (*idem*, 104 105).

De este "defasaje", que es también un problema de mediación entre moral y política, surgirá también la *filosofía de la historia*, es decir, un discurso legitimante que garantiza la superación de la autoridad estatal como parte de una instancia necesaria del desarrollo histórico de la razón. Así, de acuerdo a Kosellek, este producto del siglo XVIII sería una mezcla de **"(e)scatología cristiana bajo su forma modificada de progreso secular, elementos gnósticos y maníqueos disueltos dentro del dualismo de la moral y la política, ciclos antiguos, en fin, reciente legalidad científica aplicada a la historia, todo ello ha contribuido a su nacimiento"** (*idem*, 110). Se trata, entonces, de una continuidad de la razón a través de la historia que minará todavía más las bases del orden absolutista,

aunque reproduciendo la operatoria de la crítica, es decir, no a través de una autoconciencia política sino a partir del sentimiento generalizado, por parte de esta “elite burguesa”, de sentirse agente de un proceso histórico inevitable, una especie de profecía secularizada en armonía con la “toma indirecta del poder” (idem, 110-113). Entendemos que el siguiente párrafo resume eficazmente la perspectiva comentada:

“Gracias a esta identificación del plan indirectamente político con el curso de la historia, se disimula la posibilidad de la revolución, provocándola. Para el foro interno de la moral, que en un primer momento se había separado del Estado, el Estado es ahora un estorbo [gaine] del cual hay intención de desembarazarse. Solo la voluntad de invertir el poder garantizaba ahora el éxito. El automatismo en el desarrollo de los acontecimientos corresponde a su política indirecta, y los iniciados preveían la caída del Estado con la misma inocencia, la misma certeza moral que ponían en hacerlo desaparecer sin violencia” (idem, 113).

De esta manera, el efecto más notable de la filosofía de la historia consiste en que desentiende a sus sostenedores de la responsabilidad política, puesto que traslada la tarea de realizar un determinado orden a la espontaneidad de las estructuras reguladoras de la convivencia social (idem). Pero este no es el único efecto atribuible a la misma, ya que esta confianza en la armonía intrínseca al desarrollo histórico lleva aún a otra consecuencia: *la anulación de la conciencia de la crisis* (idem, 118). Escondida por una filosofía que subsumía la particular conflictividad de los acontecimientos en un orden futuro acomodado de acuerdo a los principios de la moral, la crisis en ciernes desde finales del Siglo XVIII se agravaba al paso que se disimulaba (idem). Esto es observable en la manera en que el término *crítica* expandía su uso por sobre el término *crisis*, de poca utilización en el siglo XVIII (idem, 164-176). Se trata de una característica que acusa la misma tendencia mediante la cual la palabra *revolución* va ocupando el lugar que anteriormente correspondía a *guerra civil*, tendencia por la cual la certidumbre del progreso moral silencia el interrogante que todavía en el siglo XVII se abría cada vez que la unidad del Estado se quebraba: **“La historia no es vivida sino como filosofía de la historia. Que la decisión esperada tenga éxito dentro del sentido de un juicio moral; que la “razón práctica reinante” como decía Kant, esté a la altura de suministrar la interpretación correcta de la historia, de la historia como un proceso moralmente legal, es la garantía que ofrece la filosofía de la historia, por la cual los burgueses anticipan el fin de la crisis. Así, la guerra civil era invocada solo en la medida en que su salida era ya conocida, es decir, en que la crisis se mantenía escondida como crisis política”** (idem, 132 133).

Se ha analizado este mismo proceso a partir de entenderlo como la emergencia de un tipo especial de “publicidad” (*Öffentlichkeit*): la “publicidad burguesa” (Habermas: 1994, 53). La característica central de la misma consistiría en ser un espacio no estatal pero sin embargo público, posibilitado debido a la creciente expansión de la economía mercantil y la creciente interdependencia entre esferas privadas (idem, 57 61). Esta esfera de interacción es contemporánea a la consolidación de espacios nacionales y de la administración pública, proceso que a su vez coincide con el predominio de la manufactura por sobre el comercio, que al disolver el antiguo espacio del dominio señorial inicia la

emergencia del concepto de “economía” en su forma moderna: ya no como actividad propia del *Oikos* (la administración y cuidado de la casa o el ámbito doméstico) sino de la búsqueda de beneficios (idem, 56-58).

La necesidad de noticias e información motivadas por la creciente actividad estatal y productiva llevarán, al mismo tiempo, a que hacia finales del siglo XVII se consolide el papel de la prensa, lo cual está en la base de la constitución de una nueva forma de exteriorización de lo privado hacia lo público. De esta manera: **“Puesto que la sociedad, contrapuesta al Estado, delimita, por un lado, un ámbito privado claramente distinguido del poder público, pero como por otro lado, la reproducción de la vida rebasa los límites del poder doméstico privado, convirtiéndose en un asunto de interés público, la zona de continuado contacto administrativo se convierte en zona “crítica” también en el sentido de que reclama la crítica de un público racionante. Fácilmente podrá el público atender a esa reclamación, pues solo necesita poner en funcionamiento el instrumento con cuya ayuda había convertido ya la administración a la sociedad en un asunto público: la prensa”** (idem, 62).

Esto explica también la autocomprensión de este *publicum* como público de lectores, lo cual conducirá también al desarrollo de la noción de “opinión pública”. Se trata de un término cuyos usos refieren al mismo problema señalado anteriormente acerca de la diferencia entre política y moral: mientras en sus fases iniciales opinión pública refería más estrechamente al sentido de la palabra latina *opinio*, como juicio incierto y subjetivo, recién en el siglo XVIII la noción de opinión pública es utilizada como aquel juicio surgido de un ámbito de racionalidad (idem, 125).³ Esta racionalidad está garantizada por la discusión

³ Este recorrido se puede ver de manera concreta en las reflexiones realizadas desde Locke hasta Rousseau. De esta manera, para Locke la *Law of opinion* remite a una red de *hábitos* y valores que, si bien no están formados en un ámbito de racionalidad (y por ende tienen un papel pasivo con respecto a la legislación), mantienen un papel a tener en cuenta en tanto tribunal sobre las virtudes y los vicios de las personas (idem, 126,127). En Francia, en cambio, el contraste entre la *critique* y la *opinion* es muy marcado, como lo atestiguan Bayle y Rousseau. El primero rebaja el papel de la opinión asimilándola al prejuicio, y oponiéndola al régimen de la crítica, en donde reside la racionalidad y que es propia del ámbito privado (idem, 127). Para Rousseau, los términos son los mismos, pero la valoración cambia. La opinión pública (Rousseau sería el primero en usar este término en su *Primer Discurso*), entendido como el ámbito del juicio espontáneo e integrador, está amenazada por la actividad de los críticos, quienes erosionan las certezas y los valores comunes (idem). A su vez, Rousseau mantendrá esta noción de opinión pública entendida como juicio espontáneo e integrador, a la hora de pensar los mecanismos de producción de la voluntad colectiva, de allí que en *“El Contrato Social”* se haga referencia a este “consenso de los corazones” que permite la efectivización de la voluntad general. De esta manera, la esfera de la espontaneidad que en Locke tenía un papel más bien pasivo a la hora de legislar, pasa a ser la fuente de la actividad política. Esto no quita que Rousseau no haya pensado en la necesidad del legislador en influir sobre dicha opinión. En palabras de Habermas acerca de *El Contrato Social*: **“La voluntad general lleva siempre razón, se dice en el desacreditado pasaje, pero no siempre queda dilucidado el juicio que le sirve de guía; por eso hay que ponerle ante los ojos las cosas tal como son, y a veces tal como le deben aparecer”** (idem, 132-133) Un espacio intermedio en el que se hace referencia al espacio de la crítica como factor de moderador del Absolutismo era el de los Fisiócratas, quienes sin embargo no llegaban a adjudicarle una función legislativa (idem, 130). Con Kant, si bien el término de *opinión pública* no aparece, de lo que se trata es de regular el poder soberano a partir de la moral, controlando entonces la fórmula hobbesiana. Para esto, la garantía de la mediación entre la esfera privada del juicio racional y la política está dada por la creencia en la armonía del mercado y en una filosofía de la historia de sentido progresista (idem, 136-143), debido, fundamentalmente a que la autonomía de juicio postulada por Kant como principio de racionalidad exige que el ámbito de la formación de aquel sea el de los propietarios: **“Mientras que los obreros asalariados están necesitados del**

entre sujetos autónomos dentro de los ámbitos propios de la publicidad burguesa -aquellos comprendidos bajo la denominación de “república de las letras” (idem, 65-93; 136-142). Sin embargo, el elemento ideológico consiste en la identificación de hombre con propietario, y con una garantía de adecuación de los intereses particulares respaldada en la confianza de la regulación mercantil. De allí que, junto con la filosofía de la historia, el otro discurso que legitima la racionalidad intrínseca de este concepto de verdad es la economía política, a partir de su optimismo expresado en la sentencia “vicios privados, virtudes públicas” (idem, 109-123, 142; Wellmer: 1993, 131,132).⁴ Será a través de esta matriz que, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la esfera de la opinión irá ganando terreno sobre la autoridad estatal (Habermas, op cit, 136-149).

¿Qué ocurre si analizamos esta expansión de la esfera pública centrándonos en la perspectiva de que lo que caracteriza a la modernidad es la erosión de la tradición (Arendt: 1993, 14, 69-70; 1992, 26,27)? En este caso, el eje está dado por la *indigencia de sentido* ocasionada por el hecho de que la pérdida de la articulación entre tradición - religión - autoridad ha dejado un vacío difícil de llenar por la esfera política secularizada. Este vacío es efecto, entre otras cosas, del distanciamiento entre política y verdad. Algo que se observa de manera concreta en Hobbes, en quien la separación de la verdad y la política llevaba a vincular a la primera con la soledad y la abstracción, es decir, existía siempre al margen de la vida política, en donde predomina la lucha entre poderes y la búsqueda de una utilidad de un nivel de verdad mucho más precario (idem, 233,234).⁵

Sin embargo, y de manera similar a Koselleck, Arendt también diferencia entre la despolitización de la verdad propia de la reflexión hobbesiana, y los distintos intelectuales (Lessing, Madison, Kant) que a partir del siglo XVIII comenzarán a vincular la verdad con la comunicación y la expresión pública⁶. Tal vez el ejemplo más patente para confrontar con la posición de Hobbes es Kant, puesto que, en este caso, la verdad pasa a relacionarse con el ámbito de la comunicación y la relación con el otro, rompiendo con la vinculación verdad - aislamiento, propia del eje Platón - Hobbes.

intercambio de su única mercancía, la fuerza de trabajo, trafican los propietarios privados entre ellos, como poseedores de mercancías, mediante el intercambio de bienes. Solo estos son sus propios señores, sólo ellos han de estar autorizados al derecho de voto, al uso público, en sentido ejemplar, de la razón” (idem, 143)

⁴ “En definitiva, hombre, esto es, persona moral, es también el individuo privado. Ya hemos indicado el lugar histórico y social en el que se ha desarrollado esta autocomprensión: en la esfera íntima, inserta en público, de la pequeña familia patriarcal brota la conciencia de esa, si así se quiere, informe humanidad. Mientras tanto, el público había adquirido ya una forma perfectamente definida; es el público lector burgués del siglo XVIII. Esa publicidad sigue siendo literaria cuando desarrolla funciones políticas: la instrucción es un criterio de admisión; la propiedad, el otro. De hecho, ambos criterios cubren el mismo círculo de personas; porque la instrucción escolar era por entonces más consecuencia que presupuesto de un *status* social, el cual, a su vez, estaba determinado por los títulos de propiedad ante que por otra cosa” (Habermas, op.cit. 120).

⁵ En esto Arendt traza una relación entre Hobbes y Platón, puesto que si para el primero “el reino actúa en interés de la filosofía cuando anula una verdad que deteriora la paz”, para el segundo el filósofo siempre corre riesgo en la ciudad, puesto que “aquel que forzó a sus conciudadanos a tomarlo en serio y liberarse de la falsedad y la ilusión, puso en riesgo su vida” (Arendt, 1993, 227-233) De esta manera, ambos comparten el planteo de un antagonismo entre la verdad (recluida a lo privado) y la opinión (entendida como los juicios inciertos y cambiantes elaborados en público).

⁶ En este sentido, es interesante observar cómo, hacia esta época, la defensa de la prensa libre no es tanto en el nombre de un derecho individual, sino que se la defiende como única manera de garantizar el uso público de la razón, que a su vez se considera la forma arquetípica de pensamiento (idem, 234-237).

De todas formas, este resurgimiento del valor de la *opinión* y el ensanchamiento del ámbito de exteriorización del juicio público si bien parecen reunificar el ámbito político con el moral, acercando así la participación en los asuntos comunes con la verdad, no alcanzan a recomponer la unidad propia de la frónesis aristotélica, en la cual la práctica política se identificaba con la elaboración de un juicio desprendido de los condicionantes y las presiones utilitaristas propias de la modernidad⁷. En este sentido, para este análisis, la filosofía de la historia es el medio que permite garantizar la validez de los contenidos transmitidos y comunicados en la esfera pública, llenando de esta forma el vacío creado por el proceso de secularización al erosionar la tradición como el principal reaseguro de la autoridad (idem, 74-75). De esta manera, como afirma Arendt: **“En cualquier consideración del concepto moderno de historia uno de sus problemas principales es explicar su súbita emergencia durante el último tercio del siglo XVIII y el concomitante descenso en el interés por el pensamiento puramente político”** (idem, 76,77). Esta orfandad del presente moderno con respecto a los reaseguros de la tradición es lo que explica por qué todo pensador del siglo XVIII que busque en la esfera política el ámbito de ejercicio del juicio público requerirá de una filosofía de la historia que opere como telón de fondo que permita asegurar un sentido inmanente a la acción de los hombres y de esa manera anular lo que Kant llamaba la “melancolía azarosa” [melacholy haphazardness] propia de la historia política (idem, 85). De esta forma: **“La historia – basada en las asunciones manifiestas de que no importa cuán contingentes puedan parecer las acciones en el presente y en su singularidad, inevitablemente llevan a una secuencia de eventos que forman una historia que puede ser retrotraída a través de la narrativa inteligible en el momento en que los eventos son ligados al pasado – se volvió la gran dimensión en la cual los hombres pudieron “reconciliarse” con la realidad (Hegel), la realidad de los asuntos humanos, es decir, de las cosas que deben su existencia exclusivamente a los hombres”** (idem).

Surge, entonces, un antagonismo o, mejor dicho, un proceso de erosión de la necesidad de la política por parte de la historia, ya que ésta parece develar el orden intrínseco a la acción humana, de forma tal que vuelve irrelevante a aquélla. En el siguiente apartado especificaremos un poco más acerca la forma que tomará la concepción moderna de la historia.

iii) Un tipo especial de experiencia histórica.

Mientras que en el apartado sobre pensamiento político moderno nos referimos a la anterioridad valorativa del hombre previo a cualquier instancia social como punto de partida de la conciencia que la modernidad tuvo de sí, y en el apartado inmediatamente anterior observamos la particular dialéctica abierta a partir de la escisión entre política y moral, como momento a partir del cual se escindirán la autonomía subjetiva como perspectiva desde la cual se juzgará lo político; resta en este apartado referir a cierto enfoque que plantea entender algunos de los articulantes de la conciencia moderna a

⁷ Arendt busca una suerte de vinculación entre la frónesis aristotélica y la “*Crítica del juicio*”, de Kant, en la cual el gusto y el juicio sobre el mismo suponen una posibilidad de comunidad entre los interlocutores, accediendo de esa forma a una racionalidad dialógica ausente en la “*Crítica de la razón práctica*”. Desde luego, el hecho de que tal vinculación sea pensada por Kant en el terreno de la estética marca a las claras la distancia de la modernidad con el pensamiento político antiguo (Arendt, 1993, 219-222)

partir de la manera particular en que se experimenta el tiempo histórico. En este sentido, nos interesa centrarnos aquí en tres elementos solidarios entre sí: la particular concepción de la historia característica de la modernidad, el concepto de *revolución* como hecho pensable solamente a partir de la modernidad, y la conciencia que la modernidad tiene de sí misma como época histórica particular.

a) La concepción de la historia.

“¿Qué consecuencias tuvo la nueva coordinación entre religión y política para la formación de la experiencia moderna del tiempo? o ¿qué cambios de situación del futuro acuñó este proceso?” (Koselleck: 1993, 28).

La relevancia de esta pregunta se entiende de manera más acabada si seguimos el análisis de acuerdo con el cual, hasta el siglo XVI la escatología cristiana con su certeza del Apocalipsis y el juicio final semantizaba la experiencia histórica, enmarcándola como una **“espera continua de los últimos tiempos”** (idem, 24). En esta percepción, la *novedad* como elemento propio de la experiencia histórica era inexistente puesto que el acontecer histórico era vivenciado como una serie de símbolos de lo que ya se sabía que iba a suceder: el fin de los tiempos (idem, 24-33).

Si bien existen otros factores que comenzarán a socavar la visión cristiana del fin de los tiempos -ciertas predicciones de la astrología y los distintos cálculos de los propios representantes de la Iglesia (idem, 28 29)- la consolidación del Estado absolutista, con la consiguiente neutralización de las guerras de religión, desplazará el futuro apocalíptico por el “cálculo racional”, esto es, por las proyecciones realizadas sobre el futuro inmediato a partir de las condiciones del presente. El dato más sobresaliente de este cambio es que, mientras que en la escatología cristiana “no había nada nuevo bajo el sol” - en el sentido ya mencionado- ; el pronóstico político, en contraste, abre el campo de la percepción a la novedad (idem, 33). Se trata, sin embargo, de una ruptura parcial, dado que el tiempo pronosticable políticamente es un futuro limitado: no lleva a ninguna región radicalmente novedosa como futuro posible (idem, 35 36). En este sentido, el “nuevo futuro” propio de la modernidad comienza más conscientemente en el siglo XVIII:

“Quien liberó el comienzo de la modernidad de su propio pasado y también abrió con un nuevo futuro nuestra modernidad fue, sobre todo, la filosofía de la historia. Desde las sombras de la política absolutista se formó, primero ocultamente y luego de forma abierta, una conciencia del tiempo y del futuro que surgió de una arriesgada combinación entre política y profecía. Se trata de una mezcla, propia del siglo XVIII, entre pronóstico racional de futuro y esperanza cierta de salvación, que forma parte de la filosofía del progreso.” (idem, 36).

Repitiendo brevemente lo expuesto anteriormente, sabemos que **“el sujeto de la moderna filosofía de la historia fue el ciudadano emancipado de la sumisión absolutista y de la tutela eclesial”** (idem, 37). Pero, para el tema que aquí nos interesa, lo importante es entender la relación entre determinadas instituciones o estructuras de poder y la manera de vivenciar el tiempo. De esta forma, mientras que la unidad de la Iglesia dependía de la promesa de salvación ante un futuro apocalíptico (idem, 26), con el Estado absolutista y su pronóstico racional, el futuro es entendido en continuidad con el pasado: el

pronóstico sólo puede realizarse en el marco de un presente continuo, que niega la posibilidad de un futuro radicalmente diferente al presente. La filosofía de la historia, en cambio, introduce en la expectativa sobre el futuro la asimetría, propia de la modernidad, entre pasado y futuro: este último se ha vuelto radicalmente diferente a la experiencia vivida previamente (idem, 36-37).

La diferenciación de este "horizonte de expectativas" sobre el futuro con relación al "ámbito de experiencia" del presente, puede también ser observada a partir del cambio lingüístico suscitado en el ámbito alemán entre los términos *Historie* y *Geschichte* que, a su vez, está relacionado con la continuidad del topos *historia magistra vitae*. Esta continuidad indicaría que la manera de acceder a la experiencia del pasado a través de relatos de determinados episodios singulares se mantendría vigente hasta mediados del siglo XVIII, ya que aún hasta esta fecha se recurría a la autoridad de las experiencias del pasado ante la necesidad de consejos. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII, el vocablo *Geschichte* comienza a remplazar a *Historie* "con una vehemencia medible estadísticamente" (idem, 50). Mientras que *Historie* refería justamente a aquellos relatos ejemplares sobre el pasado, con *Geschichte* comienza a articularse lingüísticamente un referente nuevo, cuyos rasgos más particulares serían:

a) *Geschichte*, más que *Historie*, concentra tanto a la historia en sí misma como a su representación (idem, 50 - 52).

b) Se trata de un singular colectivo: ya no hay historias particulares sino un solo gran proceso que recoge las potencialidades de todas las historias individuales (idem, 52 - 55). A partir de esta unidad de lo histórico comenzó también a pensarse en las fuerzas o reglas que relacionaban los distintos acontecimientos, fuerzas ante las cuales los hombres debían responsabilizarse. Se ha relacionado esto con el proceso de avasallamiento de los estamentos y privilegios del Antiguo Régimen y con la superación de particulares irracionales en nombre de nuevos universales: "de las libertades se hizo la libertad, de las justicias, la justicia única, de los progresos, el progreso, de la multiplicidad de revoluciones *La Révolution*" (idem, 56).

c) Surge un "tiempo específicamente histórico" (idem, 59), separado del tiempo de la historia "natural", lo cual también está vinculado al afianzamiento de la filosofía de la historia como discurso específico de lo histórico. Esto permitirá la emancipación del relato histórico de las cronologías y mediciones tomadas o bien de la naturaleza, o bien de las sucesiones dinásticas, para producir entonces una "temporalización de la historia" (idem).

d) Liberada de la determinación de lo natural, la historia comenzará a ser conceptualizada en tanto "progreso", lo cual se apoyará en la importancia del presente para acceder al sentido del pasado. (idem, 57 - 61).

e) Despojada de la autoridad de los ejemplos pasados, es puesto en libertad un nuevo futuro que, en tanto que no es abarcable por las categorías del pasado, estimula la necesidad de planificación a través de la acción consciente: "Porque el futuro de la historia moderna se abre a lo desconocido, se hace planificable —y tiene que ser planificado" (idem, 62).

f) Finalmente, el elemento central que hace a la concepción histórica moderna es la *aceleración*, es decir, la consciencia de que la experiencia histórica es mucho más fugaz que en otras épocas, lo cual lleva a que su equiparación con ejemplos del pasado sea imposible. Esta asimetría entre presente y pasado, al mismo tiempo, es lo que hace

que el futuro se vuelva incierto (idem, 63 - 66).

De esta manera, a partir del ciclo abierto desde mediados del siglo XVIII y acentuado con la Revolución Francesa, queda invertido el topos *historia magistra vitae*: no solo el pasado ha perdido su autoridad sobre el presente, sino que es desde este último que se re - escribe constantemente a aquel (toda historia se vuelve historia contemporánea). Al mismo tiempo, si el presente es entendido en relación de ruptura con el pasado, el futuro se abre a una incertidumbre y a una novedad radical susceptible de diferentes representaciones. Es a partir de esta incertidumbre que surge la noción moderna de revolución.

Sin embargo, antes de pasar a este punto, hay un último aspecto que hace a la concepción moderna de historia y que nos interesa rescatar. Y es que si se ha dicho que **“(n)uestro concepto moderno de historia no está más íntimamente conectado con nuestro concepto moderno de naturaleza que lo que los correspondientes y muy diferentes conceptos erigidos en los comienzos de nuestra historia”** (Arendt: 1993, 48), es porque en torno a esta relación entre la concepción de la naturaleza y la historia y su relación recíproca se encuentra otra clave más para descifrar lo propio de la historia moderna.

Esto tiene que ver con que, mientras la experiencia antigua consideraba la naturaleza como lo imperecedero y eterno, y la vida y hechos humanos como lo pasajero y transitorio, la historia tenía como función el recoger los hechos dignos de memoria, de manera tal de recuperarlos de la fugacidad a la que estaban sometidos (idem, 42 - 48). De esta manera, la historia, en tanto puente que unía la acción humana y mortal con la inmortalidad propia de lo natural, era el relato de hechos extraordinarios que rompían el transcurso de lo regular y reiterativo. Al mismo tiempo, lo que siempre era relatado eran hechos vinculados al seno de la polis, puesto que la posibilidad de alcanzar la inmortalidad era solamente posible a través de la acción política (idem, 74).

Pero con la vinculación de la inmortalidad supraterránea como algo ajeno a la vida pública operada por el cristianismo, y la secularización de la esfera política iniciada con el proceso de desacralización de comienzos de la modernidad, esta relación entre política e inmortalidad pierde su sentido (idem, 71-73). En todo caso -y aquí la fórmula hobbesiana es explícita- lo que caracterizará a la política moderna será su énfasis en tratar de evitar un repentino adelantamiento de la mortalidad intrínseca del ser humano, y esto precisamente al precio de alejar de la esfera política a aquellas convicciones religiosas que entorpecen su accionar. La sentencia de que **“(n)uestro concepto de historia, aunque esencialmente un concepto de la época moderna, debe su existencia al período de transición en que la confianza religiosa en la inmortalidad había perdido su influencia sobre lo secular, y la nueva indiferencia hacia la cuestión de la inmortalidad aún no había aparecido”** (idem, 74) establece por lo tanto a la concepción moderna de la historia como anacrónica en relación a su presente, puesto que estaría sustituyendo la inmortalidad religiosa por la inmortalidad del género humano:

“Fue por lo tanto en el curso de esta búsqueda de un ámbito estrictamente secular de constante permanencia, que la edad moderna descubrió la potencial inmortalidad de la humanidad. (...) La historia, estirándose entre el doble infinito del pasado y el futuro puede asegurar la inmortalidad en la tierra en la misma medida en que la polis griega y la república romana habían garantizado

que la vida humana y las acciones [deeds] humanas, en la medida en que desplieguen algo esencial y grandioso, recibirían una estrictamente humana y terrena permanencia en este mundo.” (idem, 74-75).

De esta manera, la frase de Droysen: “**Lo que la especie es a los animales y a las plantas... la historia lo es a los hombres**” (idem), expresa la capacidad de la historia universal de recuperar una forma secular de inmortalidad. Sin embargo, en esta operación, y a diferencia de la historia antigua (que era historia de hechos y sucesos de significado evidente por sí mismo en el seno de las ciudades), la historia moderna tendrá que enfrentar su prolongación al infinito, puesto que ya no se trata de historia de ciudades o naciones, sino de historia de la humanidad.

La *procesualidad* como característica de la historia moderna, por lo tanto, será la manera de aferrar los acontecimientos a estructuras significativas que permitan su desciframiento en el seno de la infinitud en la cual se inscriben. De allí que se sostenga que “**la noción moderna de proceso, penetrando la historia y la naturaleza por igual separa la era moderna del pasado más profundamente que cualquier otra idea particular**” (idem, 63) puesto que esto obedece a su capacidad de erigirse en aquello capaz de dotar de sentido a un presente que ha perdido su inmanencia. Aquí tenemos que volver a lo que ya dijimos al hablar de la *desacralización* de la esfera política: que la historia se transforma en aquello que permite superar la “melancólica contingencia” de los hechos aislados. De esta manera, mientras que en la “**historiografía griega y romana (...) la lección de cada evento, hecho u ocurrencia es revelada en y por sí mismo**” en la modernidad “**lo que el concepto de proceso implica es que lo concreto y lo general, la cosa singular o evento y el significado universal, se han separado. El proceso, que es lo único que hace significativo lo que ocurre, ha por lo tanto adquirido un monopolio de universalidad y significado.**” (idem, 64).

Con este último aspecto de lo que suele entenderse como la concepción moderna de la historia, pasamos ahora a la noción de *revolución* tal cual será entendida en la modernidad.

b) La noción de *revolución*.

Aparte de su interés intrínseco, la noción de *revolución* ejemplifica claramente la especial percepción del tiempo histórico propia de la modernidad. En este sentido, lo particular del término es la manera en que su utilización se transforma a lo largo del siglo XVIII. De hecho, todavía a fines del siglo XVII su uso seguía ligado principalmente al movimiento de los astros o a los ciclos políticos que retornaban a su punto de inicio. Se ha señalado que es en ese sentido que Hobbes habló de la trayectoria política inglesa entre 1640 y 1660: como de un periplo que, comenzando con la monarquía, terminó con la restauración de la misma (Koselleck: 1993, 71; Arendt, 1992, 43, 44).

Por otra parte, en cuanto a los movimientos que ponen en peligro al orden estatal, el término de Guerra Civil, en diferentes idiomas, ha sido el vigente hasta la Ilustración. De hecho, hasta dicho momento no había una palabra que describiera el cambio súbito en el que los súbditos se convierten en gobernantes (idem, 22-25; Arendt: 1993, 41-42; Koselleck: op cit, 73), utilizándose la noción de “**estado de naturaleza**” para referirse a la emergencia de situaciones violentas que exceden el ámbito de lo político y que no se inscriben en el plano temporal como momentos de un proceso: “**La noción de un estado**

de naturaleza alude al menos a una realidad que no puede ser abarcada por la idea decimonónica de desarrollo, independientemente de la forma en que la concibamos (...) En efecto, la hipótesis de un estado de naturaleza implica la existencia de un origen que está separado de todo lo que le sigue como por un abismo insalvable” (Arendt: 1992, 19-20).

Sin embargo, es con la Ilustración cuando el término revolución se generaliza, al ser aplicado extensivamente a un campo cada vez más abierto de ámbitos: costumbres, religión, economía, etc. De todas formas, hasta antes de 1789, el término se mantenía desligado de la noción de guerra civil. Se ha visto como explicación de este **“optimismo impresionante”**, consistente en creer que podía haber cambios radicales sin necesidad de guerra civil, la influencia del modelo observable en la **“Gloriosa revolución”** inglesa (Kosellek, 1993, 73-75). De esta manera, como se ha indicado, lo cierto es que **“(e)l concepto moderno de revolución, unido inextricablemente a la idea de que el curso de la historia comienza súbitamente de nuevo, que una historia súbitamente nueva ignota y no contada hasta entonces, está a punto de desplegarse, fue desconocido con anterioridad a las dos grandes revoluciones que se produjeron a fines del siglo XVIII”** (Arendt: 1992, 29).

La vinculación de la noción de revolución con la propuesta de un *nuevo origen* es lo que sirve de base a la hipótesis de Arendt, según la cual la revolución es la forma moderna de fundamentar el poder o la autoridad una vez que la tradición se ha roto (Arendt: 1992, 35-47, 117; Arendt: 1993, 136-141). Esto tiene que ver con que, la desaparición de la invención romana mediante la cual la noción de autoridad se vinculaba a la continuidad del hecho fundante (que en Roma era el cuerpo político y que durante la edad media cristiana será la religión, cuyo significado mismo refiere a la vinculación al pasado) permitía separar la autoridad del ejercicio del poder, y de esa manera mantener la estabilidad de las instituciones políticas. Esto caerá con el proceso de desacralización de principios de la modernidad, lo cual llevará a una crisis de autoridad que la revolución buscará resolver. A través del rescate de la concepción de que lo propio de la política es la fundación, la revolución buscará justamente la creación de un cuerpo político eterno como manera de restablecer la autoridad.

De esta forma, para Arendt la Revolución moderna se inscribe dentro de una constelación conformada por la amalgama entre *novedad, libertad, violencia e irresistibilidad*. Las dos primeras nociones se encuentran vinculadas por el dato de que la revolución moderna se caracteriza por el hecho de que **“la idea de libertad debe coincidir con la experiencia de un nuevo origen”** (Arendt: 1992, 29). Así, **“(l)o que las revoluciones destacaron fue esta experiencia de sentirse libre. (...) Esta experiencia relativamente nueva, nueva al menos para los que la vivieron, fue, al mismo tiempo, la experiencia de la capacidad del hombre para comenzar algo nuevo. Estas dos cosas – una experiencia nueva que demostró la capacidad del hombre para la novedad- están en la base del enorme “pathos” que encontramos en las Revoluciones americana y francesa, esta insistencia machacona de que nunca, en toda la historia del hombre, había ocurrido algo que se pudiese comparar en grandeza y significado (...)”** (Arendt: 1992, 35).

Esta libertad asociada a la novedad es lo que Arendt diferencia de la “liberación” entendida como alejamiento del individuo del cuerpo político, y cuya forma más acabada es lo que suele entenderse como “derechos civiles”. Si bien Arendt entiende que la liberación es un requisito indispensable para la consecución de la libertad, insiste en que lo que da su

tono a las revoluciones modernas es la noción de libertad en el sentido de creación de un nuevo origen, puesto que es un hecho mucho más vinculado a la participación en los asuntos públicos y la demanda de ampliación de la esfera pública (idem, 33-34).⁸

Es esta experiencia de fundación y su vinculación con el uso de la violencia lo que, al mismo tiempo, vincula a las revoluciones modernas con la reflexión de Maquiavelo. Y es que si se ha dicho de este pensador italiano que es el “padre espiritual” de los revolucionarios del 89, esto se debe a que es el estadista italiano quien comienza a asociar la política con la actividad fundacional y con la violencia como medio para constituir cuerpos políticos, en un ámbito que comenzaba a liberarse de las normas religiosas y morales (Arendt: 1992, 36-39; Arendt: 1993, 136-139).

Sin embargo, el elemento clave conformador del concepto moderno de revolución solo aparecerá a lo largo de la misma (aunque esto también es cierto para los demás elementos), y está vinculado a la noción de *irresistibilidad* del hecho revolucionario. De esta manera, lo que termina de completar el cuadro de la revolución se vincula con el hecho de que solo es a partir de la concepción de que ésta consiste en un proceso regido por la necesidad, que posee fuerzas propias y una dinámica autónoma a la voluntad de los hombres, cuando termina de conformarse su concepto. Así, y paradójicamente, en este elemento reaparece una asimilación con la noción previa, tanto con la metáfora tomada de la astronomía como con la noción antigua que vinculaba el cambio político a ciclos repetitivos en que se sucedían determinadas formas de gobierno, siguiendo un orden que escapaba a la voluntad humana. Pero en lo que se diferencia radicalmente es en que este proceso tomará ahora una forma rectilínea cuyo destino se ha vuelto imprevisible.

La causa que impone este último elemento (y que se vincula más a la versión francesa que a la americana) es la aparición de la multitud, o mejor dicho, de las masas indigentes como actor político, que imprimen una dinámica y un elemento de imprevisibilidad al transcurso revolucionario, imponiéndole su forma más acabada. De esta manera, en un tono elocuente, se ha descrito esto con estas palabras:

“Donde se derrumbó la autoridad tradicional y los pobres de la tierra se pusieron en marcha, donde abandonaron las tinieblas de su desgracia y descendieron a la plaza pública, su furor pareció tan irresistible como el movimiento de las estrellas, un torrente que se lanzaba con fuerza elemental y que arrastraba consigo al mundo entero” (idem, 112-113).

Esta característica es la que moviliza, al mismo tiempo, algunas de las imágenes más recurrentes en torno a los hechos revolucionarios. De esta manera, se hablará de *torrent révolutionnaire* (Desmoulins), de la *majestuosa corriente de lava de la revolución que no respeta nada y que nadie puede detener* (Georg Foster), y de la *tempête révolutionnaire* o la *marche de la révolution* (Robespierre) para referirse a la irrupción de esta nueva fuerza en el escenario histórico, y por la cual la revolución “aparece no como resultado del

⁸ “Además, y debido a que la liberación, cuyos frutos son la ausencia de coerción y la posesión del “poder de locomoción”, es ciertamente un requisito de la libertad (...) frecuentemente resulta muy difícil decir donde termina el simple deseo de libertad como forma política de vida. Lo importante es que mientras el primero, el deseo de ser libre de la opresión, podía haberse realizado bajo un gobierno monárquico –aunque no obviamente bajo un gobierno tiránico, por no hablar del despótico– el último exigía la constitución de una nueva forma de gobierno, o, por decirlo mejor, el redescubrimiento de una forma ya existente; exigía la constitución de una república” (idem, 33-34).

esfuerzo humano, sino como un proceso irresistible” (Arendt: 1992, 50-51).

Pero más que por su carácter conformador del imaginario revolucionario, si esta última característica de la Revolución es destacable es debido a su función de matriz de los modernos conceptos de la Historia e incluso de la reflexión filosófica sobre la historia. Esto es consecuencia de la contemplación del espectáculo revolucionario por los contemporáneos y por quienes reflexionen posteriormente, que los enfrentará con la experiencia de observar cómo **“ninguno de sus actores podía controlar el curso de los acontecimientos, que dicho curso tomó una dirección que tenía poco que ver, si tenía algo, con los objetivos y propósitos conscientes de los hombres, quienes, por el contrario, si querían sobrevivir debían someter su voluntad e intención a la fuerza anónima de la revolución”** (idem, 52).

Este desencuentro entre intenciones y sentido, por lo tanto, será el origen de la reflexión acerca de lo propio de la dinámica histórica y, de manera más precisa, **“del concepto moderno de la historia en la filosofía de Hegel”** (idem, 53). Y es que si ahora se descubría que **“todas las historias iniciadas y realizadas por hombres descubren su verdadero sentido únicamente cuando han llegado a su fin”** (idem, 54) comenzaba entonces la reflexión sobre **“el carácter del movimiento histórico”** (idem, 55), y las fuerzas de libertad y necesidad que lo rigen.

Pero, al mismo tiempo, una de las causas de este encuentro entre la Historia y la filosofía está vinculada al papel del derecho natural moderno como elemento central en la **“autocomprensión filosófica de la revolución burguesa”** (Habermas: 1993, 88). En este sentido, resulta sobresaliente la diferencia entre la revolución inglesa del siglo XVII y la francesa del siglo XVIII, dada la influencia que sobre la última tuvieron los enunciados del derecho natural al permitir pensar el hecho revolucionario como la positivación del mismo. De esta manera, se ha sostenido que la emancipación de la legitimidad del poder con respecto a la tradición y a la costumbre, constituye la otra vinculación entre el derecho natural y el concepto moderno de “revolución”. En palabras de Habermas, **“(l)a apelación al derecho natural clásico no era revolucionaria; la apelación al moderno ha llegado a serlo. Es más, un concepto de revolución que no solo lleve la rotación de las estrellas del cielo a la tierra, y que se refleje en los trastornos de los Estados como en cualquier otro acontecimiento natural, el concepto de una revolución que penetre como tal en la conciencia de aquellos que actúan revolucionariamente y que pueda ser conducida a su fin exclusivamente por estos, este concepto de revolución, surgió por vez primera en el derecho natural racional, esto es, pudo formarse en el acto de su transformación en derecho estatal positivo”** (1993, 88). Esto está dado por el hecho de que, frente a la crisis que precede a las revoluciones burguesas del XVIII, la noción de que la positivación del derecho emerge del acuerdo de un conjunto de individuos habilitados para comprender las normas racionales que regulen la vida en común es lo que justifica la implantación de normas y su consiguiente carácter coercitivo. Esto era algo ausente en la noción clásica, en la que la costumbre y la tradición reducían este elemento volitivo. De esta manera, **“cuando el mismo poder estatal tuvo que reorganizarse de raíz según los nuevos principios, aquella idea de un contrato social, idea simulada y proyectada retrospectivamente en el umbral del estado social, tuvo que aguantar como esquema interpretativo de los actos revolucionarios. Puesto que se trata de crear un sistema de justificaciones coercitivas, la coerción sancionante debe ser pensada como procedente de la comprensión y la convención autónomo privadas”** (idem, 90).

Es por esto que la revolución moderna o, en otras palabras, la forma en que son racionalizados y fundamentados los acontecimientos revolucionarios de fines del siglo XVIII, se da bajo la fórmula de “**realización política de la filosofía**” (idem), puesto que legitima la creación del nuevo orden jurídico a partir de la racionalidad de los individuos privados (idem).⁹

Al mismo tiempo, la existencia de movimientos que buscaban la liberación del “hombre en cuanto tal”, más allá de sus especificidades locales o sociales, indicaba también que existía una historia universal, vinculada al concepto de hombre, y con un sentido organizado a partir del mismo (Arendt: 1992, 54,55).¹⁰

Este último punto, finalmente, nos conduce al análisis realizado acerca del “campo conceptual” conformado por la manera de comprender la Revolución a partir de 1789 (Koselleck: op. cit, 76). Al respecto, se ha enfatizado que lo propio de la concepción de la revolución moderna se relaciona con su tendencia intrínseca a la permanencia y a la profundización de sí misma, destacándose entonces su perspectiva a una autolegitimación a partir de los puntos de fuga perspectivistas creados por su manera de organizar el tiempo histórico. De esta manera, en el alcance del concepto de “revolución” forjado a partir de la Revolución Francesa se han identificado los siguientes rasgos que refuerzan y son reforzados por la concepción moderna de la historia:

- i) La idea de que la misma consiste en un singular colectivo que integra diferentes experiencias revolucionarias en un marco “metahistórico”, que se vuelve un principio regulador de la acción y el conocimiento de los hombres implicados por la revolución, puesto que todo episodio revolucionario (al menos desde 1789, según Koselleck) será incorporado dentro de esta procesualidad generalizante, en una relación tal que el primero refuerce a esta última, y viceversa (Koselleck: 1993, 76).
- ii) La aceleración del tiempo, es decir, la radical novedad de la misma que impide ser aprehendida con los ejemplos del pasado (idem, 76 - 77).
- iii) La idea de movimiento, entendido como una tendencia hacia la planificación del futuro (idem, 77).
- iv) En tanto que dota de una perspectiva filosófico-histórica a la comprensión de los acontecimientos históricos, juzga los mismos de acuerdo con una trayectoria para la cual puede haber distintos momentos, aunque su dirección es unívoca (de ahí que se la vincule también a la noción de evolución) (idem, 78).

⁹ “Esta idea de la realización política de la filosofía, a saber: la creación autónomo-contractual de la coerción jurídica a partir tan solo de la coerción de la razón filosófica, es el concepto de revolución que se sigue inmanentemente de los principios fundamentales del derecho natural moderno (...) En este sentido, el tópico de los jóvenes hegelianos de la realización de la filosofía ya fue anticipado en aquellos tiempos” (idem, 90)

¹⁰ “La libertad tenía que referirse al hombre *qua* hombre, el cual, como realidad tangible y mundana, no existía en parte alguna. Por consiguiente, la historia, si quería llegar a ser un medio para la revelación de la verdad, tenía que ser historia mundial y la verdad que en ella se manifestase tenía que ser un “espíritu universal”. Pero si bien el concepto de que la historia sólo podía alcanzar dignidad filosófica en el supuesto de que abarcase a todo el mundo y al destino de todos los hombres, la idea de la historia mundial es, en sí misma, de origen político; fue precedida por las revoluciones americana y francesa, las cuales pretendían haber inaugurado una nueva era para toda la humanidad, por tratarse de acontecimientos que afectaban a todos los hombres *qua* hombres, sin importar dónde vivían, cuáles eran sus circunstancias o cuál era su nacionalidad.” (Arendt: 1992, 55)

v) La universalidad de la trayectoria está vinculada al itinerario que lleva a que la revolución política se transforme en revolución social, como parte de la promesa de emancipación interviniente en la misma. Al mismo tiempo, esta universalidad se extendería espacialmente (mundialización, internacionalización) y temporalmente (deviene un hecho permanente) (idem, 78).

vi) Al mismo tiempo, en tanto aceleración y en tanto tendencia hacia la planificación del futuro, el proceso revolucionario estimula siempre la actividad voluntaria, a la cual conjuga con el reconocimiento de estructuras transpersonales que son las que rigen la revolución (idem, 82- 83).

vii) En cuanto a su legitimidad, una vez que se ha desprendido de la autoridad del pasado, la revolución sólo puede extraerla de sus propios principios, los cuales surgen del discurso de la filosofía de la historia que garantiza la autoridad del nuevo derecho (idem, 83-84).

Finalmente, consideramos que hay un último punto que nos permite hacer inteligible el tipo de tiempo histórico propio de la Modernidad. Se trata de la propia noción de modernidad y la conciencia de estar viviendo un "tiempo moderno".

ⓐ La idea de modernidad

Hablar de la idea de Modernidad obviamente incluye los puntos anteriores ya que, como veremos, la concepción de la historia y la incertidumbre sobre el futuro consiguiente son partes fundamentales de la misma. En este sentido, al hablar de la idea de modernidad simplemente buscamos presentar de otra manera la forma en que emerge la conciencia de que se vive en una época cualitativamente distinta a las anteriores, cuyo elemento diferenciador principal es la manera de vivenciar el tiempo histórico. Esto es algo que se puede observar de manera más explícita en la palabra que en alemán se reservó para hablar de tiempos modernos o edad moderna: *Neuzeit*, y que habría comenzado a generalizarse a fines del siglo XIX (idem, 190-193). De acuerdo con el análisis que hemos desarrollado más arriba, esta referencia a una etapa moderna sería la culminación de la diferenciación realizada con respecto a la Edad Media y que tuvo varios momentos: en un principio se opuso la Reforma o el Renacimiento como estructurantes epocales novedosas; a partir del siglo XVIII, coincidente con la singularización de la historia antes referida, surge la periodización de una única historia dividida en etapas: Antigüedad, Edad Media y, a partir del siglo XV, un período nuevo cuyo significante aún no estaba del todo conformado (idem, 300 - 305).

Tiempo Moderno, y su consecuencia inmediata, *época contemporánea*, por lo tanto, acusan la conciencia de que lo característico de la nueva época será un nuevo tipo de experiencia, basada en la constante experimentación de un tiempo nuevo (idem, 306-307). Más allá de los procesos determinantes a los que se apele, se suele situar el núcleo de este hecho en un fenómeno al que ya hemos referido anteriormente, y que podemos resumir de la siguiente manera:

“En el horizonte de una experiencia de continua sorpresa que entonces era prevaleciente, el tiempo modificó a trechos su sentido cotidiano del fluir o del ciclo natural dentro del cual suceden las historias. Incluso el tiempo mismo podía ahora interpretarse como respectivamente nuevo, pues el futuro traía

otras cosas y más rápidamente de lo que hasta entonces parecía posible" (idem, 315-316).

Se ha enfocado este hecho desde los conceptos de "*ámbito de experiencia*" y "*horizonte de expectativa*", desde los cuales se permitiría indagar más a fondo en las particularidades desde las cuales se experimenta el tiempo histórico en una determinada época, ya que nos permitiría saber acerca del futuro posible representado en la misma. En cuanto a lo que aquí nos interesa más concretamente, a partir de estas categorías se ha indicado hipotéticamente, como característica propia de la modernidad, el alejamiento entre experiencia y expectativa, es decir **"que solo se puede concebir la modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas"** (idem, 342-343). A partir de este enfoque se ha explicado también la noción de progreso como forma de ordenar la "asincronía" de diferentes pueblos en el marco de la historia universal, de la misma manera que permitía procesar el alejamiento entre las experiencias presentes y las expectativas pasadas (idem, 345-351). La conciencia de sí de la modernidad, en este sentido, estaría enmarcada por estos determinantes, que al tiempo que la permiten pensarse como una época diferenciada le imprimen un determinado futuro desde el cual procesar sus experiencias.

De esta forma, creemos haber expuesto los ejes o supuestos básicos en los que se apoya aquello que al principio de este trabajo llamamos "conciencia moderna". Será a partir de haber situado a los mismos que podremos entender más plenamente el trabajo realizado en los textos de Marx

I Parte: El espacio del hombre

“Mi corazón se complace en pensamientos sobre ti y tu futuro. Sin embargo, a veces no me puedo defender contra ideas que me entristecen y me inquietan como un sombrío presentimiento; me siento de pronto invadido por la duda y me pregunto si tu corazón responde a tu inteligencia y a tus cualidades de espíritu, si es accesible a los tiernos sentimientos que son aquí un tan fuerte consuelo para un alma sensible, si el demonio singular que lo ha apresado es de naturaleza divina o de naturaleza fáustica (...)”

Heinrich Marx a su hijo, 2 de Marzo de 1837.

Presentación

Karl Marx tuvo que vivir con el hecho de que las últimas cartas de su padre (que moriría al año siguiente de la carta citada más arriba) reflejen un tono de creciente preocupación y luego resignada decepción frente a la vida y las ideas que empezaban a insinuarse en él. Preocupación y decepción que, sin embargo, no le impidieron darse cuenta de que la potencia demoníaca que lo alejaba del camino que le había trazado era de difícil descifrado. Y es que no era fácil entender que el hijo al que se le estaba garantizando el ascenso y la asimilación social mediante aquello que Hobsbawm denominaría una **“carrera abierta al talento”** empezaba a extraviarse en concepciones que complicaban cada vez más dicha aceptación.

Sin embargo, cuando enfocamos este fenómeno desde la perspectiva de **“la tragedia del desarrollo”** (Berman: 1988, 37-86) lo que no podemos dejar de observar es que ese anhelo de mejora social y el temido espíritu fáustico son hermanos gemelos, puesto que es el mismo impulso que lleva a buscar el ascenso social el que luego se transforma en un cuestionamiento radical contra los convencionalismos y formalismos sociales.¹¹ El Marx que comienza a extraviarse en ese **“laboratorio de sabiduría absurda y estéril”** que asusta a su padre¹² es el Marx consecuente con aquel impulso que lo unió, como a aquel *doctor* de la leyenda, al mundo de las letras y los estudios, separándolo definitivamente de la comunidad con la naturaleza y el mundo cotidiano y destinándolo a lidiar con ese espíritu demoníaco **que todo lo niega**.

Se ha caracterizado, de hecho, que este período de la vida de Marx ha estado atravesado por una crisis que es al mismo tiempo sentimental, intelectual y política, puesto que, a los acontecimientos personales de su relación con Jenny Westphalen se le suma la influencia de **“un idealismo romántico que le hacía rechazar las concepciones chatamente utilitarias del medio dentro del cual vivía y que lo disponían, dentro de su oposición a un mundo hostil, a aislarse de él por el sueño, o a lanzar contra él vanas inventivas”** (Cornu: I, 111).

En el presente capítulo, y atendiendo a la perspectiva que esbozamos en nuestra Presentación, nos proponemos considerar que esta noción de *crisis* debería ser considerada para todos los períodos de la vida de Marx, puesto que sería una expresión de ese espíritu fáustico que se ha apropiado de su corazón. Esto no quiere decir, obviamente que generalicemos los demás elementos que aquí se han señalado (la influencia romántica, el aislamiento, etc), pero sí que esta situación de tensión entre la estrechez de las instituciones, costumbres o valores de una época, y las potencialidades contenidas en esa misma realidad, es uno de los principales elementos articulantes del pensamiento de Marx, y en donde se expresa el elemento moderno que queremos enfatizar.

¹¹ “La fuerza vital que anima el *Fausto* de Goethe, que lo separa de sus predecesores y que genera mucho de su riqueza y dinamismo, es un impulso que llamaré el desco de *desarrollo*. (...) Una de las más originales y fructíferas ideas en el *Fausto* de Goethe es la idea de la afinidad entre el ideal cultural de autodesarrollo y el movimiento social real hacia el desarrollo *económico*. (...) La única manera para el hombre moderno de transformarse a sí mismo, como descubriremos Fausto y nosotros mismos, es transformando radicalmente el completo mundo físico, social y moral en el que vivimos” (Berman: op. cit., 39-40).

¹² Estos son los términos que utiliza Heinrich Marx como respuesta a la prolongada carta que Karl le enviara el 10 de Noviembre de 1837 comentando sus recientes reflexiones acerca del derecho, y su creciente interés por la filosofía (Werke, XL, 637)

De esta manera, lo que vamos a desarrollar en esta primer parte de la tesis es la forma en que Marx buscará pensar las posibilidades de producir un espacio en el que queden contenidas las capacidades intrínsecas a la subjetividad moderna, que él considera encorsetada y aprisionada en el estado actual de cosas. En esta clave, lo que observaremos es que a lo largo de su obra Marx irá elaborando diferentes respuestas a esta problemática, pero que será una constante de la misma el tener que lidiar con la siguiente encrucijada: por un lado, su rechazo a la legalidad y la institucionalidad propias de la sociedad civil (entendiendo que su realidad no agota la totalidad de la sociabilidad humana); por otro lado, también buscará distanciarse de las alternativas (fundamentalmente, de la hegeliana) que intenten trascender dicha realidad a través de una extensión de la estatalidad o, más aún, de las instancias administrativo-burocráticas. De esta forma, entendemos que el proyecto emancipatorio o, si queremos, revolucionario, del pensamiento de Marx se articula en torno a la manera en que los lineamientos de este espacio a conformar irán cambiando a lo largo de su trayectoria.

La forma en que expondremos este análisis, será la siguiente: por un lado, en la primera parte, "La República de las Letras", nos centraremos en los textos del periodo 1842-1843, enfatizando en los mismos la importancia que Marx reconoce a la esfera de la opinión pública como espacio de auténtica y genuina socialización. Como veremos en estos textos, esto se combina con una concepción del Estado en el que el mismo es pensado como un organismo racional, en el sentido de que permite el mantenimiento de la autonomía de juicio y conciencia de sus miembros, pero criticando al mismo tiempo el predominio de los intereses particulares que utilizan la generalidad del Estado en provecho de sus beneficios particulares.

En el segundo apartado, "El Estado Moderno", comenzaremos analizando un texto inédito en vida de Marx, escrito en la localidad de Kreuznach en 1843. A través del mismo observaremos que la crítica a Hegel conduce a Marx a considerar el Estado *politico* (como opuesto al *verdadero* Estado) como alienación de las capacidades comunitarias de la sociedad. Esto llevará a Marx a oponer a la Revolución política una Revolución humana, entendida esta última como superación de las falsas mediaciones con las que la sociedad elude la consecución de la auténtica e inmediata comunidad. Para observar la forma más acabada en que se desarrolla este planteo nos centraremos en los textos de 1844, sobre todo en los también póstumos *Mamuscritos de 1844*. Por más que remarcaremos ciertas diferencias e incluso objeciones al planteo de Marx, señalaremos que en este planteo se mantiene lo que entendemos el centro de la problemática de Marx, consistente en producir un espacio de socialización al margen del Estado y de la particularidad de la sociedad civil. Esto mismo también se expresa en el sentido de que Marx, en todos estos textos, enfatiza la contradicción entre el crecimiento de las capacidades productivas y colaborativas de los hombres, y el estrechamiento de las categorías jurídico-legales con las cuales la sociedad se piensa a sí misma.

I.i La república de las letras

I.i.a Breves referencias al contexto

A los fines del presente trabajo, comenzaremos analizando los textos de Marx aparecidos en diversos medios a partir de mediados de 1842.¹³ Se trata de un momento inmediatamente posterior a la graduación de Marx como doctor por la Universidad de Jena (1841), y en el que comienza su intervención como periodista, actividad a la que llega con posterioridad de lo frustrado de su inserción académica, debida al giro reaccionario impuesto por Federico Guillermo IV y su Ministro de Instrucción y Culto, Eichhorn.

Este endurecimiento de los términos – que fue la razón por la cual Marx presentó su tesis en Jena y no en Berlín, donde la tendencia reaccionaria se había incrementado- pronto se descargará sobre el mundo de la prensa, lo cual cerrará también esta actividad para Marx y sus compañeros de ruta, quienes deberán emigrar de Alemania a fines de 1843. Hasta esa fecha, Marx se había vinculado con el grupo de docentes y graduados de la Universidad de Berlín que comúnmente se denomina jóvenes hegelianos o hegelianos de izquierda.

La denominación de “izquierda hegeliana”, así como su contraparte “derecha hegeliana”, no remite directamente a posicionamientos políticos, puesto que ambos nomencladores provienen de un debate entablado a mediados de la década de 1830 en el seno de los discípulos de Hegel acerca de la relación entre religión y filosofía (McLellan: 1971, 13-18; Serreau; 1993, 54-60). Dichos debates estallaron en torno a la publicación del libro de D.F. Strauss, *La vida de Jesús*, en donde se buscaba alejar la reconciliación entre filosofía y religión propiciada por una parte de los seguidores de Hegel. Al texto de Strauss pronto se le sumarán otros en la misma línea escritos por Bruno Bauer, cuya trayectoria, sin embargo, fue más errática. En el calor de los debates suscitados por la publicación de Strauss, la posición de Bauer se vinculará a la de los hegelianos ortodoxos (Cornu: 1955, I, 140-141; McLellan: 1971, 62-63), siendo que recién hacia 1839 comenzará su radicalización política y filosófica, y con ella su persecución en los medios universitarios, hasta que finalmente es apartado de la Universidad de Bonn, en marzo de 1842 (McLellan, idem). Es en esos años en que se publican sus textos más explosivos: *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841-1842) y, luego de su destitución de la Universidad, *La buena causa de la libertad* (1842). También la obra de Feuerbach tendrá su momento de mayor irradiación en estos años. Si bien sus primeros escritos polémicos, que también le cuestan su carrera, datan de 1830 (*Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*), será un poco más tarde cuando aparezcan sus obras más conocidas: *La esencia del cristianismo* (1841), y *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Fundamentos de la filosofía del futuro*, de 1843.

Aunque el principal ámbito a través del cual Marx se vincula a este grupo es el *Doktorclub* (un espacio de reunión de docentes y graduados de la Universidad de Berlín en el cual Marx conoce, en 1837, a Bruno y Edgar Bauer y a Friedrich Köppen, quien publica en 1840 un libro sobre Federico el Grande dedicado a Marx) se ha mencionado a los *Hallische Jahrbücher* como el principal aglutinante de la nueva generación de intelectuales radicales.¹⁴ Pensada como una publicación de filosofía y crítica artística para un público

¹³ Para la información sobre este contexto, recurrimos a la siguiente bibliografía: Barbier: 1992; Cornú: 1955, I; Hook: 1994, Mehring: 1967; McLellan: 1971; Riazanov: 1975; Rubel: 1970; Rubel: 1980. Sólo enfatizaremos la referencia en los casos que nos parezca estrictamente necesario.

¹⁴ Entre el círculo de quienes componen este grupo, aparte de los ya mencionados habría que agregar a Max

amplio, éste órgano dirigido por Arnold Ruge comenzará una tendencia de radicalización política que se acentuará a partir de 1839, a raíz de una crisis interna en el periódico, que aleja a los miembros más moderados (McLellan: 1971, 24,219). Es en este momento cuando se produce el acercamiento entre el periódico de Ruge y el *Doktorclub*. Esto coincide con la breve "primavera" al respecto de la censura que Prusia conoce entre 1839 y 1841, vinculada a la transición de Federico Guillermo III a su sucesor, Federico Guillermo IV, sobre quien los jóvenes hegelianos depositaban esperanzas. No habrá que dejar de mencionar que, hasta entonces, ciertas autoridades estatales, como el Ministro de Instrucción y Culto, habían mantenido una actitud favorable al desarrollo de la filosofía hegeliana, incluso en sus expresiones más radicalizadas. Esto no sobrevivirá al cambio de monarquía: filosofía hegeliana comenzará a ser vista como sospechosa por las autoridades estatales, más cercanas al romaniticismo conservador. En este sentido, lejos de confirmar sus esperanzas, el giro reaccionario de Federico Guillermo IV reforzará la censura y la persecución hacia los jóvenes hegelianos, quienes desde principios de 1843 comenzarán a emigrar de Prusia.

Hasta ese momento, la apertura de órganos de prensa nuevos que comenzarán a dar lugar en sus páginas a los hegelianos de izquierda se vinculará con la expansión de la opinión pública liberal. Entre estos figura la *Rheinische Zeitung*, que comenzará a publicarse en 1842 en Colonia, permitida por la censura debido a que su carácter anticlerical coincidía con las intenciones gubernamentales de contrabalancear el peso de la prensa católica. Coincidencia de intereses que, de todas formas, no pudo prosperar mucho más allá de 1843, cuando la radicalización de la *Rheinische Zeitung* terminó por hacerla intolerable a los ojos del gobierno.

En tanto colaborador primero, y director después, Marx comenzará su participación en la vida pública a través de los debates en los que participa desde las páginas de la *Rheinische Zeitung*, que durante estos años pasará de tener 400 suscriptores a 3400 (Cornu: 1955, II, 98-99).¹⁵ Su compromiso con esta posición, de todas formas, no dejará de tener consecuencias en sus relaciones, puesto que su interés en conservar este espacio, aun con todas las presiones debidas a la censura, lo alejarán de las posiciones de quienes anteriormente eran sus más estrechas amistades dentro del grupo jovenhegeliano. De esta manera, una primera escisión en este grupo se producirá entre los hermanos Bauer y Stirner (quienes encabezarán posiciones más radicalizadas teóricamente, pero menos atentas a su efectividad política) y autores como Arnold Ruge, Moses Hess y el mismo Marx, quienes criticarán a los otros su falta de compromiso político, al encerrarse en posturas que los empujan hacia la marginalidad y el aislamiento, impidiéndoles toda forma de contacto efectivo con un público más amplio (Cornu: II, 35-37, 62-65, 85-90; Mehring: op.cit. 55-57). Este último punto nos parece importante para remarcar, puesto que permite observar la

Stirner, Moses Hess, August von Cieszkowski y, por supuesto, a Friedrich Engels. El elemento de unidad de este grupo consiste en que se trata de estudiantes de la Universidad de Berlín (con las excepciones de Hess, Ruge y Engels), en general graduados en Filosofía, aunque alguno de ellos también habían iniciado sus estudios a partir de la Teología. Salvo Hess, que era autodidacta, todos pertenecían a familias de clase media lo suficientemente acomodadas como para financiarles una carrera académica (McLellan: 1971, 19).

¹⁵ Mehring menciona la cifra de 3200 suscriptores, precisando que se asciende a ese número en el medio de una campaña a favor de la revista ante la inminente suspensión por la censura (Mehring: op.cit., 61). Sin embargo, y si bien no hemos tenido acceso a bibliografía específica sobre la prensa alemana en esta época, habría que decir que esta cifra deja a la *Rheinische Zeitung* muy por debajo de los 8000 suscriptores que se ha mencionado que poseía su gran rival católica, la *Kölnische Zeitung* (Mehring, op.cit, 45)

importancia que Marx comienza a darle a la esfera de la opinión como terreno de intervención política.

.b La crítica del Estado prusiano: una insuficiente realización del Derecho.

El primer texto que analizaremos de este período es escrito por Marx entre enero y febrero de 1842 aunque debido a la censura se publicará en Febrero de 1843 en las *Anekdotas zur neuen deutschen Philosophie und Publicistik* que Arnold Ruge edita en Suiza.¹⁶ El motivo del texto lo constituye una reciente *Instrucción* a los censores de prensa, que fijaba pautas acerca de cómo aplicar una ley de 1819 acerca del control de la misma. Si bien el tono de la *Instrucción* busca resaltar las intenciones de reformas liberales del gobierno, existen una serie de puntos del texto que traicionan esta apariencia, y que Marx se ocupará de remarcar.¹⁷ Por supuesto, no nos interesa aquí el señalar la mayor o menor sagacidad de Marx para advertir estos puntos, sino el referirnos a la perspectiva general de su escrito, la cual a su vez se mantendrá en los inmediatamente posteriores.

En este sentido, podemos decir que el planteo de Marx en este y otros artículos realizados durante 1842 - 1843, consiste en *afirmar que el Estado prusiano, a través de medidas como la censura a la prensa, la prohibición de publicar los debates de la VI Dieta renana, o la ley que castigaba los robos de leña, no se ajusta a su concepto, es decir, que no realiza debidamente el derecho*. Esta crítica la realiza Marx sosteniendo que la garantía para que un Estado se afirme sobre un orden racional *consiste en que el mismo debe sancionar normas objetivas desprovistas de condicionamientos o particularismos (privilegios) que aseguren la igualdad ante la ley y la libertad ante la arbitrariedad a todos los miembros del Estado*. Veremos que esta concepción se articula con la idea de que el principio a defender por parte del Estado es el de la *autonomía*, es decir, la garantía al ejercicio libre de la razón, en donde se verá la posibilidad de un orden moral que permita vincular a los miembros del Estado en cuanto hombres (emancipándose así del particularismo religioso).

Dentro de este planteo, que en términos generales se podrían encuadrar como una radicalización de una concepción racionalista del derecho, nos interesa remarcar (en función de la hipótesis expresada al principio de este apartado) las características de la

¹⁶ Los textos que vamos a comentar a continuación constituyen los primeros artículos polémicos escritos por Marx con vistas a la publicación. Antes de los mismos, lo único que se conoce publicado por Marx son un par de poesías aparecidas en enero de 1841 en *Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*, bajo el título de "Cantos Salvajes". El *Athenäum* era una revista dirigida por un grupo de jóvenes hegelianos que buscaban imitar los *Anales* de Ruge. Las poesías de Marx eran parte de un conjunto más vasto escrito desde 1836 en Berlín, muchas de ellas dirigidas a Jenny Westphalen y a su padre. Marx intentó publicarlas en 1837 en el *Deutsche Musen-Almanach* dirigido por Chamisso, pero la negativa de éste frustró su salto a la fama como poeta. El juicio de Cornu sobre algunas partes de la obra poética de Marx es poco halagador: "en su conjunto, estas poesías eran mediocres" (Cornu, I, 99). Otros análisis son más elegantes: "Fuera por su carácter o por sus estudios, aquel joven estaba mejor dotado para la ironía y el epigrama que para la lírica, y mejor preparado para el discurso histórico razonado (incluso dramatizado) que para el relato fantástico o dramático, mejor para el trato directo con las ideas que para su concreción en imágenes poéticas" (Fernandez Buey: 1999, 22-23).

¹⁷ La ley de 1819 era producto del endurecimiento del Gobierno de Federico Guillermo III luego del asesinato del escritor conservador Kotzebue por Karl Sand, miembro de la "Unión de los Intransigentes", que era una sociedad secreta opositora al Rey (Cornu, I, 8; Rubel: 1970, 35) En su denuncia del retroceso que implica la Instrucción de 1841, la postura de Marx se diferencia de otros periodistas o intelectuales del período, que habían considerado la medida como un adelanto en materia de libertad de prensa (Cornu: op cit, I, 280-283).

defensa de la libertad de prensa realizada por Marx. Entendemos que este elemento toma un lugar fundamental en el planteo de Marx, puesto que es ahí en donde encuentra *el espacio de emergencia del juicio público, que según él es la base del verdadero Estado, es decir, la modalidad más plena de socialización*.¹⁸

Pasando al primer texto, por lo tanto, nos parece significativo, en relación a los puntos que queremos remarcar, la crítica que Marx señala en torno a las diferencias encontradas entre el texto de la ley de 1819 y la Instrucción de 1841. Mientras en el primero se hacía referencia a la importancia de la moral como una de las esferas a resguardar por la censura, en la segunda esto ya no se menciona, lo cual contrasta con el celo puesto por las autoridades ante toda posible crítica a la religión. Marx se detiene en este punto de la ley para observar que lo que ocurre es que **“(e)l legislador específicamente cristiano no puede reconocer a la moral como esfera independiente y sagrada en sí misma, puesto que reivindica a la religión como su esencia interior general. La moral independiente**

¹⁸ En general, la bibliografía que ha comentado estos textos coincide con agruparlos bajo el rótulo general de una concepción racionalista del derecho y del Estado. Los matices cambian en torno a que algunos autores, por más que mencionan los contenidos de estos artículos muy por arriba, subrayan la defensa de la libertad de prensa como uno de los ejes principales de los mismos (Mehring: op.cit., 47-53). En otros casos, el detenimiento y la reseña de los artículos es mayor, pero el sentido es observar los elementos aún no marxistas o no materialistas de los mismos. En este caso se busca enfatizar la manera en que Marx aún no ve la dependencia del derecho con respecto a la propiedad o a los intereses de clase. De esta forma, al considerar la solución a los males denunciados como posible dentro del marco del Estado y la ley, este Marx se estaría alejando de sus concepciones posteriores (Cornu, II, 74-75; 93-95). En el caso de Rubel también se enfoca a estos textos considerándolos como parte de una concepción racionalista del Estado, aunque nos parece que comprende estos textos más profundamente que Cornu, sobre todo cuando afirma que Marx **“niega el Estado, sublimándolo”** (Rubel: 1970, 43), advirtiéndolo así que en la concepción de Marx el Estado racional parece absorber al positivo. De todas formas, el énfasis general de Rubel es discutir con Cornu y Mehring el hecho de que los otros autores adjudican a Marx una concepción hegeliana del Estado, mientras que para Rubel se trata de una concepción más cercana a Spinoza que a Hegel (idem, 38). Esto último es discutido en el trabajo más reciente y más completo sobre estos textos y todos los textos de Marx atinentes al Estado y la política en general (Barbier: 1992, 19-33). Aquí sí se encuentra una caracterización más profunda y acabada de estos textos, considerados bajo la siguiente precisión **“Marx se presenta entonces como un ardiente defensor de la libertad de prensa, a la cual asigna un una función particular en la sociedad. Toma espontáneamente la concepción hegeliana de la ley y del Estado, que considerados dentro de su esencia abstracta, son reputados a encarnar la razón y la libertad. Pero él descubre que, dentro de la realidad concreta, ellos no corresponden a este ideal y están al servicio de intereses particulares. Constata que hay una diferencia e incluso una oposición entre entre la concepción ideal del Estado y su realización concreta. Analiza entonces las contradicciones entre el Estado ideal y el Estado real, lo cual conduce a criticar el Estado tal cual es por lo que debe ser”** (Barbier: op cit, 20). No habría que dejar de decir, de todas formas, que la insistencia de Barbier en que Marx mantiene una “concepción hegeliana del Estado” (idem, 20, 25, 32) es un tanto superficial. Con esto no estamos ni a favor ni en contra de esta continuidad Hegel-Marx, simplemente constatamos que identificar la concepción hegeliana con una concepción racional es poco rigurosa ¿no se podría decir, por ejemplo, con estos mismos elementos, que Marx guarda una concepción roussoniana del Estado y la ley? Criticando a Rubel, Lowy argumenta a favor de una concepción hegeliana del Estado, operante en estos textos de Marx. Su caracterización nos parece más profunda, puesto que se apoya en ver en el espíritu estatal una instancia superior a la grosera materialidad del interés particular. Es una lástima que en su análisis no se haya prestado atención al tema de la prensa en estos textos (Lowy: 1972, 40-46) Tal vez habría que hacerle más caso a la apreciación de Moses Hess, cuando en carta a Auerbach del 2 de Septiembre de 1841, escribía sobre Marx: **“Imaginate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel confundidos en una sola persona; y digo bien, confundidos y no pegados entre sí, y tendrías así al doctor Marx”** (citado en Rubel: 1970, 34). Un último punto que menciona Barbier y que nos parece importante (sobre todo para reducir las diferencias de este Marx con el Marx posterior): en 1851, cuando Marx ya era comunista, intentó publicar estos artículos en forma de libro (Barbier: op. cit., 19)

ofende los principios generales de la religión, y los conceptos particulares de la religión son contrarios a la moral. La moral no reconoce más que su propia religión racional y general, y la religión su particular moral positiva. La censura tendrá que rechazar entonces, siguiendo esta instrucción, a los héroes intelectuales de la moral, tales como Kant, Fichte y Spinoza como irreligiosos, como la disciplina, la costumbre que hiere nuestro decoro. Todos estos moralistas parten de una contradicción de principios entre moral y religión, puesto que la *moral* descansa sobre la *autonomía* y la *religión* sobre la *heteronomía* del espíritu humano” (Werke, I, pág. 13).¹⁹

Esta incapacidad del Estado cristiano para reconocer la autonomía como principio sobre el cual debe legislarse, es lo que lleva a la negativa de fundar un Estado que se afirme sobre la libre razón, buscando entonces en la religión la defensa a la positividad de las instituciones del mismo. De esta forma, la universalidad sobre la cual Marx plantea erigir el Estado queda limitada a la particularidad religiosa: en vez de asegurar la emergencia del hombre, el Estado religioso se erige sobre el cristiano.

Pero, junto con este planteo, existe otro punto también articulante del escrito de Marx: el hecho de que, para preservar la calidad y el nivel en la circulación de los escritos, la Instrucción a la censura recete como tarea de los censores el controlar e inspeccionar las “convicciones” [*Gesinnungen*] (idem, 14) de los autores cuyas obras revisan. A este punto le dedicará Marx más espacio que al anterior, puesto que entiende que tanto sus consecuencias como el principio sobre el que se apoya no pueden ser pasados por alto. Y es que este procedimiento destruye tanto las garantías a la libre expresión como la legitimidad misma del Estado, que pasará a apoyarse en la arbitrariedad del censor, es decir, en su opinión acerca de las convicciones del autor, más que en los actos concretos en los cuales este último se expresa:

“El escritor ha caído así en el *más espantoso terrorismo*, el de la *jurisdicción de la sospecha*. *Leyes tendenciosas*, leyes que no dan ninguna norma objetiva, son leyes del terrorismo, como esas que la exigencia del Estado produjo bajo Robespierre y la corrupción del Estado bajo los césares romanos. *Leyes que no hacen sus criterios generales de las acciones como tales*, sino de las *convicciones* de los que realizan esas acciones, no son sino la *sanción positiva de la falta de legalidad*. Es preferible ese zar de Rusia que deja cortar la barba de cada oficial cosaco, en lugar de basarse en la opinión por la que yo llevo barba como criterio para hacer el corte” (idem, 14).

Este “*insulto al honor del ciudadano*”, por lo tanto, resume efectivamente los dos aspectos que son los que consideramos que estructuran el argumento de Marx. Por un lado, el avasallamiento de la autonomía y la moral que, como vimos en el párrafo anterior, destruye las bases que Marx reclama para un Estado racional. Pero, junto con esto, la inspección de las convicciones por parte de los funcionarios de la censura lesiona también *la forma misma de la legalidad*, al despojar a las leyes de las condiciones de universalidad y carencia de particularismo que las legitiman. En el caso denunciado por Marx, por el contrario, la ley deja de ser un criterio objetivo, una máxima general e impersonal, para

¹⁹ Con la palabra *Werke*, seguido del número del tomo, referiremos a Marx-Engels, *Werke*, Dietz, Berlin, 1957 y sigs. En la lista de la bibliografía del final del trabajo, se expone una lista de los artículos citados y su referencia correspondiente, para que el lector los ubique.

convertirse en un instrumento del arbitrio del funcionario, quien penetra en la esfera de las convicciones, es decir, el espacio de la más íntima subjetividad, sin ninguna garantía que regule su acción. Esto hace que el Estado prusiano *no alcance el nivel correspondiente a su concepto*, sino que, por el contrario, actúe como un partido, como un particularismo más que se opone a la sociedad poniendo sus convicciones y su criterio subjetivo en el lugar de las normas objetivas sobre las que debería basarse. He aquí, por lo tanto, la contradicción en la que cae el gobierno que aplica este tipo de leyes “tendenciosas”: controla las convicciones de los ciudadanos desde las convicciones del propio Estado, y al hacerlo, se niega a sí mismo como Estado.²⁰

Esta concepción acerca de la forma que debe adoptar la ley para garantizar la racionalidad del Estado se mantiene en los escritos posteriores. Esto se puede ver sobre todo en los artículos de la *Rheinsche Zeitung* (de la cual Marx será director a partir de Octubre de 1842) en los que se debate el tema de la libertad de prensa y el derecho de la misma a publicar los debates de la Dieta. En este sentido, cuando Marx afirma que “**(l)as leyes son más bien las normas positivas, luminosas y generales en las que la libertad cobra una existencia impersonal, teórica e independiente del arbitrio de los individuos. Un código legal es la Biblia de la libertad de un pueblo**” (idem, 58), encontramos un Marx que defiende al Estado y sus leyes como la realización de la razón y la libertad, es decir, *un Marx que arremete contra las instituciones positivas del Estado prusiano, denunciándolas como opuestas al concepto de Estado*. El razonamiento de Marx, por lo tanto, acusa una *fuerte insistencia en la existencia de un derecho racional previo al derecho positivo*; siendo que la validez de este último simplemente consiste en reconocer a aquel. De allí que en la argumentación contra la censura Marx apoye la idea de una ley de prensa, algo que considera central, puesto que “**(l)a Ley de prensa es por lo tanto el reconocimiento legal de la libertad. Es Derecho, porque es existencia positiva de la libertad**” (idem). De esta manera, la verdadera ley, la ley real [*wirkliches Gesetz*] (idem, 57), es aquella que positiviza el derecho racional. Y este último, a su vez, es inevitable, es decir, está supuesto en el hecho de que los hombres se agrupen en Estados, por más incompletos que estos sean, tal cual entendemos en el siguiente pasaje:

“¿No existe la libertad de prensa en el país de la censura? La prensa en general es una realización de la libertad humana. Donde hay prensa, por lo tanto hay libertad de prensa.

En el país de la censura, en verdad el Estado no tiene libertad de prensa, pero un miembro del mismo sí: el gobierno. Aparte de que los escritos oficiales tienen libertad de prensa ¿no ejerce diariamente el censor una libertad de prensa incondicional, si no directa, sí indirecta?

(...)

La libertad es en tal medida la esencia del hombre, que incluso sus adversarios la realizan, cuando luchan contra su realidad. Quieren apropiarse

²⁰ Marx enfatiza esto de manera clara: “La ley que se apoya en la convicción *no es ninguna ley del Estado para el ciudadano, sino la ley de un partido contra otro*. La ley tendenciosa anula la igualdad del ciudadano ante la ley. (...). No es una ley, sino un *privilegio* (...). Como en la ley tendenciosa la *forma legal contradice el contenido*, como el gobierno que la sanciona se empeña contra sí mismo, contra la convicción contraria al Estado, así constituye, en cierto modo particular, el *mundo invertido* con respecto a sus leyes, puesto que mide con doble medida. Lo que para un lado es correcto, es incorrecto para el otro. *Sus leyes son lo contrario de lo que las hace ser leyes*” (idem, 14-15).

como la joya más costosa, lo que rechazan como joya de la naturaleza humana.

Ningún hombre pelea contra la libertad, pelea contra la libertad de otro. Cada tipo de libertad, por lo tanto, ha existido siempre, solo que algunas veces como privilegio particular, y otras como derecho general.

La pregunta ha alcanzado ahora un *sentido consecuente*. No se pregunta si la libertad de prensa debe existir, puesto que ella existe siempre. Se pregunta si la libertad de prensa debe ser privilegio de hombres individuales, o del espíritu humano. Se pregunta si lo que es falta de derecho de los de un lado, debe ser derecho de los del otro lado. Se pregunta si la “*libertad del espíritu*” tiene más derecho que la “*libertad contra el espíritu*” (idem, 51).

El eje es el planteo de Marx de llevar la pregunta a su “sentido consecuente”, es decir, demostrar que la prensa libre, y la libertad en general, ya están implícitas en la situación en la que rige la censura de prensa, ya que están implícitas en el estadio del espíritu humano en que existe la prensa. La acomodación del derecho positivo al racional, de esta manera, *se inscribe en la perspectiva de querer reconocer las reglas generales de las que se está participando en un determinado contexto*. Así, cuando Marx asegura que la esencia de la prensa libre “*es la esencia de la libertad, firme de carácter, racional [vernünftige] y ética [sittliche]*” (idem, 54), simplemente propone que la ley positiva del Estado debe reconocer esta ley racional, con lo cual el Estado positivo se acerca aún más a su concepto (idem, 57-58).²¹

Pero no es solo a través de esta concepción racionalista-inmanentista del Derecho que Marx aborda el tratamiento sobre la libertad de prensa. Y es que si bien es cierto que el tema se vuelve un punto central en el programa del Marx de estos años por las exigencias de la agenda política del momento, lo es también porque Marx *atribuye al ámbito de la opinión pública un lugar central, de efectos hasta redentores, que contribuye y garantiza la consolidación de la eticidad propia de un verdadero Estado*.

Respecto a esto último, son muy intensas las imágenes de Marx a través de las que se refiere a la práctica de la crítica y a la gimnasia del juicio público permitiendo al “**viento huracanado de la convicción pública**” (idem, 42) avasallar el espacio oscuro y privilegiado en que se toman las decisiones del gobierno. O en las que contrapone las sombras de la vida privada del gobierno, a la luz del día, al aire libre del espíritu público (idem 45- 47), en donde la *crítica* se transforma en aquel tribunal cuyo carácter público y

²¹ De allí que entre los artículos de estos años figure un ataque a la Escuela Histórica del Derecho. Uno de cuyos representantes centrales, Savigny, acababa de ser nombrado por Federico Guillermo IV en un importante cargo gubernamental. El ataque de Marx, de todas formas, se dirige contra Gustav Hugo y su *Tratado para un curso de Derecho Civil*. Marx acusa a Hugo de tergiversar a Kant, puesto que Hugo se basa en el filósofo de Königsberg para fundamentar la extrarracionalidad del derecho positivo y fundamentar la autoridad en lo existente. Marx lo acusa de “escepticismo vulgar”, que “*insolente frente a las ideas se muestra muy devoto ante lo tangible y solo percibe su sagacidad cuando se despoja del espíritu de lo positivo para retener como residuo lo puramente positivo y moverse a gusto en estos estados animales*. Incluso cuando sopesa los argumentos, lo hace para darse cuenta con infalible instinto de que lo que hay en las instituciones de racional [Vernünftige] y de ético [Sittliche] es *dudoso para la razón*. Solo lo *animal* aparece ante su razón como lo indudable” (Werke, I, 81) Marx compara a Hugo y su escuela con los aristócratas decadentes inmediatamente anteriores a la Revolución Francesa, por su incapacidad para reconocer lo racional en el orden existente. En este razonamiento se puede ver también la operación general de Marx de manera más explícita, consistente en criticar las instituciones a partir del espíritu inmanente a las mismas.

abierto garantiza la verdad de sus conclusiones (idem, 55). Esto refuerza el hecho de que la opinión pública, el espacio de la prensa libre, sea concebido *como el ámbito adecuado para la mediación entre el individuo y el Estado, un vínculo expresivo que permite a la nación reconocerse a sí misma, al tiempo que elevar la materialidad de la existencia del pueblo a un grado de racionalidad más elevado*:

“La prensa libre es el ojo siempre atento del espíritu del pueblo, la confianza corporizada de un pueblo hacia sí mismo, el lazo expresivo que liga al individuo con el Estado y el mundo; la cultura incorporada que transfigura las luchas materiales en espirituales, e idealiza su forma cruda y material. Es la confesión sin miramientos de un pueblo ante sí mismo, y es sabida la fuerza de las confesiones redimidas.

Es el espejo espiritual en el cual un pueblo se divisa a sí mismo; y la autocontemplación es la primera condición de la sabiduría. Es el espíritu del Estado, que se deja difundir en cada choza más barato que el gas material. Es omnilateral, omnipresente, omnisciente. Es el mundo ideal que fluye contantemente del mundo real para refluir de nuevo a él y como un siempre enriquecido espíritu vivificarlo” (idem, 60-61).

El punto más alto de esta reivindicación de la esfera de la opinión pública como ámbito generador de “eticidad” lo encontramos en una serie de artículos publicado en enero de 1843, bajo el título de “**Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel**” [Justificación del corresponsal del Mosela]. En los mismos, se ataca a la burocracia renana por su incapacidad para reconocer la gravedad de la situación de miseria de los campesinos del valle del Mosela (idem, 172-199), proponiendo la tesis de que esa incapacidad se debe a la censura de prensa (idem, 195). Allí también podemos leer planteos como el siguiente:

“La administración y los administrados necesitan para la solución de su dificultad, de la misma manera, de un tercer elemento, el cual es *político* sin ser oficial, por lo tanto no proviene de presupuestos burocráticos, y precisamente por esto es *civil* [bürgerlich], sin estar inmediatamente enredado en los intereses privados y su insuficiencia [Notdurft]. Este elemento complementario de *cabeza ciudadana* [staatsbürgerlichem] y *corazón civil* [bürgerlichem] es la prensa libre. En el ámbito de la prensa la administración y los administrados pueden criticar de la misma manera sus fundamentos y reivindicaciones, pero no solamente dentro de una relación de subordinación, sino en la misma importancia *ciudadana* [Staatsbürgerlicher], ya no como *personas*, sino como *poderes intelectuales*, como fundamentos intelectivos [Verstadesgründe]. La “prensa libre”, como producto de la opinión pública, produce también la opinión pública, y sola puede cambiar un interés particular en interés general (...)

La prensa se comporta como *inteligencia* de la situación del pueblo, pero más aún, se comporta como su *alma* [Gemüt]. Su lenguaje por tanto no es solamente el lenguaje sagaz del *dictamen*, que pende sobre las relaciones, sino al mismo tiempo el lenguaje afectuoso de la relación misma; un lenguaje, que ni puede ni debe ser reivindicado en los informes oficiales. La prensa libre, finalmente, lleva la necesidad del pueblo en su forma propia, sin estar atravesado por ningún medio burocrático, al nivel del trono, al de un poder, ante

el cual la diferencia de administración y administrados desaparecen, y solamente da un más próximo y cercano *ciudadano de pie*" (idem, 189-190).

Hay un elemento clave en este párrafo, que es el que nos permite entender a fondo su significación. Se trata de la frase en que se asegura que en la esfera de la opinión pública sus integrantes pueden criticar sus fundamentos y reivindicaciones, pero **"ya no como personas, sino como poderes intelectuales"**. Se trata de un planteo que consideramos central para entender el pensamiento de Marx sobre el Estado y el Derecho, puesto que acusa un elemento que vamos a rastrear en Hegel, cuando más adelante nos referimos a los *Manuscritos*. Se trata del intento de componer una voluntad general, una estatalidad o eticidad, pero sin caer en las teorías contractualistas, que fundan el Estado a partir de acuerdo entre individuos privados autónomos. Por eso es tan significativo que Marx acentúe la palabra *persona*, puesto que, entendemos, está compartiendo la crítica de Hegel al contractualismo; crítica que señala que el error del mismo consiste en pensar lo público con categorías de lo privado. Si bien es un tema que vamos a profundizar más adelante, por ahora nos interesa observar el hecho de que Marx intenta pensar una forma de realización del derecho que limite al mínimo posible la instancia burocrática, pero sin caer en el predominio de la particularidad, ante lo cual señala a las esferas comunicativas paragubernamentales como el espacio ideal para la mediación entre el interés particular y el general.

Al mismo tiempo, Marx considera que el rechazo a lo religioso como medio para sostener la conceptualización política y la búsqueda por escapar de las categorías formales del derecho positivo privado en tanto único sostén de las instituciones políticas, es parte del propio desarrollo del pensamiento político moderno, cuyo comienzo es precisamente la emancipación de la religión y cuyo fin será el reconocimiento de nuevos conceptos con los que pensar la totalidad social. De esta manera, encontramos que Marx realiza una analogía entre lo que significaron los desarrollos de Bacon o Copérnico para sus respectivas esferas, con una continuidad que pasa por Maquiavelo, Campanella, Grocio, Hobbes, Rousseau, Fichte y Hegel para el desarrollo de la teoría política. A través de todos estos casos, lo que se fue hallando fue la ley de gravedad del Estado, es decir, el análisis de las leyes que le son propias, emancipando esta área de estudio de la legalidad de la Teología, comenzando así **"a observar el Estado con ojos humanos, y desarrollar sus leyes naturales a partir de la razón y la experiencia"** (idem, , 103).

Sin embargo, dentro de esta trayectoria que realiza del pensamiento moderno sobre el Estado, y en continuidad con lo que señalamos al referirnos a su visión de la opinión pública, encontramos el siguiente comentario:

"Si los anteriores maestros filosóficos del derecho del Estado, construyeron sus lecciones del Estado sobre los impulsos, ya del orgullo, ya de la sociabilidad, o por cierto sobre la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo, el modo de ver ideal y profundo de la más reciente filosofía lo construye sobre la idea del todo. Observa al Estado como el mayor organismo en el que la libertad jurídica [rechtliche], ética [sittliche] y política han alcanzado su realización, y el ciudadano individual obedece en las leyes del Estado nada más que a las leyes naturales de su propia razón, la razón humana. Sapienti sat". (idem, 104).

De esta manera, Marx comienza a insinuar los perfiles de un programa, cuyo elemento más notorio, por ahora, consiste en pensar el Estado sin recurrir ni a las categorías contractualistas, ni a la justificación religiosa. Veremos que estos elementos tomarán perfiles un poco más precisos en las últimas publicaciones de este período.

.c El derecho fuera de la ley: el derecho consuetudinario de los pobres

Los distintos puntos que venimos señalando hasta ahora (la incapacidad del derecho positivo prusiano para reconocer y adecuarse al derecho racional, la necesidad de conformar un orden social donde prevalezca el interés general por sobre el particular desarmando el andamiaje estatal en beneficio del espacio social), se encuentran presentes de manera más que interesante en un artículo publicado a lo largo de octubre y noviembre de 1842, comentando una reciente ley castigando el robo de leña. En cuanto a los aspectos más específicos del artículo, el ataque de Marx se atiene al eje sobre el cual se basa dicha ley: la misma busca poner al Estado como instrumento de los propietarios, dado que éstos se valen de su accionar represivo para contener el delito, pero regulan las penas de acuerdo a su valuación subjetiva de los daños (y no sobre una valoración objetiva de lo robado), con lo cual transforman la pena en una fuente de recursos propios, aparte de utilizar a los penados en trabajos privados, e incluso de hacer uso de su personal privado en funciones propias del Estado (idem, 111 - 112, 129 - 130, 136 - 138).

De todas formas, el punto que nos parece central en cuanto a la evolución del pensamiento de Marx consiste en que es en este artículo en donde aparece por primera vez la siguiente constatación: la frustración de aquella universalidad y racionalidad que Marx echaba de menos en las medidas del Estado, ahora comienza a tener una explicación más acabada. Hay algo que está impidiendo que se alcance aquel orden racional anhelado por Marx, y ese algo es la propiedad privada y el predominio del interés particular.

Al respecto, resulta central el planteo de Marx acerca de cómo, con la esa ley, se penalizan acciones que poco tiempo atrás eran derechos adquiridos por los campesinos (como el de llevarse ramas secas). Al proceder de esta manera, los legisladores señalan el "carácter práctico" de dicha medida, frente a lo cual Marx deja aflorar un elemento que expresa la radicalización que estaban tomando sus posiciones: **"Reivindicamos de la pobreza el derecho consuetudinario, y verdaderamente un derecho consuetudinario que no es local, un derecho consuetudinario que es el derecho consuetudinario de los pobres en todos los países. Vamos todavía más allá, y sostenemos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, solo puede ser el derecho de esta masa pobre, desposeída y elemental"** (idem, 115).

Obviamente, en un pensamiento que, como vimos, se apoyaba decididamente en la anterioridad del derecho natural con respecto al positivo, no hay que ver esta súbita reivindicación del derecho consuetudinario sino como un efecto retórico, que inmediatamente es explicado. Y es que si existe derecho consuetudinario, que obedece a la racionalidad del derecho, pero que no está contemplado en las leyes, es porque *hay derecho por fuera de la ley*, situación de debe ser corregida para que el derecho de la costumbre se vuelva la costumbre del derecho (idem, 116, 117). De allí que **"(s)i sin embargo estas distinguidas costumbres del derecho consuetudinario [se refiere a las leyes a favor de las clases privilegiadas] están contra el concepto del derecho racional, el derecho consuetudinario de los pobres es derecho contra la costumbre del derecho positivo. Su contenido no se rebela contra la forma legal, se rebela más que nada contra su propia**

falta de forma. La forma de la ley no se opone a ellos, sino que aún no la ha alcanzado” (idem, 117). Forma y contenido, entonces, están desarreglados entre sí, pero no porque las costumbres de los pobres deban ajustarse a la ley, si no porque la ley está en falta con respecto a esas costumbres, que sí están de acuerdo con el derecho. La ley debe, por lo tanto, ajustarse a la racionalidad que se expresa todavía bajo la forma de costumbre: **“En estas costumbres de las clases pobres vive, por tanto, un instintivo sentido del derecho, su raíz es positiva y legítima, y la forma del *derecho consuetudinario* es aquí tanto más conforme a naturaleza tanto que la *existencia misma de la clase pobre hasta ahora es una pura costumbre* de la sociedad civil, que en aún no ha encontrado un sitio adecuado en los círculos de los miembros concientes del Estado”** (idem, 119).

De esta forma, un punto más que interesante del artículo consiste en la explicación de Marx, de cómo se van estrechando las categorías jurídicas del Estado, es decir, qué es lo que lo vuelve incapaz de reconocer el derecho racional. Se trata de un análisis que ya se insinuaba en uno de sus artículos sobre la libertad de prensa. Allí, cuando Marx comentaba la argumentación del representante del estamento de las ciudades, quien consideraba que la libertad de prensa debía considerarse de la misma manera que la libertad de comercio o la libertad de la propiedad, Marx criticaba que esto significaba poner una forma especial de la libertad como la forma general de la misma, es decir, reducir las distintas formas de libertad a la forma de la libertad de la propiedad (idem, 66 - 77).

Sin embargo, en el artículo sobre el robo de leña se observa que esto que era una respuesta a un argumento poco afortunado, se convierte en la perspectiva de análisis de un proceso histórico más vasto. Ahora Marx entiende que no son los privilegios ni los excesos de los funcionarios los que impiden la realización de la libertad y la racionalidad del Estado, sino el hecho de que *la propiedad privada se ha transformado en el criterio de reconocimiento de los derechos de la población*. En este sentido, el análisis realizado por Marx esboza un breve recorrido por la historia del derecho para explicar que fue durante la disolución de las instituciones medievales, y al comenzar a generalizarse la propiedad privada, cuando desde las instituciones jurídicas se comenzaron a reconocer las distintas situaciones a partir de la “conciencia intelectual”, es decir, que se conformaban realidades singulares y únicas con el fin de ser reconocidas legalmente, pero al hacerlo, no se tuvieron en cuenta los derechos de quienes no se ajustaban a esas categorías. Marx realiza su análisis presentando el breve ejemplo de cómo fueron secularizados los conventos, transformándolos en propiedad privada, dejando así sin consideración los derechos de los pobres que eran alimentados por los mismos. Esto ejemplifica la manera en que, desde la perspectiva de la propiedad privada, no se pueden abarcar determinados derechos. En palabras de Marx, este razonamiento es expuesto de la siguiente forma, digna de citar extensamente:

“La unilateralidad de estas legislaciones [se refiere a las que surgen de la secularización de los conventos] fue una necesidad, puesto que todo derecho consuetudinario de los pobres se basó en eso, en que cierta propiedad presenta un carácter vacilante, que no era decididamente propiedad privada, pero tampoco decididamente propiedad colectiva, sino una mezcla de derecho privado y derecho público, como encontramos en todas las instituciones de la Edad Media. El órgano con el que las legislaciones concibieron tales formaciones duales, fue el entendimiento [Verstand], y el entendimiento no es solamente

unilateral, sino que es su cometido esencial hacer el mundo unilateral, un gran y admirable trabajo, puesto que solo la unilateralidad formó y arrancó lo particular de la masa inorgánica del todo. El carácter de las cosas, es un producto del entendimiento. Cada cosa debe aislarse y ser aislada, para ser algo. Plasmando cada contenido del mundo en una determinabilidad fija e igualmente petrificando la esencia fluyente, el entendimiento hizo brotar la diversidad del mundo, puesto que el mundo no sería multilateral sin las muchas unilateralidades.

El entendimiento superó también las híbridas y ambivalentes formaciones de la propiedad, aplicando las categorías a mano del abstracto derecho privado, cuyo esquema encontró en el derecho romano. Tanto más creyó el entendimiento legislativo estar en su derecho a superar los compromisos de esta vacilante propiedad contra la clase pobre, tanto que también superaba sus privilegios estatales; solo que olvidó que, mismo observado desde el derecho privado, aquí se presentaba un doble derecho privado, un derecho privado de los propietarios, y un derecho privado de los no propietarios, previendo de esta manera, que ninguna legislación deroga los privilegios del derecho de Estado, sino que solo los ha despojado de su carácter aventurero y les ha dado un carácter civil. Si cada forma medieval del derecho, incluyendo la propiedad, fue de todos los lados una esencia híbrida, dualista, disonante, y el entendimiento hizo valer con derecho su principio de la unidad contra esta contradicción de la determinación, de esta manera perdió de vista que hay objetos de propiedad que, por su naturaleza, no pueden obtener el carácter de la predeterminada propiedad privada, que a través de su esencia elemental y su existencia azarosa se hallan sujetos al derecho de ocupación, y por ende al derecho de ocupación de la clase que se halla precisamente al margen del derecho de ocupación de toda propiedad y que en la sociedad civil ocupa la misma posición que en la naturaleza ocupan aquellos objetos" (idem, 118).

Nos detenemos en esta cita tan extensa porque nos parece ocupar un lugar clave en el razonamiento de Marx, en el sentido de rastrear la génesis de las categorías jurídicas modernas que, delimitando lo público de lo privado y secularizando lo religioso, han obrado, sin embargo, siguiendo el principio de la propiedad privada, que impide reconocer derechos que por su naturaleza son racionales. De esta manera, entendemos que Marx está vinculando la conformación de un orden legal extremadamente estrecho y unilateral con la generalización de la propiedad privada, cuya conciencia le impide reconocer realidades complejas, como los derechos adquiridos de los no propietarios. Repetimos aquí lo que dijimos más arriba, cuando hablamos de la importancia dada por Marx a la esfera de la opinión pública: *lo que se está criticando es la manera de pensar lo público con categorías privadas, es decir, desde la insuficiencia del derecho abstracto, cuyos ejes, como veremos, son la propiedad y la persona.*

Así, la idea de un Estado ligado a través del mutuo reconocimiento de sus miembros en cuanto hombres es frustrada por el predominio de intereses particulares que impiden dicha realización. En el mismo artículo que estamos comentando existen interesantes pasajes al respecto, como el siguiente que vamos a citar, también extensamente, para recuperar la elocuencia de Marx:

“La pequeña, acartonada, desalmada y egoísta alma del interés ve solamente un punto, el punto en el que es herido, igual que el hombre tosco, que considera al transeúnte la más infame y vil de las criaturas bajo el sol, porque le ha pisado un callo. Hace de su callo el ojo, con el cual ve y juzga; hace del punto con el que toca al transeúnte, el único punto, con el que la esencia de este hombre toca el mundo. Ahora bien, un hombre puede pisarme un callo, sin dejar de ser un hombre honesto y hasta excelente. Tan poco podemos ver a un hombre a través de nuestros callos, como podemos verlo con el ojo del interés privado. El interés privado hace de una esfera, en la que el hombre se enfrenta hostilmente, la esfera de vida del hombre. Hace de la ley el *raticida*, llamado a matar a estos roedores, que ya que no es naturalista, ve por lo tanto en las ratas solamente solamente especies desagradables. Pero el Estado debe ver en un ladrón de leña más que un delincuente, más que un *enemigo de la leña*. ¿No penden de él, cada uno de sus ciudadanos [Bürger] a través de miles de nervios vitales? ¿Debe el Estado cortar todos sus nervios con el ciudadano, porque éste ha cortado solamente *uno*? El Estado verá por lo tanto también en un ladrón de leña un hombre, un miembro vivo, en el cual corre su sangre, un soldado, que defenderá la tierra paterna, un testigo, cuya voz deberá ser escuchada en los tribunales, un miembro de la comunidad, que deberá desempeñar funciones públicas, un padre de familia, cuya existencia debe ser sagrada, y ante todo un ciudadano del Estado [Staatbürger], el cual no excluirá uno de sus miembros de todas estas determinaciones, ya que el Estado se amputa a sí mismo, en la medida que hace de su ciudadano un delincuente. Ante todo, el legislador *ético* considerará el más grave, doloroso y peligroso trabajo, subsumir una acción hasta ahora irreprochable, bajo la esfera de los actos delictivos” (idem, 120-121).

iv. Conclusiones

Concluimos aquí esta primera parte de las reflexiones de Marx sobre el Estado y el Derecho. Consideramos que el conjunto de textos que hemos analizado en este apartado constituyen una unidad, puesto que todos ellos están atravesados por una misma consideración general o un mismo programa. Este consiste, como hemos escrito más arriba, en criticar las instituciones y las medidas del Estado prusiano (o de sus prolongaciones renanas) desde el punto de vista de que los mismos no se adecúan a su concepto. De acuerdo a la manera en la que Marx usa los términos, “no adecuarse a su concepto” quiere decir que:

- a) Sus leyes no guardan la forma correspondiente a la objetividad y la generalidad necesarias para garantizar su carácter racional;
- b) Sus instituciones se apoyan en el reconocimiento de la particularidad religiosa y no en la defensa de la moral, entendida como las garantías al juicio autónomo y público de los individuos, condiciones indispensables para que haga su aparición el “hombre en cuanto hombre”;
- c) Su entramado legal impide reconocer derechos naturales o racionales (términos que Marx utiliza como sinónimos) debido a la estrechez de miras de un orden institucional que se ha dejado dominar por el lenguaje de la propiedad privada y los

intereses particulares.

De esta forma, veremos que en el siguiente conjunto de textos irrumpe un primer corte importante en el pensamiento de Marx. Y es que, a partir de los mismos, el ángulo de su crítica cambiará radicalmente: ya no atacará las instituciones prusianas por no ser debidamente políticas, sino que considerará que lo político, en su sentido moderno, supone necesariamente el dominio de la propiedad privada y el interés particular en la esfera de la sociedad civil. Veremos, por lo tanto, que Marx elaborará un planteo cuyo eje consiste en que la situación de su inmediata contemporaneidad se caracteriza por el surgimiento de una realidad contradictoria: aquella que proclama la universalidad del hombre en el plano de la política, pero al mismo tiempo somete al mismo a la más cruda particularidad en el ámbito de la sociedad civil.

Para la conformación de este planteo será crucial la crítica de la filosofía del derecho del Estado de Hegel, que Marx realiza hacia 1843, y que pasamos a analizar en el siguiente punto.

I.ii. El Estado moderno

“El origen de los Estados se pierde en un mito en el cual se debe creer y no discutir”

Marx, *Las luchas de clases en Francia*, (Werke, VII, 37)

a. Presentación a la sección

Nada más alejado de lo que acabamos de leer sobre Marx que esta frase lapidaria en cuanto a la relación entre Estado y verdad. Sobre todo cuando venimos de recoger el énfasis en la identidad entre Estado y derecho, entendida como forma de convivencia que permite la máxima realización del individuo al mantener su autonomía y libertad innatas.

Es cierto que esto habilitaba una crítica efectiva y contundente de las instituciones positivas del Estado prusiano, de la misma manera que también permitía criticar el predominio de la propiedad privada y el interés egoísta considerándolo como un *privilegio*, esto es, como reminiscencias incompatibles con la racionalidad del Estado.

Pero, aún así, el rechazo tan tajante al Estado parece estar a años luz de lo que es el eje de los planteos anteriores. ¿Cómo se operó esta transformación? ¿Cómo fue que se pasó de una identificación entre Estado, derecho y razón, a esta otra, en la cual el Estado se relaciona con el mito y la obediencia, con una ficción y un ocultamiento?

Uno de los pasos que nos parece central para atender a la manera en que la consideración de Marx sobre el Estado va cambiando es su lectura detallada del texto de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Esto puede parecer paradójico, o incluso una aberración, sobre todo si tenemos en cuenta la consideración de Hegel del Estado como “**la realidad efectiva de la idea ética**”, tal cual aclara en el # 257 de sus *Principios de la Filosofía del Derecho*. Sin embargo, si algo parece verse claramente a través de la lectura que Marx realiza de dicho texto es que no entra y sale de la misma manera del mismo. Consideramos, entonces, que hay un antes y un después en Marx, marcado por dicha lectura y esto es debido a que, más allá de las críticas profundas y centrales que Marx le realiza al planteo de Hegel, hay algo que sin embargo retendrá de su análisis. Esto consiste en que, a través de Hegel, Marx comienza a concebir que lo propio de la situación moderna radica en estar atravesada por la dualidad entre el Estado político, por un lado, y la sociedad civil, por el otro, en la cual la realidad del primero será consecuencia del cada vez más libre despliegue de la segunda. Marx no tardará en constatar, por tanto, que el predominio de la particularidad en la esfera civil convive con la generalidad postulada de manera abstracta en el Estado político. De esta manera, la situación de exterioridad entre ambas esferas no excluye que ambas se necesiten mutuamente, ante lo cual Marx abandonará sus esperanzas en la generalidad política como garantía contra el predominio de la propiedad privada. Aquella se vuelve la manera ilusoria y abstracta en que la comunidad se representa en la situación moderna, signada por el predominio de ésta última en el plano de la *bürgerliche Gesellschaft*.

Pero más importante que ver cómo Marx resuelve a su manera la dualidad que Hegel conservaba, nos parece este otro punto que retiene su análisis y que se vincula directamente con la frase que encabeza esta sección, a saber: *que la política moderna, es decir, la comunidad ilusoria abstraída en las esferas políticas, es la forma de ficción organizadora de la sociabilidad en el mundo moderno*. Ficción que, como veremos, Marx no atribuye al

mundo feudal, donde la inexistencia de abstracciones permitía apoyar las relaciones sociales en formas más crudamente realistas. Así las cosas, el análisis de Marx se concentrará en especificar el origen histórico del Estado moderno, cuya verdad solo es accesible al despojarse de sus categorías. Razón y Estado, por lo tanto, se divorcian, e historia y derecho comienzan a transcurrir por andariveles separados, en una situación en la cual Marx querrá ver en la primera, y más precisamente en la dinámica interna del desarrollo de los intereses de las clases antagónicas, la superación de la dualidad que conforma la sociabilidad moderna.

Esto no impide, de todas formas, que Marx reconozca en el análisis de Hegel acerca del derecho, el haber señalado la insuficiente sociabilidad propia de la esfera civil, es decir, de la necesidad de complementarse con la generalidad política. Sin embargo, como veremos, se negará a reconocer en las instituciones del Estado aquella racionalidad de los vínculos sociales que reclamaba en sus escritos anteriores. Y es que si la *Sittlichkeit* hegeliana mantendrá los ejes estructurantes de la sociedad civil para complementar sus insuficiencias en el Estado político, Marx buscará superar esta situación a través de una etización en el nivel de las esferas productivas mismas. En otras palabras: si contra el derecho natural previo, Marx se apoyará en Hegel y reconocerá que la sociedad civil es una esfera de insuficiencia, contra Hegel Marx buscará conformar la esfera de la convivencia racional negando la necesidad del Estado político. Esto es algo que recibirá su forma más acabada en los textos del año 1844, sobre todo en textos publicados póstumamente que recorreremos extensamente.

Existe otra influencia que resulta central para comprender la transformación del pensamiento de Marx: se trata de la crítica de Feuerbach a Hegel y a la religión cristiana. Esta será la otra vertiente que conformará su planteo de estos años, el cual también encontrará en los textos de 1844 sus formas más acabadas. Y es que, como veremos, el paradigma de la *inversión* como guía de crítica a Hegel y a la realidad del Estado político, le permitirá pensar el proyecto de conformación de una *Sittlichkeit* real (es decir, una forma de convivencia no alienada) ubicando la inadecuada objetivación/producción que opera en el seno de la sociedad civil como la causa de la pérdida de la racionalidad en la convivencia social. De esta manera, Marx vinculará la crítica a la explotación con el reclamo que anteriormente se presentaba bajo la forma del Estado racional. Entendemos que esto se puede pensar diciendo que lo que Marx atribuía en textos anteriores a la esfera de la opinión pública, en donde operaba la exteriorización de las facultades que permitían una socialización adecuada de los miembros del Estado, lo deposita ahora en la reivindicación de una forma de objetivación/producción acorde con las potencialidades genéricas del hombre. De esta manera, el trabajo enajenado ocupará el lugar de la censura de prensa en los textos anteriores. En ambos casos se insiste en que su eliminación posibilitaría la consecución de un espacio de sociabilidad que disminuya la necesidad del Estado político, que es aquello que Marx quería fundar cuando, como vimos en los textos anteriores, hablaba de algo político que no sea oficial.

La manera en que vamos a proceder en este capítulo será la siguiente. En el primer apartado nos concentraremos en la crítica de Marx al texto *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel. Atenderemos para esto tanto a las cuestiones metodológicas como a las rigurosamente jurídicas, puesto que consideramos que están relacionadas. Será en este mismo sentido que introduciremos aquellos aspectos del planteo de Feuerbach que nos parecen importantes. Posteriormente, nos detendremos en concepciones desarrolladas por Marx a lo largo de 1844 y que consideramos que deben ser leídas y entendidas en relación

de complementariedad con la crítica realizada a Hegel en 1843, puesto que consideramos que de esa manera la lectura de dichos textos gana en profundidad, tal cual desarrollaremos más adelante. Finalmente, nos detendremos en ciertas observaciones en torno al análisis de la esfera política desarrollado por Marx, y especialmente en el concepto de “Revolución política” como concepto que nos posibilita entender mejor la concepción que Marx va desarrollando sobre lo propio de la sociedad moderna. Finalmente, atenderemos a textos posteriores para observar la manera en que sus planteos de estos años se mantienen o modifican.

.b Breves referencias al contexto

Los textos que vamos a analizar en los siguientes apartados fueron escritos por Marx a apartir de mayo de 1843 y 1844. Se trata del período en que Marx abandona la *Rheinische Zeitung* para comenzar una deriva que lo llevará primero a Francia y luego, por orden explícita de Guizot, a Bruselas. Estos acontecimientos se conjugan con cambios importantes en el plano personal. En los meses de mayo y septiembre Marx finalmente concreta su boda con Jenny Westphalen. Esto ocurre en Kreuznach, localidad en la que residía la futura suegra de Marx con su familia, y en donde Marx reside hasta septiembre de 1843. Es justamente en esos meses cuando se concreta la elaboración del primer texto de Marx sobre la Filosofía del Derecho de Hegel.

Es también en este período donde surge el proyecto de los *Deutsche-Französische Jahrbücher*. Se trata de un proyecto compartido con Arnold Ruge, a quien Marx comenzaba a acercarse cada vez más, en la medida en que se enfriaba su amistad con Bruno Bauer (de hecho, es en este período de Kreuznach en el que Marx escribe también una crítica a dos artículos de Bauer que comentaremos más adelante). El proyecto compartido con Ruge (que permite al mismo tiempo el casamiento de Marx, gracias a los 500 taleros que Marx recibe como pago por la dirección de la revista) incluía también un intento de acercar a Feuerbach al mismo. Es con esta intención que Marx le escribe en Octubre de 1843, pidiéndole que colabore con una crítica a Schelling. El aislamiento en el que se había encerrado Feuerbach, sin embargo, se traduce en una cordial negativa a la invitación de Marx, lo cual quitará a la revista un popular colaborador. De todas formas, el proyecto sabrá atraer figuras que ya en ese momento eran populares, y otras que lo serán después. Así, entre los principales colaboradores figuran nombres como el de Heine, el de Moses Hess, y el de Herwegh, además de figuras más jóvenes y desconocidas, como Engels y Bakunin.

El proyecto, de todas formas, no sobrevivió al primer número de la revista. Y esto no solo debido a la acción represiva del Estado prusiano, que impidió que el periódico ingresara a Prusia (confiscando en la frontera gran parte de la tirada), y que movilizó todas las influencias para que el gobierno francés expulsara del territorio a los emigrados alemanes (cosa que finalmente logró con Marx y Engels, que debieron partir para Bruselas en Enero de 1845), sino también debido a las diferencias políticas entre los miembros y colaboradores, que se hacían cada vez más evidentes e irreconciliables. De esta manera, los artículos que vamos a reseñar cierran con un violento ataque contra el propio Ruge. Obviamente, éste ya no está publicado en los *Deutsche-Französische Jahrbücher*, sino en un periódico de otros emigrados alemanes, el *Vorwaerts*, publicado en París desde 1844. Será, de hecho, la colaboración de Marx en este periódico lo que le valdrá su expulsión de Francia.

De todas formas, no todo será desencuentro en estos años. Y es que en París Marx podrá conocer la relación directa con dos figuras con quienes mantendrá una relación cordial prolongada (tal vez las únicas dos figuras que pueden exhibir esta cualidad). Una de ellas es Heine, a quien Marx había ya erigido en un “nuevo Dios” (Fernandez Buey: op cit., 19) en la época de sus primeros intentos poéticos, y a quien consideraba “**el exiliado romántico por antonomasia**” (idem, 20). Heine estaba exiliado en París desde 1831, y será allí donde Marx podrá conocerlo personalmente.

La otra amistad que hará Marx será Engels, quien ya lo había visitado en Colonia en los años de la *Rheinische Zeitung*, recibiendo una fría actitud por parte de Marx, quien lo consideró vinculado al grupo de Bauer, de quien comenzaba a distanciarse de manera abrupta. La fuerte y favorable impresión que causará en Marx el artículo publicado por Engels en los *Deutsche-Französische Jahrbücher*, aparte de su estancia común en Bruselas, estrecharán los vínculos entre ambos.

.c La crítica a la filosofía del derecho de Hegel

El texto publicado por primera vez en 1927 bajo el título de *Kritik des Hegelschen Staatsrecht* (de aquí en más *Kritik*) consiste en un comentario ceñido al texto de los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel, casi exclusivamente entre los ## 261 a 313. En cuanto a los ejes del planteo de Marx, consideramos que hay dos elementos dignos de mención: lo que llamaremos “cuestión metodológica”, y lo que denominaremos “cuestión jurídico-política”.

i. El primero de dichos elementos se observa a través del paradigma de la *inversión* (de raíz feuerbachiana) de acuerdo con el cual se denuncia el procedimiento de Hegel de considerar al sujeto como producido por su efecto. En el caso específico del Estado, esto se observa en la manera en que Hegel invierte los términos, postulando que las esferas que son su condición de posibilidad son en verdad producidas por el mismo: “**La idea es subjetivada, y la relación real de la familia y la sociedad civil con el Estado se concibe como su actividad interna imaginaria. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos, pero, en la especulación, ocurre a la inversa**” (Werke, I, 206). Esto está dicho con relación a los primeros párrafos de la sección dedicada al Derecho Político Interno, en lo cuales Hegel expone lo propio de la relación entre Estado y Sociedad Civil.²² La denuncia de Marx, en este sentido, consiste en que Hegel escatima a esta relación sus articulaciones específicas para presentarlas como inflexiones propias de su Lógica.

Este procedimiento impugnatorio se prolonga a uno más profundo, en el cual lo que se postula es que Hegel reduce la realidad a mero reflejo o expresión de las instancias ideales, consideradas por Hegel como demiúrgicas de lo real. Se le confisca a lo real, por lo tanto, su independencia y su carácter autónomo para presentarlo dentro del encierro de formas metafísicas que reducen así las oposiciones y antagonismos reales a sus formas lógicas, concebidas previamente bajo los términos de la mediación dialéctica. En palabras de Marx,

²² En realidad, esto se encuentra especificado de manera explícita en las observaciones al # 256 en las que Hegel afirma que la verdadera “demostración científica” del concepto de Estado consiste en entenderlo no como resultado de la esfera civil, sino como su verdadero fundamento. De todas formas, esta mediación explicitada en este párrafo, es la que se desarrolla en los posteriores, correspondientes al apartado dedicado al Derecho Político Interno.

esto lleva a que "(l)a realidad ya no es postulada por sí misma, sino como otra realidad" (idem, 206), puesto que lo empírico se transforma en un mero receptáculo de las determinaciones de la Idea. De esta manera, se desarrolla una línea crítica que pone énfasis en lo que Marx denomina misticismo y panteísmo lógico del proyecto iusfilosófico hegeliano, en el que el momento filosófico ya no busca "la lógica de la cosa, sino la cosa de la lógica", puesto que la "la lógica no sirve para probar el Estado, sino el Estado para probar la lógica" (idem, 217).²³

Esto coincide, al mismo tiempo, con el positivismo más grosero, puesto que una vez que se postula el carácter racional de lo existente, la consecuencia inmediata es caer en un empirismo acrítico que permite sancionar la necesidad de cualquier contenido real. Esto último se ve claramente en la crítica desarrollada por Marx a los §§ 275-286, en los que Hegel deduce el concepto de la Monarquía, y en donde Marx encuentra el ejemplo más claro del procedimiento mistificador hegeliano. Esto es así puesto que en estos párrafos, Hegel (siempre según Marx) concibe la soberanía ya no como efecto de la acción concreta de sujetos reales, sino como "idealismo de Estado", como concepto que tiene una existencia independiente de lo concreto. Se trata de una *sustantivación de los predicados*, por la cual se erige la sustancia mística en sujeto, haciendo a los condicionantes reales meros portadores del concepto de soberanía (idem, 224,225). Pero a esto se suma el hecho de que, en tanto y en cuanto Hegel considera que lo propio del concepto de soberanía es el existir mediante la decisión incondicionada, postula a la monarquía hereditaria como momento del concepto de soberanía, lo cual es aprovechado por Marx para hacer notar que "en la más alta cúspide del Estado decidiría, en lugar de la razón, la simple *physis*" (idem, 235). El idealismo absoluto se ha transformado así en el empirismo más pedestre.²⁴

²³Entendemos que el siguiente texto resume bastante efectivamente la crítica de Marx: "Si, por el contrario, la familia, la sociedad civil, el Estado, etc, son determinaciones de la Idea, de la sustancia en cuanto sujeto, tienen necesariamente que cobrar una realidad empírica, y la masa humana en que se desarrolla la idea de la sociedad civil es el burgués [Bürger] y la otra el ciudadano [Staatbürger]. Y como realmente se trata solamente de una *alegoría*, como se trata solamente de atribuir a cualquier existencia empírica la *significación* de la idea realizada, de suyo se comprende que estos receptáculos habrán cumplido con su cometido una vez que se convierten en la determinada incorporación de un momento de vida de la idea" (idem, 241).

²⁴Hemos resumido en estos párrafos de manera más que acotada las conclusiones y consideraciones generales a las que se llega a través de una línea de lectura iniciada por Galvano Della Volpe y que dejó fuertes marcas en el marxismo italiano de posguerra. El nombre de Della Volpe y de otros representantes de del marxismo italiano ha quedado íntimamente asociado a este texto, puesto que han sido los primeros en rescatarlo de la indiferencia y en advertir las fuertes implicaciones que el mismo aportaba, tanto acerca de cuestiones políticas como de cuestiones metodológicas. Esta lectura busca alejar la metodología marxista del apriori idealista hegeliano, combatiendo fundamentalmente las continuidades con el humanismo, pero sobre todo al materialismo dialéctico del Diamat soviético. Así entonces, Della Volpe encuentra en la *Kritik* "el nacimiento de la conciencia de un nuevo método dialéctico-materialista como dialéctico experimental (a lo Galileo) que será aplicado a la investigación (histórico-dialéctica) de *El Capital*..." (Della Volpe: 1963, 105). La insistencia en la palabra dialéctica en esta apreciación no debe hacer perder de vista cuál es la prioridad que Della Volpe identificaba para una metodología materialista: reconocer el carácter extralógico de la materia, y la necesidad por parte del método materialista de dar cuenta de la especificidad de la lógica de lo real, alejándose así de toda forma de apriori idealista del tipo del denunciado por Marx en su crítica a Hegel (idem). Esta apreciación se suma al rescate del valor metodológico de otros textos de Marx (la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* de 1857 y las *Glosas a Wagner*), rescate que busca dar cuenta del tipo de categorías utilizadas por Marx (llamadas por él "abstracciones determinadas", idem, 134), que según Della Volpe serían de tipo analíticas, diferenciándolas de las síntesis a priori (idem, 125-139). Finalmente, la reivindicación del carácter extralógico de la materia coincide con una reivindicación de la lógica aristotélica,

que critica las categorías del idealismo platónico; y de la científicidad galileana, que también mostraría la importancia de una metodología que valide lo gnoseológico como forma de salir del dogmatismo escolástico. Esta nueva línea de descendencia permitiría una "fundación lógica por excelencia del materialismo histórico" (idem, 151), fundación que se podría resumir en la siguiente "fórmula general de la crítica a priori": "del carácter vicioso e infecundo de todo razonamiento (a priori) que no tenga en cuenta a la materia, o extra-racional, se infiere el carácter positivo e indispensable de la materia misma como elemento del conocimiento en general. Postulado crítico de la materia éste, es decir gnoseológico y metodológico, o, en otros términos, postulado de una ontología científica que, evidentemente, constituye una aporía insuperable para todo apriorismo, idealismo o formalismo y sus correspondientes ontologías dogmáticas. Planteados estos fundamentos, la estructura correcta de todo razonamiento no puede estar simbolizada sino por un movimiento circular de lo concreto o dado a lo abstracto o pensamiento, y de éste a lo concreto, reemplazando así con una circularidad correcta o positiva, a la que es sinónimo de vicio gnoseológico, incorrecta o negativa" (idem, 151-152). La crítica a la hipóstasis de las categorías refuerza también la heterogeneidad entre ser y pensar, y entre Lógica e Historia, que son también diferenciaciones clave, según Della Volpe, para escapar del dogmatismo y rescatar al mismo tiempo la unidad de la lógica y de la ciencia (idem, 134, 151). Muchos de estos puntos de partida fueron profundizados por Colletti, a partir de una clave que está muy presente en el texto de la *Kritik*. Se trata de la diferenciación entre oposición lógica y oposición real, diferenciación omnipresente en la obra de Colletti (Colletti: 1982, 139-153; 1977A, 163-203; 1977B, *passim*). Esta diferenciación consiste en afirmar que la mediación dialéctica hegeliana es un híbrido -o incluso un "monstrum" (Colletti: 1982, 133)- entre la oposición real (propia de dos positividades) y la oposición lógica (propia de dos negatividades que se suponen mutuamente). Esta asimilación le permite a Hegel identificar ser y pensar considerando la existencia como predicado del pensamiento y por ende subordinarla a las categorías lógicas. En esta clave de lectura, Colletti rescata las críticas a Hegel realizadas por Trendelenburg y Feuerbach, en las que se impugnaba la deducción especulativa de las categorías en la Lógica de Hegel denunciando que el comienzo absoluto suponía la empiria y lo extralógico como previo a lo Lógico, pero que Hegel lo escatima a través de la figura de la contradicción, con la cual concibe el automovimiento de la Idea en los comienzos de su Lógica (Colletti: 1982, 125-132). De esta forma, Colletti encontraba en el idealismo absoluto hegeliano al verdadero padre del llamado materialismo dialéctico, puesto que la identificación hegeliana entre ser y pensar conduce a la concepción de la materia como predicado de la idea y como negatividad que, en cuanto es contradictoria (es y no es al mismo tiempo, puesto que la finitud está atravesada por la infinitud de la cual es solo un momento) habilita a hablar de una dialéctica de la materia en la cual se subsumen dogmáticamente las especificidades de las relaciones reales (Colletti: 1982, 132-134; 1977A, 175-179). Es en esta clave de lectura que Colletti buscaba rescatar un marxismo respetuoso de la metodología científica, rescate en el cual el texto de la *Kritik* ocupaba un rol central (Colletti: 1982, 125; 1977A, 179-194). También atribuye al *realismo* kantiano un rol más importante que en la obra de Della Volpe, a la hora de pensar los aportes de los que debe enriquecerse tal metodología científica (Colletti: 1977B, 69-101). De todas formas, una lectura exclusiva de la *Kritik* que comparte todos los elementos de lo que podríamos llamar el *paradigma dellavolpiano* se encuentra en Cerroni: 1980, 45-80. Para una historia de estos autores, véase Jay: 1984, 423-461. Un desarrollo de muchos de estos elementos se encuentra en una indagación sobre la relación entre la Lógica hegeliana y su filosofía del Derecho realizada en Dotti: 1983. Allí se especifica la relación entre Lógica y política en el "proyecto ético-político hegeliano", precisando dicha relación en torno a la mediación especulativa o doctrina de la reflexión esencial, siendo que esta última sería el soporte metafísico tanto de las posiciones del sujeto frente a la objetividad (la relación entre el particular y el universal de la Lógica-metafísica hegeliana), como de la relación entre el Estado y la sociedad civil (idem, 14). La reconciliación del pensamiento con lo real, sostenida por dicha mediación, sería entonces la garantía para una elaboración iusfilosófica basada en principios estamentales que sancionen la racionalidad de lo existente de manera acritica (idem, 105-110; 120-124; 162,163). En este marco, el texto de la *Kritik*, es valorado en torno a los señalamientos de las principales deficiencias del procedimiento hegeliano, pero también se agrega un punto novedoso en torno a los acercamientos de Della Volpe y Colletti: la advertencia de que existe una "restauración de la dialéctica" operante en el planteo de Marx. Dicha restauración consiste en que el paradigma de la inversión desde el que opera la crítica de Marx es en realidad insuficiente para una efectiva superación de la dialéctica hegeliana, básicamente debido a lo siguiente: Marx busca conciliar dos posiciones de mucho más difícil armonización de lo que él mismo supone: el rescate de lo empírico y su especificidad, por un lado; y el postulado de un sustrato o fundamento previo en donde resida la verdadera significación de esa empiria, por el otro (idem, 239). Esta restauración de

ii. Junto con esta crítica, que aquí hemos resumido considerablemente, pero que atraviesa y se prolonga a lo largo de todo el texto, convive lo que hemos llamado “cuestión jurídica política”. El eje de la misma radica en que Marx entiende que el mérito de la filosofía política de Hegel consiste en reconocer la dualidad entre sociedad civil y Estado político como la característica más importante de la situación moderna. Esta dualidad, que Marx adopta inmediatamente como esquema conceptual, puesto que enfatiza la incompleta sociabilidad a la que se llega en la sociedad civil, agrega un dato más, que es el que consideramos que aporta mayor riqueza a estos textos.²⁵ Este dato consiste en que de este análisis se desprende el predominio de la *forma* o de la *abstracción* como la situación que gobierna la sociabilidad moderna. Dicha abstracción radica en que, debido al atomismo y al prosaico predominio del interés particular en el ámbito social, la comunidad, es decir, los aspectos compartidos por la convivencia social, se proyecta en una esfera separada de la sociedad: la esfera política. Surge entonces de este análisis la conceptualización de la génesis de lo político, que Marx descubre a través de la lectura de Hegel, y que focaliza su problemática en la relación entre la dimensión social y la política, tal cual se puede rescatar en el siguiente texto:

“(…) El individuo en cuanto ciudadano real forma parte de una doble organización: la organización burocrática (...) y la organización social, la organización de la sociedad civil. Ahora bien, en ésta figura como *hombre privado*, fuera del Estado, sin tocar el Estado político en cuanto tal. La primera es la organización del Estado, a la que el individuo sirve siempre de *materia*. La segunda es una *organización civil* cuya materia no es el Estado. En la primera, el individuo se refiere a sí mismo en una contraposición formal; en la segunda, el individuo se refiere él mismo al Estado en una contraposición material. Por tanto, para comportarse como ciudadano *real del Estado*, para adquirir significación y actividad políticas, el individuo se ve obligado a salir de su realidad civil, a hacer abstracción de ella, a retirarse en su individualidad de toda esta organización, ya que la única existencia que encuentra para ser ciudadano del Estado es su *individualidad* pura y simple, toda vez que la existencia del Estado en cuanto gobierno se lleva a cabo sin él y su existencia

la dialéctica se prolongaría entonces en postular, al igual que Hegel –aunque de manera invertida–, la existencia de contradicciones reales, es decir, la relación de reflexión o relación especular entre dos extremos (en este caso sociedad civil y Estado político), reproduciendo así que “al igual que Hegel y el idealismo del que pretende desprenderse, Marx plantea la contradicción en el nivel ontológico y no meramente en la *dictio*” (idem, 245). Esto se trasladaría así al proyecto político de Marx, puesto que éste propone como situación propia de la superación del Estado un tipo de sociabilidad en la que el todo se refleje en la parte, esto es, la posibilidad de que el individuo se erija como expresión de la especie, proponiéndose una forma de sociabilidad basada en una transparencia tal que resulta fuertemente anuladora de lo político, amén de basarse en conceptos (alienación, negación de la negación, contradicción real, esencia humana como unidad originaria) que estarían reñidos con toda pretensión de científicidad (idem, 239, 251-258).

²⁵ Es a partir de la común conceptualización de la dualidad entre Estado y sociedad civil como forma de comprender la política que se ha hablado de un “modelo hegeliano-marxiano” (Bovero: 1996,150). Se lo diferencia del *modelo iusnaturalista* a partir de, justamente, el hecho de concebir la situación propia de la sociedad civil como una situación de socialización incompleta, afirmando al mismo tiempo la anterioridad de lo social con respecto al individuo y sus prerogativas, lo cual, como vimos, era un elemento clave del iusnaturalismo. Esta anterioridad de lo social se expresaría en el rechazo de este modelo a considerar el origen del Estado a partir de un acto volitivo individual, desplazando, al mismo tiempo, el eje diacrónico (estado de naturaleza-sociedad civil) al eje sincrónico (sociedad civil - Estado) (idem, 149-240)

dentro de la sociedad civil se lleva a cabo sin el Estado (...) La separación de la sociedad civil y el Estado político aparece como una necesaria separación del ciudadano *político* [*politischen Bürgers*] de su propia y real, empírica realidad, puesto que como idealista de Estado es él un *total otro* [*ganz anderes*], *diferenciado* de su realidad, opuesto a su esencia (...) El miembro de la sociedad civil [*Bürger*] debe separar su estamento, la sociedad civil, el *estamento privado*, para adquirir significación política; puesto que precisamente este *estamento* yace entre el *individuo* y el *Estado político*" (idem, 281)

Aquí tenemos entonces, el eje del análisis de Marx sobre la relación entre lo político y lo no político, que se establece a través de la *abstracción o transubstanciación* (idem), mediante la cual solo se accede a la esfera política borrando la marca de origen de la *bürgerliche Gesellschaft*. De allí la dualidad moderna: *lo general solo puede ser abstracto, y lo concreto no es general*. Esta es la consecuencia de lo señalado en el párrafo anterior: si los contenidos del Estado material, de las condiciones sociales de existencia, no son políticos, entonces lo político sólo puede constituirse separándose de estas realidades. Observemos que, en este sentido, el diagnóstico de Marx, a diferencia de las cuestiones metodológicas reseñadas más arriba, reconoce un elemento válido en el análisis de Hegel, puesto que el haber problematizado la abstracción como el principio a partir del cual se constituye lo político es uno de los señalamientos centrales de Hegel.²⁶

Esto se dirime fundamentalmente si atendemos al análisis realizado por Hegel sobre el Poder Legislativo, y su correspondiente crítica por parte de Marx. Siendo que el eje del planteo de Hegel sobre el Poder Legislativo consiste en que busca desactivar el poder y la iniciativa de la voluntad subjetiva dentro del Estado, elabora un sistema para pensar la producción de la voluntad colectiva que rechaza tanto el ejercicio de la soberanía popular como la intoxicación de categorías y principios propios de la esfera privada para pensar lo colectivo. Esto es así puesto que, tal cual entendemos nosotros este planteo, la mediatización de la relación entre la particularidad y la generalidad producida por el

²⁶ Y así lo reconoce el propio Marx, al mencionar el aporte de Hegel, encerrado, por supuesto, en su idealismo especulativo "En los modernos Estados, como en la filosofía del derecho de Hegel, la *realidad consciente*, la *verdadera realidad* de los asuntos generales es simplemente algo formal, o solamente lo formal es el interés realmente general.

No debemos censurar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal y como es, sino por considerar lo que es, como *esencia del Estado*. Lo racional es real, pero esto se halla precisamente en *contradicción con la realidad irracional*, que es siempre lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es" (*Werke*, I, 266,267). Más adelante, comentando los párrafos correspondientes al poder legislativo, también aclara: "Lo más profundo en Hegel es que ve una *contradicción* entre la separación de la sociedad civil y la sociedad política" (idem, 279). Pero sobre todo en el papel del individuo y la subjetividad abstracta es donde podemos encontrar el mayor reconocimiento de Marx a Hegel: "Se ha atacado mucho a Hegel por el modo como desarrolla la moral. Pero no hace otra cosa que desarrollar la moral del Estado moderno y del moderno derecho privado. Se ha querido separar más la moral del Estado, emanciparla más. Pero ¿qué se ha demostrado con ello? Que la separación entre la moral actual y el Estado es algo moral, que la moral no es un elemento del Estado y que el Estado no es moral. Hay que reconocerle más bien a Hegel el mérito, hasta cierto punto inconsciente (en el sentido de que Hegel parte como premisa del Estado que tiene esa moral, como la idea real de moralidad), de haber asignado a la moral moderna el verdadero lugar que le corresponde" (idem, 313). Todo esto apoya la caracterización de Hegel que da Marx: ser el intérprete del Estado moderno (idem, 289). La idea de Hegel como el "filósofo del Estado moderno" es también la conclusión de Weil, argumentando en contra de considerar a Hegel como un mero apologeta de la monarquía prusiana (Weil:1997, 97)

sistema estamental hegeliano atiende a la necesidad de solucionar la *abstracción* de la esfera civil, es decir, evitar construir una voluntad colectiva a partir de esferas privatizadas que produzcan universales de manera inmediata.²⁷ De allí que cuando Hegel afirme que “(l)o que constituye la determinación propia de la representación de los estamentos es que por su intermedio el Estado penetra en la conciencia subjetiva del pueblo y éste comienza a tomar parte en aquel” (idem, #301, Agreg) esté planteando justamente una crítica a las formas de constituir la generalidad política a partir de “la abstracta individualidad del arbitrio y la opinión”, es decir, a partir de la representación de *individuos* que no se reconocen como miembros de un universal (idem, #303, obs).

De esta manera, Hegel se mueve en una encrucijada: si bien reconoce el vacío político propio de la esfera civil, al mismo tiempo busca llenarlo organizando dichas esferas a partir de identificaciones estamentales. Esas identidades estamentales son las que, al mismo tiempo, impiden la constitución, dentro del Estado, tanto de aquellos principios abstractos propios del individuo atomizado como de la masa informe cuya acción sería “elemental, irracional, desenfrenada y terrible” (#303, obs.). La “solución” hegeliana a la escisión entre sociedad y política consiste, por lo tanto, en reparar la dualidad moderna con remiendos medievales. Su mediación estamental quiere ser política y civil al mismo tiempo, para lo cual recurre al agrupamiento legislativo en torno a corporaciones y estamentos, de manera tal de evitar que la subjetividad aislada se transforme en el principio de la voluntad política. Así se entiende también cierta “trampa” realizada por Hegel en este momento de su texto que consiste en que, mientras al hablar del poder del monarca y del poder gubernativo se refería a momentos constitucionales, propios del organismo del Estado (es decir, del Estado político), cuando se refiere al poder legislativo habla del Estado en el

²⁷ Es por eso que se ha identificado en la Filosofía del Derecho de Hegel un elemento crítico consistente en concebir la sociedad civil como el momento de la “pérdida de la eticidad” y de la falta de reconocimiento de la comunidad de la que se forma parte. De esta manera, al postular la necesidad de una instancia superior integradora, que exceda las perspectivas del *bourgeois* sujeto de la sociedad civil, el planteo de Hegel buscaría producir una estatalidad que supere la ficción contractual con que el iusnaturalismo había pensado el origen del Estado: “el telos del Estado no puede recurriendo a los fines e intereses de individuos prepolíticos (...) Por tanto, el *bourgeois* que persigue sus fines privados y que queda reconocido y protegido en esa persecución de fines privados en ciertamente un *producto* del Estado moderno, pero no representa toda la *verdad* del Estado moderno” (Wellmer: 1993, 141-142) De esta manera, si bien se tiene en cuenta el uso conservador que Hegel hizo de su modelo de análisis, haciendo referencia a los párrafos que aquí hemos citado, Wellmer considera que la propuesta de Hegel podría resumirse en los siguientes términos: “los procesos de formación de la voluntad colectiva, para poder presentarse con una pretensión de racionalidad, solo *pueden* producirse –por lo menos cuando se trata de sociedades complejas- en el marco de un sistema de instituciones que siempre tiene que ser también un sistema de identidades colectivas y de pertenencia, más o menos articuladas, es decir, un sistema de derechos diferenciales” (idem, 149). Para Wellmer, la crítica de Hegel al atomismo de la sociedad civil puede utilizarse “a favor tanto de un revolucionario sistema de consejos “organicamente articulados”, como a favor de una monarquía constitucional de corte prusiano” (idem). También Habermas, en su estudio sobre la historia de la *Öffentlichkeit*, comenta acerca del sistema estamental de Hegel: “Hegel desarma la espoleta de la idea de la publicidad burguesa, pues la sociedad anárquica y antagónica no representa la esfera (...) del tráfico de personas privadas autónomas sobre cuya base podría un público de personas privadas trasladar la autoridad política a un plano racional. (...) La construcción estatal-estamental de Hegel reacciona a contradicciones que él ha visto sólidamente asentadas en la realidad del Estado burgués de derecho de impronta anglosajona o francesa; solo que no ha querido considerar esa realidad como una realidad de la sociedad burguesa progresada. El joven Marx ha visto eso con penetración (...) No se le escapa que los estamentos “políticos” de la sociedad preburguesa se han disuelto, en la burguesa, en meros estamentos “sociales”(...)” (Habermas: 1994, 154)

sentido de la totalidad de la vida del pueblo, es decir, entendido como la unidad de sociedad civil y Estado político. Obviamente, Marx no pasa esto por alto (*Werke*, I, 282) y entiende el por qué de esta confusión: lo que se busca es rearmar el rompecabezas moderno con piezas medievales, tratando así de hacer pasar la particularidad civil como estatal. En otras palabras: Hegel confía en que si divide a la sociedad en torno a agrupamientos estamentales, logrará “politizarla” manteniendo al mismo tiempo las particularidades constitutivas de la sociedad civil, de la misma manera que el Estado político se “socializaría”, impidiendo de esta manera caer en la abstracción.

Pero, como aclara Marx **“...de nada sirve no querer ver este abismo, que se salta y cuya existencia es demostrada por este mismo salto.”** (idem, 282). Lo que Hegel no ve es que el principio estamental es insuficiente para adherir las dos esferas en que se ha desgarrado la sociedad moderna, fundamentalmente porque el estamento es ya extranjero con respecto a los principios de la sociedad civil, de manera que el mismo solo puede imponerse como una costra muerta que oculte (mal) la verdadera significación de las cosas. Creemos que en esta constatación se comprueba, en términos de Marx, el fracaso del “manotazo de ahogado estamental” de Hegel:

“Así como la sociedad civil se ha separado de la sociedad política, así también se ha separado al interior de sí misma en un estamento y una posición *social*, a pesar de las relaciones que se establecen entre ambos. El principio del estamento civil [bürgerlichen Standes] o de la sociedad civil es el *disfrute* [Genuß] y la *capacidad para disfrutar* [genießen]. En su significación política el miembro de la sociedad civil se despoja de su estamento, de su posición privada real; solo aquí adquiere significación en cuanto *hombre*, es decir que aparece su determinación en cuanto miembro del Estado, como esencia social, como su determinación humana. En efecto, todas sus otras determinaciones en la sociedad civil *aparecen* como inesenciales, como externas a los hombres y al individuo, ciertamente necesarias para su existencia en el todo, es decir, como un vínculo con el todo, vínculo del que sin embargo puede desprenderse más tarde (la actual sociedad civil es el principio realizado del individualismo, la existencia individual es el último objetivo, actividad, trabajo, contenido, etc son solamente medios” (idem, 284-285).

Acá vemos cómo el estamento, en la situación moderna, es tironeado desde sus dos extremos. Por una parte, desde el lado de la particularidad, en el sentido de que las actividades que debe realizar el miembro de la sociedad civil vinculan al individuo con el todo social a través de determinaciones cambiantes, que desestructuran el estamento como el ámbito de la vinculación del individuo con la totalidad social, puesto que todas las actividades son ahora medios para el disfrute revista al “sistema de las necesidades”). Y, por el otro lado, porque en la generalidad política el estamento ya no tiene nada que hacer, debido a que la misma es el territorio del hombre y la satisfacción de necesidades individuales (algo que Hegel ya exploró al pasar abstracto, que solo puede aparecer cuando se desprende de sus condicionantes particulares).

A su vez, esta exposición sobre la caducidad del estamento está vinculada a la manera en que Marx critica el poder legislativo hegeliano, del cual dirá que es un *hölzerne Eisen*

(idem, 288)²⁸, es decir, un hierro leñoso cuyo sentido principal es el de reducir los extremos opuestos e imponerles la forma de términos conciliables. Se trata de un esfuerzo encaminado a solucionar la dualidad abierta con la escisión entre sociedad civil y Estado político, pero una solución que, al entender de Marx, es aún ficticia, puesto que solo puede conciliar ambos extremos en el seno de lo político. Para demostrar esto Marx desarrolla una minuciosa y paciente crítica del sistema de mediaciones del poder legislativo (en la cual no nos detendremos), y que le sirve a los efectos de demostrar que, detrás de la complicada coreografía establecida entre los distintos poderes, la mediación estamental no es otra cosa que la reproducción de la comunidad en el cielo de la abstracción política:

“La transacción entre el Estado y la sociedad civil aparece como una esfera particular. Los estamentos son la *síntesis entre el Estado y la sociedad civil*. Pero no se nos dice cómo habrán de arreglárselas los estamentos para armonizar dos mentalidades contradictorias. Los estamentos son la contradicción *estatuída entre el Estado y la sociedad civil dentro de él (...)*” (idem, 270).

De esta forma, la idea de que los estamentos **“representan al Estado en una sociedad que no es un Estado”** (idem, 272), concibiendo dentro del cuerpo político un **“pueblo en miniatura”**, que se convierte en **“representación [Vorstellung], en fantasía, en ilusión”** (idem, 273), y de esa forma se vuelve adecuado y dócil con respecto a las mediaciones de la constitución hegeliana, refuerza la visión de Marx acerca de la virtualidad de lo político -esa **“región etérea de la sociedad civil”** (idem, 283)- que hace del Estado **“una representación”** (idem, 273) incluso a pesar del propio Hegel, que se esfuerza en afirmar lo contrario. De allí el fracaso de Hegel, según Marx, que quiere reconstruir un verdadero Estado (superando la escisión sociedad civil - Estado político) pero solo puede hacerlo dentro de la abstracción de su poder legislativo, único escenario donde puede quedar superada la oposición entre ambas esferas. La sentencia de Marx de que **“una concepción no puede ser concreta cuando su objeto es abstracto”** (idem, 283), por lo tanto, está en relación con este punto: en que la anacronía incorporada por Hegel en su sistema estamental no puede solucionar el hecho de que **“(e)l atomismo en que la sociedad se hunde con su acto político se deriva necesariamente del hecho de que la comunidad, la esencia comunista dentro de la que el individuo existe, es la sociedad civil separada del Estado, es decir, del hecho de que el Estado político es una abstracción de ella”** (idem).

iii. Se ha mencionado que esta observación según la cual **“la concepción no puede ser concreta cuando el objeto es abstracto”** representa **“el punto teórico más alto”** tocado por Marx en este texto (De Giovanni: 1981, 31)²⁹. Aquí nos parece que la

²⁸ Esta es la metáfora elegida por (Dotti: 1983, 231) para resumir la crítica de Marx a Hegel.

²⁹ La postura de De Giovanni, que nos parece muy esclarecedora, considera que el elemento central del texto de Marx consiste en entender que en la sociedad moderna la realidad de la abstracción es la que produce el dominio de la forma política por sobre los contenidos materiales de la sociedad civil (idem, 37-40), considerando a esta última como el espacio en el que se produce tal abstracción, debido al predominio de la particularidad y el divorcio de lo particular y lo general (idem, 45-48). Según De Giovanni, la crítica de Marx a Hegel no debe, por tanto, entenderse estrictamente en la clave “metodologicista” aportada por Della Volpe, puesto que la relación entre el objeto observado y la visión que observa no se neutraliza con la “apertura a lo empírico” y a la lógica concreta del objeto concreto (idem, 28-34). De Giovanni rechaza leer la *Kritik* en

afirmación es correcta y enriquece la lectura del mismo. No solo porque al señalar la abstracción como algo real operante en la sociedad moderna, permite problematizar adecuadamente el planteo de Marx. Sino también porque entendemos que esta perspectiva es otro referente posible de la metáfora según la cual, en la sociedad moderna **“todo lo sólido se desvanece en el aire”**, puesto que apunta a señalar cómo el atomismo y el antagonismo interno hacen entrar en crisis los patrones que sostenían la visibilidad de la sociedad, que a partir de ahora solo podrá ser representable a través de una esfera política localizada en relación de exterioridad a la civil³⁰. La interpretación de la obra de Marx y de esta frase tan impactante del *Manifiesto* como el reconocimiento de que **“no nos podremos entender en el presente hasta que enfrentemos lo que está ausente”** (Berman:1988, 89) también ayuda a entender la relación entre esta metáfora y aquel análisis. Puesto que si lo que se ha desvanecido es la politicidad inmanente de la antigua sociedad, si la esfera política no puede recuperar la unidad del verdadero Estado, aquella en que la esfera social y la esfera política no se habían escindido, entonces el problema se centra en identificar cómo lograr aquella unidad nuevamente, en un marco que ha cambiado significativamente.

Y, precisamente, si abordamos este punto de esta forma podemos identificar la profundidad y la complejidad del planteo de Marx, pero también su cierta ambigüedad, que aparece cuando observamos los términos en los que Marx defiende la Democracia y el sufragio universal como forma de superación de la dualidad y la abstracción moderna. Esto remite a dos partes del texto, en las que Marx opone a la concepción hegeliana de la soberanía y a su modelo de constitución la Democracia y el sufragio universal como maneras de superar el Estado político. Más allá de ubicar la postura política más precisa de Marx a esta altura de su vida (que podríamos caracterizar como de democrática-humanista), estas reflexiones nos interesan puesto que ayudan a entender la manera en que Marx tuvo que lidiar entre sus hallazgos teóricos por una parte y sus proyectos emancipatorios, por otra.

En este sentido, la clave del planteo de Marx aparece a través de la crítica realizada al concepto hegeliano de Soberanía y su defensa de la monarquía constitucional. El énfasis de esta crítica acusa la influencia de la obra de Feuerbach, puesto que centra el eje de la misma en torno al paradigma de la inversión: mientras Hegel (pero sobre todo la realidad de las formas de gobierno) hacen de la constitución y las leyes del Estado el sujeto, la concepción democrática de Marx reivindica el principio de la autodeterminación del pueblo como la verdadera forma de entender la constitución del Estado. Y es que si en la Democracia **“(e)l hombre no es debido a la ley, sino que la ley es debida al hombre, es existencia humana”** (idem, 231), esto la diferencia a todas las demás formas de Estado, que son formas determinadas, aún particulares, que sin embargo toman la apariencia de lo universal, es decir, subjetivan los cuerpos político - constitucionales como las formas organizadoras de lo real (idem). La democracia, entendida como *verdadero Estado*, por el contrario, se

busca de una metodología científica, para entender la conceptualización de Marx sobre el Estado a través de una comprensión del dominio de las abstracciones en la sociedad moderna (idem, 30-34)

³⁰ Por otra parte, no habría que dejar de señalar que en la versión original del *Manifiesto*, la frase que señala Berman refiere a esto mismo que estamos analizando aquí: **“Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen”** (*Werke*, IV, 465) Es decir: “Todo lo estamental y estable se evapora, todo lo sagrado es profanado, y los hombres finalmente se ven obligados a contemplar su posición en la vida, sus relaciones mutuas, con ojos desapasionados”. Una frase que en más de un sentido puede ser entendida como un resumen del análisis que Marx está realizando aquí.

caracteriza al mismo tiempo por su transparencia, por su articulación armónica entre forma y contenido, que lleva a que “(e)n la Democracia, el principio *formal* es al mismo tiempo el principio *material*” siendo entonces que la misma es “la verdadera unidad de lo general y lo particular” (idem)³¹

Consideramos que este planteo estaría mezclando dos cosas distintas: por un lado, una reivindicación del carácter social real de la génesis del cuerpo político, por el cual se critica la noción de soberanía y de monarquía de Hegel (que, como ya vimos, confiscaba la actividad de las esferas sociales al atribuir dicha dinámica a la esfera trascendente de la Idea). En este sentido, el planteo nos parece acertado y enriquecedor puesto que permite problematizar la dualidad estado-sociedad de una manera que, sin caer en las limitaciones del modelo iusnaturalista, problematiza el idealismo hegeliano profundizando mucho de sus elementos certeros. Pero, al mismo tiempo, la identificación de Democracia con verdadero Estado, es decir, la conceptualización de la autodeterminación del pueblo y del ejercicio de la voluntad popular con la superación del Estado político y la escisión moderna llevan a considerar un *fin de lo político* allí donde este recién empezaría. Marx desarrolla más este último punto mucho más adelante, al argumentar a favor del sufragio universal en estos términos:

“(l)a elección es la inmediata y directa, no *meramente representada sino efectiva* relación de la sociedad civil con el Estado político. De suyo se comprende, por tanto, que la *elección* constituye el fundamental interés político de la verdadera sociedad civil. Solamente en la elección *absoluta*, tanto activa como pasiva, llega realmente la sociedad civil a la abstracción de sí misma, a la existencia *política* en cuanto su existencia general, verdadera y general. Pero esta abstracción, al llegar a su cúspide, es al mismo tiempo superada. Por el hecho de postular su existencia *política* como *verdadera* existencia, la sociedad civil postula al mismo tiempo su existencia civil como algo *no esencial* diferente de su existencia política, y la desaparición de una de estas partes separadas implica la desaparición de la otra, que es su contrario” (idem, 326- 327):

Un poco más arriba, Marx había planteado que en una situación de efectiva politización de la esfera civil, el poder legislativo sería representativo en la misma medida en que un zapatero representa al resto de la sociedad, es decir, la función político-representativa se reabsorbe en la acción funcional de los miembros de la sociedad (idem, 325). Si tal imagen es efectiva para entender la conceptualización de Marx acerca de lo que constituye uno de los rasgos constitutivos de la sociedad moderna (la pérdida de la inmanencia de lo político o, si se quiere, la emergencia de lo político como esfera

³¹ De acuerdo a Rubel, en esta concepción y en esta reivindicación de la Democracia por parte de Marx se observaría la influencia de Spinoza. Según esta lectura, se resalta como elemento central de esta concepción la autodeterminación popular, de allí su ruptura central con la propuesta hegeliana desde una ética humanista que se mantendría a lo largo de toda su obra, por más que en escritos posteriores se haya trasladando el centro de atención de la especulación filosófica a la elaboración teórica (Rubel:2000, 253-267). Para Lowy, la concepción de la democracia en este texto demuestra el cambio de pregunta con respecto a los escritos de la *Rheinische Zeitung*. Mientras que en éstos la pregunta era ¿cómo proteger al Estado del asalto de los intereses particulares?, en la *Kritik* la pregunta se transforma en ¿cómo superar la formalidad del Estado y llevarla al plano social? De allí que para Lowy, Democracia en este texto signifique reunificación de lo social y lo político. En esta crítica e intento de superación de la alienación política, Lowy identifica la influencia de Hess (Lowy, op cit, 63-67)

diferenciada del resto de las actividades) también advierte sobre la relación compleja que Marx mantendrá con este hallazgo. Y es que una vez elaborado este modelo interpretativo, Marx identificará a lo largo de muchos de sus escritos la emancipación social con la superación de la politicidad y la opacidad que atraviesa la sociabilidad moderna. El *fin de lo político*, por lo tanto, coincidiría con su absorción en las actividades productivas. De allí que esa tendencia hacia un proyecto “anarco-tecnocrático” (Dotti: 1981, 254) que ha sido advertida en la *Kritik* permee muchos de sus escritos posteriores. Se trata de algo que iremos marcando en los textos siguientes, en donde nos interesará observar la manera en que Marx busca eliminar la politicidad aborbiéndola dentro de las instancias productivas o incluso dentro de la misma corporeidad, tal cual veremos en la sección dedicada a los *Manuscritos*.

Sin embargo, algo que nos encargaremos de indicar es que esta tendencia (presente e indudable en Marx) convive con un reconocimiento más efectivo de la dimensión política como un dato mucho más complejo que la acción productiva. Esto último lo encontraremos sobre todo en el hecho de que si bien hay un insistente *anhelo de transparencia* en el proyecto de Marx, existe también un deseo de superar la actividad productiva (o meramente reproductiva) heterónoma que según él es la tendencia a la que lleva la producción capitalista. De allí que su postulado de un espacio de sociabilidad diverso con respecto a la producción capitalista y la politicidad estatal se mantenga como una contratendencia de aquel anhelo.

Apéndice:

Breve nota sobre la influencia de Feuerbach

Tanto en lo que hemos llamamos “aspecto metodológico”, como en la manera en que Marx procesará su “aspecto jurídico político”, así como también en contenidos expuestos en otros textos del período, se observa la influencia de la obra de Ludwig Feuerbach. Entendemos que este es el lugar para hacer una breve referencia a algunos temas centrales que aparecen en ciertos textos de este autor, puesto que consideramos que permite comprender más a fondo el marco de ideas circulantes en la época en el cual se está forjando el pensamiento de Marx.

En este sentido, creemos adecuado hablar de un “paradigma de la inversión”, como un elemento central desplegado por Feuerbach que mantiene una presencia inocultable en el procedimiento crítico de Marx. Un texto que consideramos clave para comprender este paradigma es *La Esencia del Cristianismo*, publicado por Feuerbach en 1841, y cuyo impacto sobre los “jóvenes hegelianos” quedó retratado en un famoso comentario retrospectivo de Engels, al comentar la publicación del libro: **“El entusiasmo fue general: al punto todos nos hicimos feuerbachianos”** (Werke, XXI, 272).

El eje principal que reconocemos en esta obra es la constatación de que **“el verdadero sentido de la teología es la antropología”** y que **“no hay diferencia entre los predicados del ser divino y los predicados del ser humano”** (Feuerbach: 1995, 41). Esta identidad entre los predicados del hombre y los de la religión se asienta en la afirmación de Feuerbach de que el hombre es conciente de su género, es decir, tiene la capacidad de trascender su conciencia estrictamente individual, para reconocerse como parte de su especie o género (idem, 53-54). Es este ser conciente de su género, por tanto, lo que separa al hombre del animal y lo que sirve a Feuerbach para reivindicar la infinitud inherente al hombre, que éste objetiva en la religión (idem, 54).

Si somos rigurosos, esta identificación de lo divino con la humanidad, o con la instancia colectiva supraindividual, ya había sido anticipada por David Strauss, en aquella obra que suele tomarse como el puntapié inicial del “hegelianismo de izquierda” (McLellan: 1971, 13-24; Toews: 1980, 272), en la cual se proponía la hipótesis de que, ante la pobreza de fuentes históricas que comprobaran la validez de las características otorgadas a Jesús, el “Cristo ideal” sería en realidad una proyección de las capacidades de la humanidad (Strauss: 1904, 158 - 162).

En *La Esencia del Cristianismo*, por lo tanto, se parece trabajar a partir de esta hipótesis, aunque concentrándose menos en el análisis de fuentes de la tradición cristiana y más en la religión como fenómeno, tal cual aclara el propio Feuerbach en una breve referencia al texto de Strauss (Feuerbach: 1995, 46-47). De allí que en la reducción de la religión a la antropología propuesta por Feuerbach, la capacidad de objetivar lo genérico por parte del hombre es fundamental para su argumentación (y veremos que influirá notablemente en el Marx de estos años), puesto que mediante este planteo, Feuerbach afirma que **“(e)l ser absoluto, el Dios del hombre, es su propia esencia. El poder que el objeto ejerce sobre él es, por lo tanto, el poder de su propia esencia”** (idem, 57). En otras palabras, si el hombre tiene la capacidad para objetivar lo absoluto o lo infinito, es porque estas cualidades son propias de él en tanto género o especie. De allí que la clave de lo que Feuerbach señala como propio de lo que opera en la religión es la *abstracción*, es decir, el hecho de expropiar dichos predicados propios de la esencia del hombre, para presentarlos como extraños al mismo: **“La religión, por lo menos la cristiana, es la**

relación del hombre consigo mismo, o, mejor dicho, con su esencia, pero considerada como una esencia extraña. La esencia divina es la esencia humana, o, mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo” (idem, 66).

Así, en este programa, una de las claves para explicar la diferenciación entre lo divino y lo humano pasa por entender la contradicción entre el individuo y su esencia (idem, 66), lo cual arroja un elemento de crítica no ya solamente religiosa sino también social, por decirlo de alguna manera, puesto que apunta a desentrañar que el misterio de esta alienación religiosa consiste en que **“(p)ara enriquecer a Dios debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada”** (idem, 77).

En este sentido, podemos decir que el planteo feuerbachiano acerca de la religión se articula a partir de los conceptos de *abstracción e inversión*: reconocimiento de la infinitud propia del hombre pero fuera de la realidad humana, y posterior consideración de la realidad humana como producto de la abstracción (es decir, de Dios). Se trata de un procedimiento que reencontramos en la manera en que Feuerbach critica la filosofía hegeliana. En realidad, esta crítica es anterior a *La Esencia del Cristianismo*, puesto que ya en 1839 encontramos artículos de Feuerbach sobre el tema (Feuerbach: 1975, págs. 7-53).³² Sin embargo, aquí vamos a centrarnos en dos textos publicados en 1843 (uno de ellos publicado antes de la redacción de la *Kritik* de Marx), y a los cuales Marx hará referencia en los *Manuscritos*. Nos referimos a las *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie* [Tesis provisionales para la reforma de la filosofía] y a los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* [Fundamentos de la filosofía del futuro].

En el primero de ellos podemos ver un procedimiento similar a la crítica a la religión, pero efectuado sobre la filosofía hegeliana. Según este planteo, Hegel transforma la actividad de pensar propia del hombre, en pensamiento, desprendido de su carácter particular y antropológico. Al hacer esto, subjetiva el pensamiento, que pasará ahora a ser el productor de la realidad particular, pero solo en la abstracción, es decir, fuera de la realidad humana (Feuerbach: 1975^a, 225-226). Llevado esto al planteo de la Lógica de Hegel, Feuerbach considera que el comienzo de la misma, el Ser absoluto e incondicionado, solo es tal al precio de ser abstracto, es decir, mantenerse ajeno a lo espacio temporal, a las distintas determinaciones que puede tener, es decir, ajeno a la realidad (idem, 224 - 227). En esto radica que la unidad de ser y pensar postulada por Hegel es verdad solo en la abstracción, de la misma manera que su reflexión sobre la relación entre la finitud e infinitud, en tanto unidad en la abstracción del pensamiento, es una unidad incompleta, puesto que la verdadera infinitud solo puede darse en la realidad, es decir, en lo espacio temporal (idem, 229-230; 232-233). De allí que, para Feuerbach, el comienzo de la filosofía es lo exterior al pensamiento, es el ser, pero no el ser pensado de Hegel, sino el ser real: **”El comienzo de la filosofía no es Dios, o del absoluto lo absoluto, no es el ser como predicado de la Idea – el comienzo de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real.**

³² Si bien la crítica de Feuerbach a Hegel es anterior a *La Esencia del Cristianismo*, hay quienes ven este texto en continuidad con la filosofía hegeliana, sobre todo en los términos de su primera edición, puesto que en las siguientes hubo importantes correcciones (McLellan: op. cit., 105). Esta misma fuente nos informa que, de hecho, la recepción de *La Esencia del Cristianismo* entre los jóvenes hegelianos se caracterizó por considerarlo un continuación de las doctrinas de Hegel, lo cual molestó tanto a Feuerbach que al año de publicado el libro escribió un artículo discutiendo con tales lecturas, en el cual enfatizaba su oposición a los desarrollos de Hegel (idem, 107-108).

Lo infinito no puede ser pensado en absoluto sin lo finito” (idem, 229-230). De esta forma, Feuerbach postula que la superación hegeliana a la contradicción entre ser y pensar implícita en Kant (que, como vimos más arriba, es fundamental para entender el planteo hegeliano), es una superación limitada, puesto que se queda en uno de los lados de la contradicción: en el pensamiento (idem, 237). En este sentido, uno de los momentos más importantes para entender el pensamiento de Feuerbach puede ser cuando afirma que “(l)a verdadera relación *der* Pensar y Ser es solamente esta: el Ser es sujeto, el Pensar predicado, pero un predicado tal que contiene la esencia de su sujeto” (idem, 238-239). Estas reflexiones nos interesan porque refieren a consideraciones que encontramos en el planteo de Marx. Sin embargo, si nos apartamos del tema específico que hace a la *Kritik* y nos permitimos algunas reflexiones más generales sobre el papel de Feuerbach en los debates posteriores a la obra de Hegel, entendemos que aquí se refleja más que nada un malestar con la filosofía hegeliana como hacia un lenguaje que se ha agotado por encerrarse en sí mismo o, en palabras de Feuerbach en los *Grundsätze*, en el cual solo se puede dar el reconocimiento “de la luz de la realidad en lo oscuro de la abstracción” (*Grundsätze*, # 31). De allí la reivindicación del ser como previo al pensar, y a identificar sensibilidad y verdad (*Grundsätze* #32), en tanto formas de buscar una apertura al mundo, tal cual recogemos en frases como esta: “Donde noy hay límite, no hay tiempo, no hay penuria [Not], tampoco hay cualidad, energía, espíritu, fuego, amor. Solo la esencia que padece es la esencia necesaria” (Feuerbach: 1975, 233). De allí también la reivindicación de la autonomía de lo real objetivo como un principio a rescatar frente al “despotismo” (*Grundsätze*, # 49) del pensamiento, que impone sus leyes a lo real.

Al mismo tiempo, y en sintonía con lo que habíamos observado en *La Esencia del Cristianismo*, Feuerbach postula la inversión y la abstracción propias del idealismo hegeliano, con una inadecuada forma de existencia del Ser, como entendemos a través de estas palabras:

“El ser es derivado del pensamiento, allí donde la verdadera unidad de pensar y ser es *dividida*, donde se postula primero el *alma*, la *esencia* del ser a través de la abstracción, y entonces se re encuentra posteriormente el *sentido* [Sinn] y el *fundamento* de este ser vacío por sí mismo en la esencia separada del ser; de igual forma, solamente ahí es el mundo derivado de Dios, y debe serlo, donde la esencia del mundo se separa arbitrariamente del mundo” (Feuerbach: 1975, 239).

En los *Grundsätze*, esta “verdadera unidad de Ser y Pensar” se busca en la relación intersubjetiva, en la comunidad, que pasa a reemplazar el lugar que el concepto de género o especie ocupaba en *La Esencia del Cristianismo*:

“Solamente a través de la comunicación, solamente de la conversación del hombre con el hombre brotan las ideas. No solo, solamente con otro [selbander] se llega a los conceptos, a la razón en general. Dos hombres pertenecen a la formación [Erzeugung] del hombre – del espiritual tanto como del físico. La comunidad del hombre con el hombre es el primer principio y criterio de la verdad y generalidad. La inteligencia misma de la existencia de otra cosa fuera mío es para mí mediada a través de la inteligencia de la existencia de otro hombre fuera mío. Yo que yo veo solo, de eso dudo, lo que otro ve también, eso

es sabido” (*Grundsätze*, #42).

De esta manera, entendemos que hemos resumido algunos puntos que consideramos importantes para entender el contexto de formación del pensamiento de Marx. Más adelante cuando tratemos los *Manuscritos*, veremos que estos elementos estarán operando, aunque dentro de una elaboración original.

Liii Los *Manuscritos* “iusfilosóficos”

La lectura que pensamos desarrollar aquí estará centrada en la siguiente consideración: *se puede entender de manera más adecuada la unidad de los Manuscritos, si los contextualizamos dentro de la lectura crítica que Marx realiza del planteo iusfilosófico hegeliano.*³³ En este sentido, lo que vamos a argumentar en las siguientes páginas es que tanto la lectura de los economistas clásicos realizada en los mismos como su descripción de la sociedad civil constituyen un repaso por los mismos tópicos que Hegel había expuesto en su filosofía del derecho (sobre todo en la parte dedicada al “Sistema de Necesidades” y a la sociedad civil). Más aún, algo que intentaremos demostrar es que, en términos generales, la perspectiva desde la que se aborda dichas realidades no se diferencia demasiado de la perspectiva hegeliana, puesto que en ambos análisis se hace hincapié en las limitaciones de la esfera de la satisfacción de las necesidades en las condiciones mercantiles para un pleno despliegue de la actividad social. De esta manera, identificamos que hay un elemento compartido en ambos planteos, consistente en denunciar el error (en el derecho natural y en la economía política) de pensar las instancias públicas o comunitarias absolutizando las categorías propias del intercambio mercantil o del derecho privado.

Sin embargo, en donde sí encontraremos la diferencia esencial es que, en lugar de considerar la posibilidad de superar el particularismo de la sociedad civil en torno a una estatalidad que mantenga las condiciones de la propiedad privada, tal cual era la propuesta hegeliana, encontraremos en la propuesta de Marx que la superación a las realidades condicionantes de la propiedad privada y el trabajo asalariado consisten en lo que en *Sobre la cuestión judía* será llamado “emancipación humana”, y cuyos perfiles más acabados, por otra parte, atentan contra el modelo de estatalidad propuesto por Hegel. Al mismo tiempo, en esta resolución con la cual Marx resuelve el planteo acerca de la insuficiente socialización dentro de los condicionantes impuestos en la sociedad civil, tiende a reducir la politicidad o universalidad no alcanzada en dicha dimensión en las estructuras productivas y aún dentro de la corporalidad, de acuerdo con la conceptualización que aquí llamaremos “emancipación de los sentidos” y que tiene como corolario el resolver antropológicamente los problemas de la sociabilidad regida por la propiedad privada. De esta forma, consideramos que los *Manuscritos* pueden ser leídos como una de las maneras de culminar el paradigma de la *inversión* a través del cual Marx criticaba la propuesta iusfilosófica hegeliana. Culminación que tendría como objetivo un concepto de *libertad concreta* similar al hegeliano, puesto que lo que se busca es una forma de realización comunitaria, pero superando aquella mistificación que Hegel realizaba de la instancia estatal al proclamar una suerte de *Sittlichkeit* alcanzable mediante la eliminación del Estado político.³⁴

³³No se nos escapa que en el prólogo a los mismos el propio Marx advierte que no tocará aspectos concernientes al Estado o al Derecho, puesto que esto parece haberlo postergado para un proyecto posterior, que tenía en mente durante esos años, y del cual solo nos ha llegado un índice (*Werke*, XL, 467). Tampoco se nos escapa que la preocupación en torno a la economía política y a su crítica es un elemento central de los mismos, y que, como es sabido, es el que se mantuvo con resultados más fructíferos posteriormente. Sin embargo, como mostraremos más adelante, la temática abordada es la misma que guiaba sus artículos y textos anteriores acerca del Estado.

³⁴Desde su publicación en 1932, las lecturas que se han realizado de los llamados *Manuscritos de 1844* han sido muy variadas. Se suele dar como comienzo de las mismas la propuesta de sus primeros publicadores en Alemania (Siegfried Landshut e I.P. Mayer), quienes ya consideraban que los *Manuscritos* habilitaban una reconsideración de la obra de madurez de Marx, releyendo a ésta a través de la clave humanista aportada en el

En los apartados siguientes, por lo tanto, procederemos de la siguiente manera. En primer lugar, presentaremos los puntos de la filosofía del derecho de Hegel que nos parecen centrales para entender su conceptualización de la sociedad civil y la manera se posiciona frente a lo que considera sus principales insuficiencias. Luego expondremos el planteo de Marx en los *Manuscritos*, comenzando con su primera lectura de la economía política, para pasar luego a su estudio sobre la manera en que operan en la sociedad civil las distintas maneras de dominación y predominio de la heteronomía que impiden a sus miembros formar una personalidad plena. Finalmente, observaremos en su análisis del trabajo enajenado la forma en que Marx propone como modelo de una sociabilidad no enajenada una manera de interacción inspirada en el concepto feuerbachiano de ser genérico. Sobre estas exposiciones basaremos nuestras conclusiones.

.i

Un punto que no nos parece menor dentro de la filosofía del derecho de Hegel, y que consideramos clave para entender los puntos de acuerdo con el planteo de los *Manuscritos*, y con la orientación de todos los escritos de Marx que hemos estado observando, consiste en el rechazo de Hegel a la colonización del derecho público por parte de las categorías del derecho privado.³⁵ Esto se observa de manera central en su rechazo a la identificación del Estado con la Sociedad Civil, desde el argumento de que tal asimilación implicaría reducir la sociabilidad humana a una asociación cuyo fin consistiría en la mera satisfacción de las necesidades individuales. Es contra esta reducción de la manera de comprender la práctica social que Hegel reacciona, al proclamar en los *Principios de la Filosofía del Derecho* que

texto de 1844 (cfr, Sánchez Vázquez: 1982, 231 - 233). Junto con esta lectura, también en el mismo año de su publicación, se propuso leer a los *Manuscritos* como “una nueva base para la discusión en torno al origen y el sentido original del materialismo histórico” (Marcuse: 1970, 9), buscando en los mismos el fundamento de un proyecto humanista, pero accentuando el componente revolucionario, identificando en los conceptos de alienación y de esencia humana “la razón legítima de una revolución total y radical que excluye obligatoriamente toda revolución únicamente parcial o toda “evolución” (idem, 17). La lectura de los *Manuscritos* como la exposición de una concepción filosófica del hombre y de la historia (Vraniki: 1972, 92 - 106), se extendió en distintos ámbitos de recepción, tomando un interés particular en las distintas obras publicadas acerca del concepto de enajenación en el pensamiento de Marx (Popitz: 1971; Ollman: 1975; Meszaros: 1978). No habría que dejar de decir que en las décadas siguientes a su publicación, el texto se volvió de interés incluso por fuera de la reflexión propiamente marxista (cfr, Sánchez Vázquez: 227, 228; Mandel: 1968, 187 -215), lo cual no impidió que la edición de las *Marx - Engels - Werke* iniciada en 1956 en la RDA omitiera el texto de su primer tomo, incluyéndolo en un complemento posterior recién a finales de la década del 60 (cfr, Hobsbawm: 1980, 303). También se han realizado lecturas de los *Manuscritos* que indagan acerca de la “problemática” tematizada en los mismos, y desde esta perspectiva estudian su relación con el resto de la obra de Marx (Althusser: 1996). En esta clave de análisis, se subraya la discontinuidad de los *Manuscritos* con la elaboración madura de Marx, enfatizando en la dependencia del texto con respecto al campo ideológico de su época: el humanismo (idem, 155-160). Finalmente, comentarios más recientes nos hablan de algunos contextos singulares de recepción de los mismos en los Estados Unidos de la década de 1960, subrayando en este caso ciertos elementos románticos que atravesarían dicha obra (Berman: 1999, 1-18). También en este país, en 1975, en el seno de una serie de conferencias, se ha realizado una interesante lectura de los *Manuscritos*, rastreando en ellos una metodología de crítica de la ideología (Ricoeur: 1999, 63 - 108).

³⁵ Una investigación de la manera en que se procesa este punto a lo largo de la obra de Hegel se encuentra en: Bobbio: 1985, 211-237. El autor llama a la problematización de la relación entre derecho público y derecho privado “la gran dicotomía” (idem, 211), y considera que juega “un lugar muy relevante en el sistema conceptual de Hegel” (idem). A través de un análisis de los textos “históricos”, polémicos, y de análisis sistemático, el autor demuestra que Hegel siempre dio preeminencia, tanto lógica como valorativa al derecho público sobre el derecho privado (idem)

“(c)uando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinado en base a la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en fin último. Este fin es lo que los habría guiado para unirse, de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo solo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él. **La unión como tal es ella misma el fin y la determinación de los individuos es llevar una vida universal**” (#258, obs). Este rechazo a concebir el Estado como instrumento de preservación de los intereses particulares convive con la constatación de que, en la esfera de la mutua satisfacción de las necesidades, lo universal solo aparece como un medio. En otras palabras, la experiencia y las percepciones a las que se llega en el “Sistema de Necesidades” (ámbito que en la filosofía del derecho de Hegel coincide con el espacio de la satisfacción de las necesidades mediante el trabajo) sólo permiten concebir el conjunto de relaciones que los individuos establecen entre ellos a partir de la búsqueda de la utilidad, siendo entonces que el tipo de sociabilidad instaurada lleva a que el reconocimiento de ser miembro de una totalidad se realice de manera externa, sin el grado de interiorización requerido por la verdadera efectivización de la instancia ética (#187).

No hay que ver, de todas formas, en esta conceptualización de la sociedad civil en la que **“lo ético está perdido en sus extremos”** (184, Agregado) un rechazo de plano a esta esfera, sino, por el contrario, su reconocimiento como una de las dimensiones novedosas propias de la modernidad y cuya realidad exige una conceptualización de lo comunitario más abarcadora que la noción de comunidad antigua, cuyo carácter refractario de la particularidad independiente provocó su disolución (# 182, Ag, #184-185). De esta manera, el concepto de Estado de Hegel incorpora las instancias de la búsqueda del beneficio individual, pero conteniéndolas como momento de la eticidad, en el que la misma aún no se expresa en su plenitud .

Al mismo tiempo, entre las insuficiencias que Hegel advierte dentro del espacio propio del Sistema de Necesidades se encuentra también el hecho de que la satisfacción de necesidades y el tipo de contacto con la universalidad que se plantea en esta dimensión de la sociabilidad implican una suerte de *mala infinitud* que tiene como característica intrínseca la constante dependencia a necesidades que se recrean y multiplican permanentemente, siendo entonces que la particularidad nunca puede estar verdaderamente satisfecha. De allí la incompleta emancipación de la situación de necesidad propia de la naturaleza que se realiza en esta instancia, en donde el *refinamiento* o el *lujo* permiten simplemente una liberación *“formal, pues la particularidad de los fines sigue siendo el contenido básico. La tendencia de la situación social a multiplicar y especificar indeterminadamente las necesidades, los medios y los goces, que no tiene límites, lo mismo que la diferencia entre necesidades naturales y cultivadas (...) es asimismo un aumento infinito de la dependencia y la necesidad que se relaciona con una materia que ofrece una resitencia infinita (...)”* (#195).

A esta situación se le suma la denuncia de otras insuficiencias propias de la manera en que se produce y se intercambia la riqueza en las condiciones estudiadas por la economía política. Entre ellas las más profundas son la despersonalización propia de la división del trabajo (#198), la tendencia a la sobreproducción inherente a la producción mercantil (#245), así como también la realidad del pauperismo y la acumulación de riquezas debidas a la incorporación de maquinaria a la producción (#243-244). Si bien Hegel neutraliza estas tendencias en la propia sociedad civil a partir de la intervención de elementos corporativos

y *policiales*³⁶ diversos, se constata en su rechazo a una racionalidad intrínseca y espontánea de la acción mercantil su distanciamiento con respecto al individualismo mediante el cual el concierto de fines particulares se concilia en un agregado armónico. Esto no impide, de todas formas (y este es un punto clave para pensar su diferencia con Marx) que las tendencias nocivas para la formación de una personalidad acorde con la idea de eticidad de Hegel sean neutralizadas en el ámbito de la sociedad civil, de forma tal de permitir la realización de la libertad concreta en la esfera del Estado.³⁷

De todas maneras, aparte de este rechazo a concebir la estatalidad con categorías de lo privado, identificando la forma más plena de la sociabilidad con la sociedad civil, existe otro elemento que encontramos más importante aún para tener una visión acabada de las intenciones de la filosofía del derecho de Hegel. Y es que entendemos que la significación de su proyecto jurídico solo puede ser alcanzado atendiendo al diagnóstico más profundo que realiza sobre la situación propia de la modernidad. Este diagnóstico consiste en que la escisión de la conciencia moral con respecto a la realidad que la circunscribe – escisión necesaria para alcanzar un marco normativo que trascienda los deberes e impulsos inmediatos- está relacionada con la separación entre legitimidad y legalidad propia del orden institucional moderno. La búsqueda de un Estado que se adecúe al derecho, por lo tanto, coincide con la necesidad de reunificar aquella instancia de la conciencia subjetiva con las instituciones históricas, y esa recomposición solo es posible dentro de la conceptualización ética del derecho. Así, lo que ha sido considerado como **“la última gran tentativa de unir otra vez los ámbitos de la ética y de la filosofía política”** (Wellmer: op.cit., 116) se ampara sobre la conciencia de que es necesario, para pensar la verdad del Estado, reenmarcarla dentro de una nueva búsqueda de la “vida buena” (idem), que al tiempo que supere el vacío formalismo de la teorización del derecho amplíe la noción de comunidad de la antigüedad, para así incorporar las novedades del mundo moderno.

De esta forma, la comprensión de que **“la conciencia moral es (...) esa profunda soledad interior en la que desaparece toda toda exterioridad y toda determinación, es el retirarse a sí de todo sin excepción”** (#136, Ag) y su identificación con que esta conciencia moral es **“el punto de vista del mundo moderno”** (idem) enmarcan la problemática de la subjetividad moderna en los mismos términos que los desarrollados en torno a su reflexión del sistema de necesidades. Aquí también de lo que se tratará es de establecer un marco comprensivo que concrete la conciencia subjetiva en un mundo de

³⁶ Reordemos que este término en Hegel refiere a las instituciones reguladoras de la actividad comercial y productiva y de otros aspectos de la vida pública que exceden al uso que se le da actualmente.

³⁷ La relación de Hegel, y especialmente de sus Principios de la Filosofía del Derecho con la economía política ha sido estudiada en Dotti: 1983, 125-158. La recepción de Hegel de los principios de la economía política es concebido en los términos de la asimilación de un pensamiento ilustrado por otro de raíz clásica. De esta forma **“lo que la descripción gana en adherencia a fáctico y en historicidad menos especulativa al recibir el aporte de un pensamiento meramente iluminista, se cumple sin embargo dentro de los canales comprensivos determinados por la tradición clásica, cuya influencia es determinante del matiz ético que en última instancia tiene el discurso hegeliano”** (idem, 137). En este caso se plantea que cierta superficialidad en la lectura que Hegel realiza de los clásicos, es consecuencia justamente de su rechazo a ahondar en una situación que, indagada más consecuentemente, podría denunciar la indocilidad de la particularidad de la sociedad civil con respecto a su proyecto ético, sobre todo debido a las reacciones que las tendencias de la economía política debería generar (idem: 137, 138, 157). Al mismo tiempo, se observa cómo la preocupación ético jurídica de su lectura lo lleva a centrarse en el ámbito de la distribución, desde donde busca comprender los fenómenos del trabajo y del valor enfatizando en la inconsecuencia de las categorías mercantiles para reconocer debidamente el tipo de integración obtenido mediante la interacción mercantil (idem, 138-154).

valores que permita fijar normas compartidas que eviten toda fuga de la conciencia hacia regiones inasimilables por el orden político, puesto que Hegel comprende que **“cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad [la autoconciencia] ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad”** (#138, obs).

Es en torno a este tema de la autoconciencia en donde encontramos el punto de unión entre la crítica de Hegel a la colonización conceptual de lo público por lo privado operada por el iusnaturalismo. Puesto que si el derecho abstracto (parte de su filosofía del derecho con que Hegel refiere a la formalidad jurídica privada, sobre todo en lo referente a los derechos de propiedad y al contrato) se erige como una forma vacía que se separa de lo moral, ésta última esfera se refugia en sí misma puesto que **“(s)ólo en épocas en que las que la realidad se ha convertido en una vacía existencia inconsistente y carente de espíritu le puede ser permitido al individuo huir de la realidad hacia su vida interior”** (idem, Ag).³⁸

De allí derivan, entonces, las dos vías por las que Hegel rechaza la conceptualización iusnaturalista: por reducir la rica dimensión de lo social a la mera autopreservación y búsqueda de la utilidad, y por separar el orden político de los aspectos normativos que permiten conciliar su realidad con la conciencia moral. Es sobre la certeza de la disolución de los vínculos sociales que genera esta realidad, por lo tanto, que Hegel buscará concebir el Estado como **“la realidad efectiva de la libertad concreta”**, que consiste en que **“la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total desarrollo y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio espíritu sustancial y toman como fin último de su actividad”** (#260).

Es recién una vez que entendemos este concepto de *libertad concreta* que podemos pasar al texto de los *Manuscritos* y realizar al mismo tiempo la lectura que creemos que

³⁸ La relación de Hegel con el derecho abstracto y de éste con el desarrollo de la conciencia moral desligada del marco institucional político es pensada por Habermas en el marco de la posición de Hegel frente a la Revolución Francesa. Si bien Habermas encuentra distintos análisis de la postura de Hegel a lo largo de sus escritos, la fórmula general de la visión de Hegel es **“para no sacrificar la filosofía como tal al desafío de la revolución, Hegel elevó la revolución a principio de su filosofía”** (Habermas: 1993, 123). Con esto se está queriendo decir que la formulación del origen del Estado en la conceptualización iusnaturalista lleva a plantearlo en términos de una acción subjetiva a partir de principios formales, algo en lo que Hegel advierte la formación de una conciencia formal incapaz de crear normas de sociabilidad duradera. En por eso que Hegel busca **“legitimar el revolucionamiento de la realidad sin los mismos revolucionarios”** (idem, 127). Es decir, reconocer la racionalidad de los fines de la revolución (la formación del derecho abstracto) pero desligando la comprensión de la misma en sus términos (identificando el origen del Estado con un acto volitivo subjetivo. Hegel comprende entonces que **“(e)l derecho abstracto alcanza su fuerza lógica y su dignidad ontológica por el hecho de que prescinde de lo meramente devenido históricamente; pero la filosofía, que lo conceptúa, lo aprehende como momento de una totalidad histórica para justificarlo precisamente en su carácter abstracto a partir de lo general concreto”** (idem, 128). De esta manera, Hegel busca, según Habermas, reivindicar la necesidad de la realización del derecho abstracto, pero sin que éste se haga sujeto a sí mismo, lo cual lo lleva a: 1) contextualizar el derecho abstracto dentro de un orden estatal postulado como racional (idem, 133-134); 2) pensar una filosofía de la historia que advierta la tendencia hacia la realización de los objetivos de la revolución moderna (realización del derecho abstracto) pero a través de una noción de “astucia de la razón” que desactiva la peligrosa creencia de que el sentido de la historia se identifica con las intenciones subjetivas (idem, 138-140)

permite profundizar en sus contenidos. Sostenemos que esto es así porque, al igual que la filosofía del derecho de Hegel, los *Manuscritos* son también un texto de derecho en el cual, al igual que el proyecto hegeliano, se busca superar la conceptualización iusnaturalista, por la misma razón que la de la economía política: porque se considera que absolutizan al miembro de la sociedad civil identificándolo con el verdadero hombre. De esta manera, Marx va a buscar también las nociones centrales para pensar una “vida buena”, en lugar de la mera reproducción de las necesidades. Esto lo llevará a rechazar el planteo de la economía política desde el punto de vista de una noción esencialista de hombre, considerado en los términos de ser genérico, tal cual vamos a pasar a ver.

ii.

En la primera parte de los *Manuscritos*, Marx deja hablar a la Economía Política para escuchar su testimonio acerca de cómo son las cosas bajo sus premisas. De esta forma, expone la manera en que se comportan las tres categorías en que se divide el análisis de la producción y la distribución de acuerdo a la Economía clásica: salario, beneficio del capital y renta de la tierra. En el primer caso, Marx constata cómo el salario es fijado por la pelea o negociación entre el obrero y el capitalista (*idem*, 471), en condiciones tales que el obrero siempre lleva las de perder, ya que su separación tanto de la posesión de la tierra como de la del capital lo vuelve más vulnerable. Al mismo tiempo, siempre siguiendo los análisis de la propia Economía Política, Marx expone cómo, en las distintas situaciones económicas que se pueden dar, los intereses del obrero están siempre en desventaja: en los momentos de estancamiento y depresión, porque la desocupación sumerge a los mismos en la miseria; en el auge del ciclo económico, porque el obrero debe mantenerse más tiempo en el trabajo, sometido a una actividad que le es impuesta, por lo cual tampoco puede enriquecer su personalidad. Por otra parte, estos momentos de auge económico son los que llevan a la concentración de capitales y a la imposición de nuevas técnicas de división del trabajo al interior de la fábrica, lo cual los vuelve mucho más dependientes a un sistema unilateral de trabajo (*idem*, 473-475).

Así, Marx llega a dos conclusiones centrales: por un lado, la Economía Política plantea que el valor es producido por el trabajo, pero no le da nada al mismo, es decir, los intereses del obrero no están en contra de los de la sociedad, pero los de la sociedad sí lo están con respecto al obrero (*idem*, 475-476). Al mismo tiempo, ya en esta parte de su análisis, Marx se apoya en el concepto de salario de la Economía Política (de acuerdo con el cual, el valor del mismo es el equivalente de lo necesario para que el trabajador se reproduzca *como obrero*), para anticipar el eje de su crítica:

“Se entiende por sí mismo que la Economía Política observa al *proletario*, es decir, al que vive sin capital ni renta, solo del trabajo, de su propio unilateral y abstracto trabajo, solamente como *trabajador* [Arbeiter]. De ahí que puede asentar la tesis de que, como un caballo, debe ganar tanto como para poder trabajar. No lo observa en su tiempo libre, como hombre, sino que deja esta observación a la justicia criminal, a los médicos, la religión, las tablas estadísticas, la política, y el alguacil de pobres” (*idem*, 477).

Por lo tanto, ya aquí Marx extrae una primera conclusión de su estudio de la Economía Política: *para la misma, el hombre no existe*. Y esto se constata sobre todo en el estudio del

salario, puesto que es ahí donde se ve de manera más que clara cómo el asalariado debe ganar para reproducirse *en tanto obrero*, con lo cual continúa constantemente al nivel de sus necesidades inmediatas.

Siguiendo con en el desarrollo del texto, luego de plantear esto aparecen las descripciones acerca de la situación de miseria de los obreros de distintos países en los que comienza a surgir el sistema fabril, con lo cual Marx constata la dirección ineludible hacia la que conducen las realidades estudiadas por la Economía Política (podríamos usar aquí la palabra *capitalismo*, pero ni en este ni en otros textos del período Marx la usa en el sentido más acabado y preciso que tendrá en sus obras posteriores). Esto se complementa en los apartados sobre el beneficio del capital y la renta de la tierra. Allí se termina de armar el cuadro de acuerdo con el cual la miseria y el empobrecimiento creciente de los obreros se acompaña de la acumulación de capitales por efecto de las propias leyes de la competencia, que derivan de esta manera en el monopolio o la sobreproducción, así como la propiedad de la tierra deriva en la concentración y el encarecimiento de los productos y el aumento de sus beneficios parasitarios (idem, 483-510). Observemos que, con más énfasis en sus defectos y sus tendencias destructivas, están presentes los mismos elementos que en la exposición de Hegel sobre la sociedad civil: concentración de capitales, unilateralización del trabajo, pauperismo, tendencia a la sobreproducción.³⁹

Sin embargo, aquí notamos lo que entendemos como la nota epocal que diferencia ambos textos, puesto que lo notable es que para Hegel estas tendencias aparecían como fuerzas contenibles y regulables dentro del marco corporativo, mientras que ya en Marx lo que encontramos es que estas mismas tendencias conducen *lógica e históricamente* a situaciones de extrema miseria, de empobrecimiento económico y personal enorme, en el cual la vida de porciones cada vez más grandes de población queda reducida a la *animalidad* de tener que trabajar para satisfacer sus necesidades vitales mínimas, en un contexto de aumento de la desocupación, condiciones indignas de vivienda, aumento de la prostitución y del trabajo infantil, es decir, situaciones no exactamente adecuadas para fortalecer al Estado (idem, 478-483).

En este sentido, nos gustaría plantear que el paso de Hegel a Marx en el tratamiento de estos temas no habría que pensarlo solamente como el cambio de un autor por otro, sino *como la transformación de una época*, es decir, el paso de una primera reflexión en el estudio de la industrialización capitalista, en el que aún se creía que la misma era compatible con la realización de la eticidad, hacia otra en la que esto último es impensable, y la “emancipación humana” como forma de solución a este problema requiere la eliminación del mismo. Pero continuemos con nuestro desarrollo.

Si nos apartamos del orden textual de los *Manuscritos*, y avanzamos hasta mediados del Tercer Manuscrito, encontramos ahí también otro punto importante para entender cómo observa Marx la incapacidad de la Sociedad Civil para liberar la praxis social. Nos referimos al apartado que fue titulado “Necesidad, Producción y División del trabajo”. Allí nos encontramos con que, “dentro de la propiedad privada”, ocurre lo siguiente:

³⁹ No deja de llamar la atención (aunque sea fácilmente explicable) el hecho de que Hegel, que supo darse cuenta de las tendencias propias de la Industria (sobreproducción, acumulación, etc), no haya visto (o no haya querido ver) el creciente carácter parasitario de la propiedad terrateniente, cuyas realidades ocupan un lugar más que importante en los *Principios de Economía política y Tributación* de Ricardo (Ricardo: 1987, 51-63), que es una de sus fuentes para estudiar el “sistema de necesidades”. Obviamente esto se explica por el papel dado por Hegel al “estamento sustancial” como eje de sus mediación estamental. Sobre la contradicción del interés de los terratenientes y el resto de la sociedad en Ricardo, ver Roll: 1994, 172- 173.

“Cada hombre especula en crear al otro una *nueva* necesidad, para obligarlo a un nuevo sacrificio, para sumirlo en una nueva dependencia y para desviarlo hacia una nueva forma del *disfrute* y con ello de la ruina económica. Cada uno busca crear una fuerza esencial *extraña* sobre el otro, para encontrar satisfacción de sus propia necesidad egoísta. Con la masa de los objetos crece el reino de las esencias ajenas, a las cuales el hombre está sometido, y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del recíproco engaño y la recíproca explotación. El hombre se vuelve más pobre en cuanto hombre, requiere tanto más del *dinero*, para adueñarse [bemächtigen] de las esencias enemigas, y el poder de su *dinero* disminuye en relación inversa a la masa de producción, es decir, su menesterocidad [Bedürftigkeit] aumenta, como aumenta el *poder* del dinero” (idem, 546 547).

Esta imagen, en la cual la sociedad civil parece estar poblada por traficantes de drogas que buscan crear la dependencia en sus clientes para acrecentar sus ventas, no debe hacernos creer en que Marx está juzgándola desde una posición “moralista”, en el sentido de reivindicar la virtud y el ascetismo en oposición al incremento de los placeres. De hecho, en el mismo texto desarrolla la relación entre la acumulación del capital y el ascetismo, es decir, la privación de placeres como necesaria al ahorro y a la búsqueda de ganancias. De allí que el enfoque de Marx apunte a observar las dos caras de la propiedad privada: por un lado, un lujo calculado y al servicio de la economía, es decir, del lucro; por otro lado, la constatación de que la producción de estas necesidades (dependencias) va de la mano de la más brutal privación, puesto que “la propiedad privada no sabe hacer de la cruda necesidad, necesidad humana; su idealismo es la fantasía, la arbitrariedad, el antojo, y un eunuco no adula más bajamente a su déspota, ni busca a través de medios infames estimular su trucada capacidad de gozar para captarse una gracia, que el eunuco industrial, el productor, para captar peniques de plata, para hacer salir las aves de oro del bolsillo de sus prójimos cristianamente amados” (idem, 547).

Observemos que la primera parte de esta cita (“la propiedad privada no sabe hacer de la cruda necesidad necesidad humana”) tiene su paralelo con el planteo de Hegel, quien también veía en la esfera del Sistema de Necesidades una incompleta emancipación de la dependencia, puesto que lo que él llamaba “lujo” y “refinamiento” apuntaba a aquella “mala infinitud” e insatisfacción constante causada por la siempre creciente dependencia a nuevas necesidades (FD, #190-195). Sin embargo, en la reflexión de Marx este planteo convive con la denuncia de que el lujo y el refinamiento tienen como contracara el ascetismo y la persistencia de la *animalidad*, en el sentido de que el propietario busca reprimir al máximo sus placeres, al tiempo que también se obliga a los obreros a tener que “trabajar para vivir” en el más estricto de los sentidos. De esta manera, hay pasajes de esta parte de los *Mamuscritos* de una intensidad muy notable, puesto que Marx deja correr la pluma para describir la relación entre la “enajenación” por la cual se aumenta la dependencia a necesidades artificiales, que a su vez conviven con la privación más espantosa y la persistencia de las necesidades inmediatamente naturales:

“En parte se muestra esta enajenación, en que produce, por un lado, el refinamiento de las necesidades y sus medios, mientras por otro lado bestial

salvajismo, plena, tosca y abstracta simplicidad de las necesidades. O más que nada, solamente renace en su significación opuesta. La necesidad misma del aire libre deja de ser una necesidad para el trabajador, y el hombre regresa a la caverna que sin embargo está ahora envenenada por la mefítica pestilencia de la civilización y que él solamente habita en precario, como un poder extraño, que le puede ser sustraído diariamente, del que puede ser arrojado diariamente si no paga. Por esta casa mortuoria tiene que pagar. La morada *luminosa*, que Prometeo señala, según Esquilo, como uno de los grandes regalos por los que se convierte a las fieras en hombres, deja de existir para el obrero” (idem, 548)

Aquí vemos el cuadro completo del análisis de Marx. Por un lado, el lujo y el refinamiento, es decir, la creación de fuerzas externas al hombre (enajenación) que refuerzan su dependencia. Y por el otro, el *salvajismo artificial* al que es reducido el obrero, privado de sus necesidades más elementales. Pero el aspecto que más nos interesa remarcar de esta perspectiva es que lo que se está criticando es la represión de todo lo que Marx señala como “exteriorización de la vida”:

“La economía política, esta ciencia de la *riqueza*, es al mismo tiempo la ciencia de la renuncia, de la privación, del *ahorro*, y llega realmente a ahorrar al hombre la *necesidad del aire puro* y del *movimiento físico*. Esta ciencia de la industria maravillosa es al mismo tiempo la ciencia del *ascetismo*, y su verdadero ideal es el avaro *ascético pero usurero*, y el esclavo *ascético pero productor*. Su ideal moral es el *obrero* que lleva a la caja de ahorro una parte de su salario e incluso ha encontrado un *arte servil* para ésta su idea favorita. Se ha llevado esto al teatro de manera sentimental. Ella es, a pesar de su apariencia mundana y voluptuosa, una ciencia moral, la más moral de las ciencias. La autorrenuncia, la renuncia a la vida y a todas las necesidades humanas, es su dogma fundamental. Cuanto menos comas, bebas, compres libros, cuanto menos vayas al teatro, al baile, a la taberna, cuanto menos pienses, ames, teorices, cantes, pintes, pesques, etc, tanto más *ahorras*, y tanto más *grande se vuelve tu tesoro* al que ni polillas ni herrumbe devoran, tu *capital*. Cuanto menos *eres*, cuanto menos exteriorizas tu vida, tanto más *tienes*, tanto mayor es tu vida *enajenada*, tanto más acumulas de tu esencia enajenada. Todo lo que el economista te quita en vida y humanidad, te lo restituye en *dinero y riqueza*, y todo lo que no puedes, lo puede tu dinero: puede comer, beber, ir al baile y al teatro; gozar del arte, de la erudición, de la de los monumentos históricos y del poder político, puede viajar, *puede darte todo eso; puede comprar todo eso, es la verdadera capacidad*” (idem, 549).

Por lo tanto, si resumimos el cuadro armado por Marx a partir de estos fragmentos, tenemos la siguiente situación: la Economía Política establece leyes según las cuales es imposible emanciparse de la necesidad. Para el obrero, debido a que la retribución al mismo es lo mínimo para que se reproduzca “como obrero”, y no como hombre. Para el capitalista, porque debe abstenerse lo máximo posible para acumular capital y maximizar sus ganancias. Y para el resto de la sociedad, debido a que constantemente se crean necesidades que buscan someter al hombre a una dependencia artificial que tiene como objetivo vender la producción industrial. Al mismo tiempo, en base a lo expuesto en los primeros apartados de los *Manuscritos*, las tendencias a la concentración de capital, la sobreproducción, la

pauperización y la descalificación del trabajo se agregan a la agenda de las irrationalidades de la situación estudiada por la Economía clásica. A riesgo de excedernos en la insistencia, observemos una vez más que se trata del mismo cuadro de situación expuesto por Hegel en la esfera de la sociedad civil. De allí que no es casualidad que Marx afirme que:

“La *sociedad* –como aparece para el economista – es la *sociedad civil*, a donde cada individuo es un todo de necesidades, y es para el otro como el otro es para él, en la medida en que se vuelvan medios el uno para el otro. El economista – tanto como la política en sus *Derechos del Hombre* – reduce todo a los hombres, es decir, al individuo del cual borra toda determinabilidad, para fijarlo como capitalista o como obrero” (idem, 557).

Acá tenemos, entonces, la constatación de lo que señalábamos antes: la crítica a la Economía Política es la crítica de Hegel al *iusnaturalismo*: absolutizar la dimensión en la que el hombre aparece como ser regido por la necesidad, reduciendo sus capacidades a esa función de mera satisfacción de necesidades a través de vínculo utilitario. Pero la diferencia consiste en que Marx es más consecuente con este planteo, puesto que para él de lo que se trata es de averiguar cuáles son los supuestos de los que parte la Economía Política, para así poder superarlos. Obviamente, cuando hablamos de los “supuestos” no nos referimos a los mismos en un plano teórico intelectual, sino en cuanto realidades históricas concretas. De esta manera, lo que podemos observar es que una vez que Marx observa cómo es la realidad bajo la Economía Política (considerada como testimonio de vida de la Sociedad Civil) le hace la misma pregunta que a la “emancipación política”: qué cosas deja sin explicar, es decir, qué cosas toma como dadas. En este sentido, el siguiente párrafo es más que indicativo del procedimiento marxiano:

“La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada. No nos explica el mismo. Concibe el proceso *material* de la propiedad privada, que ésta recorre en la realidad, en fórmulas generales, abstractas, que luego presenta como *ley*. No *comprende* estas leyes, es decir, no muestra cómo surgen de la esencia de la propiedad privada. La Economía Política no nos da ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Si determina, por ejemplo, la relación de trabajo asalariado y beneficio del capital, considera como último fundamento el interés del capitalista, es decir, supone lo que debería desarrollar” (idem, 510).

De todas formas, la razón por la que consideramos que nos correspondía dar importancia a los *Mamuscritos* en un capítulo dedicado al Estado moderno es que aquí se evidencia la formación del proyecto de más largo plazo de Marx, en el sentido de que lo que comenzará a hacer a partir de aquí consiste en realizar una historia de la Sociedad Civil, es decir, exponer la manera en que se va dando la separación del trabajador de sus medios de producción (que no es otra cosa que la Santísima trinidad de la Economía política: la separación entre renta, capital y salario) así como la forma en que se va constituyendo la propiedad privada. Se trata de una historia que comenzará a desarrollar de manera tal que a través de la misma Marx expondrá que el hecho de haber podido entender el pasado de la Sociedad Civil, es decir, el hecho de haber podido explicar su desarrollo, supone las posibilidades de su superación.

En este sentido, lo que constituye el eje argumental de los *Manuscritos* (aunque podríamos decir que del proyecto general de Marx) se puede articular a partir de tres preguntas, dos de las cuales son hacia “atrás”, es decir, sobre los orígenes de la situación presente, y la tercera es hacia adelante, es decir, sobre cómo se supera la situación presente.

La primera pregunta se desprende del párrafo recién citado, y es la siguiente ¿Cómo se constituye la propiedad privada? A lo cual Marx encuentra una respuesta inmediata: debido al trabajo enajenado (idem, 520). Esto lo lleva a su segunda pregunta hacia atrás: ¿Cómo se ha enajenado el trabajo humano? (idem, 521). Se trata de una pregunta cuya respuesta apenas se esbozará en los *Manuscritos*, y cuyo desarrollo más acabado se encuentra en textos inéditos, como *La Ideología Alemana* o ya en *El Capital*, en el capítulo sobre la acumulación primitiva, en donde Marx expone cómo son desposeídos los productores de la tenencia de sus medios de producción.

Finalmente, la tercera pregunta, o la primera pregunta “hacia adelante”, consiste en lo siguiente: ¿Cómo se supera la propiedad privada? Y aquí la respuesta será bien clara: a través de la superación del trabajo enajenado, es decir, a través de la “emancipación humana”, que aquí recibirá un nuevo nombre: comunismo.

Pasemos entonces a la primera pregunta, y veamos cómo explica Marx el trabajo enajenado

iii.

Siguiendo con nuestra contraposición entre el planteo iusfilosófico hegeliano y el desarrollado en los *Manuscritos*, consideramos que la importancia de la reflexión que realiza Marx sobre el trabajo enajenado se entiende mejor a la luz de cómo justifica Hegel la propiedad privada. En este sentido, habría que señalar que entre los párrafos 41 a 46 de su *Filosofía del Derecho*, Hegel considera a la propiedad privada como un medio a través del cual se produce la *apropiación* del mundo exterior por parte de la voluntad. En otras palabras, mediante la propiedad privada tiene lugar una primera superación de la exterioridad e independencia del mundo objetivo, ante lo cual la persona puede superar la inmediatez de la coseidad, depositando en ella su voluntad, es decir, poseyendo dicha exterioridad (#44-46).⁴⁰ Tal cual entendemos este planteo, la matriz de este análisis consiste en equiparar esta situación de apropiación con la *actividad del pensamiento*, de acuerdo con la cual la libertad de la voluntad se alcanza al superar el mundo objetivo externo al yo mediante el pensamiento, puesto que “(c)uando pienso un objeto (...) lo convierto en algo esencial e inmediatamente mío” (FD, # 4, Ag).

Esta primera superación de la exterioridad del mundo a través de la propiedad privada abre la puerta a Hegel para poder avanzar en las siguientes instancias hasta la Eticidad, en el que se produce la articulación entre el momento de la particularidad y el de la generalidad.

Ahora bien, lo que encontramos en la tematización sobre el trabajo enajenado de Marx, es que a través del mismo se plantea que el desarrollo pleno de la propiedad privada *evoluciona hasta la negación de la apropiación*. En otras palabras, en las condiciones en que prevalece la propiedad privada, es decir, en las condiciones que son objeto de la *legalización* de la Economía Política, Marx observa que el trabajo objetivado de los productores se transforma en *cosas*, es decir, en objetos independientes a su voluntad que,

⁴⁰ Esta es la razón por la cual se ha planteado que el idealismo hegeliano presenta una de las justificaciones más poderosas de la propiedad privada (Marcuse: 1995, 187-192).

bajo la forma de capital, se les enfrentan hostilmente. Por lo tanto, la situación se *invierte* y la propiedad lleva a lo contrario de la apropiación. De esta forma, encontramos que:

“Este hecho no expresa más que esto: que el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como una *esencia extraña*, como un *poder independiente* del productor. El producto del trabajo, es el trabajo fijado en su objeto, que se ha hecho cosa, es la *objetivación* del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en la situación de la Economía política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto*, y *servidumbre a él*, la apropiación como *extrañamiento*, como *enajenación*” (Werke, XL, 511,512)

Observemos que lo que hace Marx aquí es ser fiel a lo que en la *Kritik* reclamaba a Hegel cuando decía que éste ve la cosa de la Lógica, pero no la lógica de la cosa. Aquí se observa este planteo en acto, puesto que Marx, en realidad, *no rechaza el principio de la apropiación como la forma de la realización de la libertad*, es decir, acepta el planteo consistente en que la superación de la independencia y la exterioridad del mundo externo es la forma de lograr la constitución de una voluntad que escape a la limitación de la voluntad subjetiva. De hecho, la noción de *apropiación* es la categoría central, tanto en Hegel como en Marx, para criticar la *abstracción* constitutiva de la voluntad subjetiva, cuyo principio de libertad no consiste en apropiarse del mundo objetivo, sino en negarlo.

Pero, a diferencia de Hegel, en el análisis sobre el trabajo enajenado, Marx se detiene a observar la *lógica específica* de la realidad que tiene ante sus ojos para constatar si coincide o no con el principio de la apropiación. De allí que lo que vemos en estos análisis de los *Manuscritos*, cuando los comparamos con la filosofía del derecho de Hegel, es que Marx es consecuente con lo que aquí llamamos el “aspecto metodológico” de su crítica, en la que le reclamaba a Hegel el no ver la significación propia de lo empírico, por considerarlo una mera *alegoría*, es decir, una determinación de la idea. Contrariamente a este procedimiento, lo que encontramos en esta sección final del primer manuscrito es que Marx explora la realidad del trabajo en la sociedad civil, *desde la perspectiva de la apropiación*, lo cual le permite postular este tipo de actividad como *trabajo enajenado*. Se trata de la situación en la cual el trabajador padece la *cosificación* de los productos de su trabajo, lo cual lleva a *invertir* el principio de la apropiación desde el cual Hegel quería justificar la propiedad privada: mientras que en ésta lo extraño se hacía propio, en el trabajo enajenado lo propio se hace extraño. Si precisamos un poco más el planteo de Marx, podemos distinguir cuatro aspectos del trabajo enajenado:

1) La enajenación con respecto al producto es, por una parte, lo que citamos más arriba, y consiste en que los productos de la actividad laboral, se independizan y se vuelven ajenos a sus propios productores, a quienes luego se enfrentan de manera hostil bajo la forma de capital. Aquí la influencia de Feuerbach se deja percibir en frases que comparan esta *inversión* con la enajenación religiosa, puesto que esta enajenación del producto “(e)s precisamente como en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos conserva en sí mismo. El trabajador deja su vida en el objeto, pero ahora no le pertenece más a él, sino al objeto” (idem, 512).

Al mismo tiempo, esta enajenación es también la separación de sus *medios de vida*, es decir, el hecho de que para producir al trabajo como mercancía se requiere separarlo,

desposeerlo, de los medios necesarios para la vida, es decir, de la naturaleza, del mundo exterior sensible (idem, 512, 513), para de esa manera obligarlo a acudir al mercado laboral. En otras palabras: el mundo del trabajador se vuelve ancho y ajeno.

2) El siguiente aspecto es la enajenación del trabajador con respecto a su actividad, es decir, a su trabajo mismo, que se vuelve tanto actividad enajenada como actividad de la enajenación. Esto consiste en que la actividad es externa a las motivaciones y necesidades del trabajador, que solo se siente en una esfera propia cuando se encuentra fuera del trabajo. De allí el hecho de que el trabajo se convierta en un medio para la satisfacción de sus necesidades inmediatas, puesto que solo así se logra poner su actividad al servicio de algo externo. Como consecuencia última de este hecho, tenemos, una vez más, la inversión. En este caso, entre lo animal y lo humano: el trabajador se siente en sí mismo, fuera de lo extraño, cuando satisface sus necesidades inmediatas (alimento, vivienda, etc); mientras que su actividad social, la colaboración laboral, se transforma en algo ajeno y externo que se le impone (idem, 514, 515).

3) El tercer aspecto del trabajo enajenado consiste en la enajenación con respecto a su vida genérica. Aquí la influencia de Feuerbach parecería ser más directa, puesto que el ser genérico es una noción presente, como ya vimos, en los primeros capítulos de *La Esencia del Cristianismo*. Se trata de una noción que reaparecerá más adelante, al hablar de la “emancipación de los sentidos” como elemento fundamental de la superación de la propiedad privada. En este lugar, sin embargo, el planteo acusa una elaboración propia por parte de Marx, puesto que apunta a identificar la esencia genérica del hombre con la *producción*, es decir, la capacidad de crear liberado de la necesidad inmediata, lo cual está ligado con la capacidad inherente al ser humano de objetivar su propia actividad (es decir, reflexionar sobre su propia actividad y poder organizarla). De allí la diferencia con los animales, en donde el concepto de esencia genérica se aclara:

“El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se diferencia de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y su conciencia. Tiene actividad vital autoconsciente. No es una determinabilidad con la cual él se confunde inmediatamente. La actividad vital consciente diferencia al hombre inmediatamente de la actividad vital animal. Justamente, solo a través de ella es él una esencia genérica. O él es solo una esencia consciente, es decir, su propia vida le es objeto, precisamente porque él es una esencia genérica. Solo por esto es su actividad, actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación de manera que el hombre, justo porque es una esencia consciente, hace de su actividad vital, su *esencia*, un medio de su existencia” (idem, 516).

En esta línea de razonamiento, para Marx la objetivación de la producción humana es la expresión más acabada de la esencia genérica del hombre, puesto que es testimonio de su capacidad para producir más allá de la necesidad inmediata, según “*las leyes de la belleza*” (idem, 517), y así poder reflejarse en un mundo objetivo elaborado por él:

“Precisamente en la preparación del mundo objetivo se realiza el hombre

realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. A través de ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por tanto *la objetivación de la esencia genérica del hombre*: en la cual él no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente, realmente, se desdobra y por tanto se refleja a sí mismo en un mundo creado por él. Por tanto, el trabajo enajenado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su *vida genérica*, su real objetividad genérica y transforma su ventaja ante el animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza” (idem, 517).

Observemos que, tal cual aparece el planteo en este párrafo, mediante la readaptación de la noción de ser genérico Marx parece subir la apuesta de Hegel. Y es que si Hegel, a través de la categoría de la apropiación, buscaba fundamentar la propiedad privada como una forma de exteriorizar la voluntad y lograr así una primera superación de la dualidad entre sujeto y objeto; aquí Marx parece ir más lejos, buscando superar tal dualidad *realizando el pensamiento*. Es decir, identificando *producción* con objetivación se lleva a la realidad la capacidad especular del pensamiento, es decir, la capacidad de un sujeto para reconocerse o reflejarse en sus productos. En este sentido, el planteo de Marx apunta a superar el condicionamiento impuesto por la propiedad privada, pero también a fundamentar los trazos generales de cómo conformar una voluntad absoluta, es decir, el planteo ético hegeliano ahora invertido y puesto sobre los pies del hombre genérico. De allí, insistimos, el hecho de que a los *Manuscritos* haya que leerlos como un tratado de filosofía del derecho, en donde se busca aquella *eticidad* que en Hegel se lograba al trascender la sociedad civil y lograr reconocer en el Estado un fin universal que es al mismo tiempo la razón de ser de los fines particulares. Aquí ese principio *especular* se mantiene, pero llevándolo a las instancias productivas, puesto que Marx ubica en una producción no enajenada la posibilidad de realizar aquella objetivación que el al mismo tiempo reflexión, es decir, que permita a los productores reflejarse en sus productos⁴¹. Vamos a ver que esto

⁴¹ Es en estos términos, el de la comparación entre la manera en que Hegel y Marx buscaron recomponer los términos de la eticidad, de hecho, en los que se ha buscado el lugar de Marx dentro de lo que ha sido llamado el *discurso filosófico de la modernidad* (Habermas: 1989, 69-107). La comparación consiste en que, frente a la consagración de la institucionalidad estatal realizada por Hegel, la crítica de Marx “se enfrenta a la Filosofía del Derecho de Hegel para mostrar qué aspecto tendría que tener una supresión y superación de la sociedad burguesa para poder estar a la altura de la propia idea hegeliana de totalidad ética” (idem, 82) En este marco, a la metafísica idealista que sostiene su proyecto iusfilosófico, Marx opone “la filosofía de la praxis, que privilegia la relación entre el sujeto agente y el mundo de objetos manipulables” de manera tal que “(p)ara la filosofía de la praxis el principio de la modernidad no es la *autoconciencia* sino el *trabajo*” (idem, 84). Habermas aclara que este principio del trabajo no debe ser entendido en un sentido estrecho, sino que puede ser entendido de distintas formas de acuerdo a cómo se lea o entienda la obra de Marx. De esta manera, en el joven Marx (y con esto tal vez refiera a los *Manuscritos*) habría una asimilación del trabajo a la producción artística. De esta manera “sólo la asimilación del trabajo industrial a un modelo cargado de contenido normativo le permite establecer una diferencia entre la *objetivación* de las fuerzas esenciales del hombre y su *extrañamiento*” (idem, 84-85). Con el desarrollo de la teoría del valor, al mismo tiempo, a la dominación del trabajo muerto sobre el trabajo vivo se le agregaría la crítica de la asimetría propia del intercambio entre asalariado y propietario de los medios de producción, con lo cual también se impugnarían las categorías iusnaturalistas, que no operarían en la realidad de la explotación capitalista. Finalmente, la praxis puede ser entendida como la actividad “crítico revolucionaria” de los trabajadores asociados, praxis que tendría también un carácter descosificador puesto que en su acción revolucionaria sería concebible en términos de reapropiación de un mundo enajenado. De todas formas, para el Habermas de “El

va a ser clave más adelante, cuando tratemos la parte de cómo se supera el trabajo enajenado.

4) Finalmente, la enajenación con respecto al otro hombre, con lo cual Marx refiere al enfrentamiento entre trabajador y capitalista, puesto que es este último quien se apropia del trabajo ajeno. En este sentido, lo que afirma Marx es que el trabajo enajenado no solo produce una relación con un objeto y una actividad propias que se vuelven poderes extraños, sino que también se produce una relación en la que actividades y productos extraños se vuelven propios (solo en el caso del capitalista, obviamente) (idem, 517 - 519).

Más allá de los distintos aspectos del trabajo enajenado, lo que nos parece clave del lugar que ocupar el razonamiento en el texto y el planteo de los *Manuscritos*, es que *considera a la propiedad privada como consecuencia del trabajo enajenado*. Tal es la conclusión a la que llega Marx en este primer manuscrito (idem, 520). Esto le permite, al mismo tiempo, hacerse de una noción de la propiedad privada, entendiéndola como una realidad más sistemática y más compleja que como si fuera un mero objeto o una cuestión legal. Marx habla entonces de “relación de la propiedad privada”, en los siguiente términos:

“La relación de la propiedad privada contiene latente en sí la relación de la propiedad privada como *trabajo*, como la relación de la misma en tanto *capital*, y la *correspondencia* de estas dos expresiones entre sí. Es, por una parte, la producción de la actividad humana como *trabajo*, por tanto, como una actividad del todo extraña a sí, al hombre y a la naturaleza, de allí, una actividad del todo extraña a la conciencia y a la exteriorización vital, la existencia *abstracta* del hombre como un puro *hombre de trabajo*, que por tanto puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, su no existencia social y por tanto su no existencia real; como por otra parte es la producción de los objetos de la actividad humana como *capital*, donde se ha extinguido toda determinabilidad natural y social. La propiedad privada ha perdido toda cualidad natural y social (por tanto, ha perdido toda ilusión política y social, y no se mezcla con ninguna relación *aparentemente* humana, donde también el *mismo* capital permanece igual en las existencias naturales y sociales más diferentes, y es lo perfectamente indiferente respecto a su contenido *real*. Esta oposición, llevada a su culminación, es necesariamente la culminación, la cumbre y la decadencia de toda la relación” (idem, 525).

En fragmentos como este vemos cómo Marx comienza a sistematizar muchos de sus

discurso filosófico de la modernidad”, “Marx fracasa en la tarea que él mismo se propone, de explicitar la estructura de una formación de la voluntad colectiva que haga justicia a la “aspiración de la sociedad civil a transformarse en sociedad política o a convertir a la sociedad política en sociedad real”” (idem, 83) Este fracaso, según Habermas, está dado porque, al igual que Hegel, Marx plantea como legitimación de la racionalidad de su proyecto la inmanencia histórica desde la cual él considera que se producirá aquella superación del dualismo sociedad civil – Estado, ante lo cual suspende la opción de pensar la “formación no forzada de una voluntad colectiva” desde un modelo que haga énfasis en las estructuras de la comunicación (idem, 83)

análisis anteriores, así como a anticipar líneas de investigación que luego, en sus escritos maduros, alcanzarán su forma más elaborada, al reacomodar una manera más compleja muchos de estos elementos. Pero lo que nos interesa por ahora de este análisis es ver cómo *Marx identifica al trabajo como la actividad propia de la situación de la propiedad privada*, es decir, considera al mismo como la forma que asume la actividad humana en las condiciones postuladas por la Economía Política (así como muchos años después hablará de la mercancía como la forma que adoptan los productos de la actividad humana bajo las condiciones del modo de producción capitalista). De allí que, para Marx, superar la propiedad privada es superar el trabajo, postura que lo diferencia de otros proyectos socialistas o comunistas (Proudhon, Fourier, Cabet, Delamy, etc) que, o bien consideran que el trabajo está en relación de oposición con respecto a la propiedad privada (Proudhon) o bien consideran la generalización de la misma (la propiedad colectiva que no altera el trabajo asalariado) como su supresión (idem, 533-536).

Finalmente, observemos que, al mismo tiempo, esta forma de plantear las cosas le permite a Marx poner en perspectiva sus dos últimas preguntas (cómo se ha llegado al trabajo enajenado, y cómo se supera la propiedad privada). En otras palabras, cuando Marx se preguntaba cómo han llegado los hombres a enajenar su trabajo, lo hacía en estos términos :

“¿Cómo, preguntamos ahora, llega el hombre a esto, a enajenar, a extrañar, su trabajo? ¿Cómo está fundada esta enajenación en la esencia del desarrollo humano? Ya hemos ganado mucho para la solución de esta tarea, cuando cambiamos la pregunta por el origen de la propiedad privada en la pregunta por la relación del trabajo enajenado con el proceso evolutivo de la humanidad. Ya que si uno habla de propiedad privada, cree tener que vérselas con cosas fuera del hombre. Si uno habla de trabajo enajenado, entonces tiene uno que vérselas inmediatamente con el hombre mismo. Esta nueva posición de la pregunta es ya su solución” (idem, 521).

Esto le permite presentar la “relación de la propiedad privada” como un momento necesario del desarrollo de este “proceso evolutivo de la humanidad”, en el cual se advierten las posibilidades de la definitiva realización de la libertad humana, algo que desprenderá a partir de una interesante lectura de la historia de la teoría económica.

En este sentido, es importante centrarnos en el análisis desarrollado por Marx sobre las distintas escuelas del pensamiento económico (Mercantilistas, Fisiócratas y, desde luego, los clásicos). La estrategia desarrollada consiste en hacer con la historia del pensamiento económico lo que Hegel había hecho con la filosofía, es decir, transformarla en la historia de *una sola* economía (así como para Hegel existía una sola filosofía). De esta manera, el resultado es observar a través de los diferentes momentos de esta historia la manera en que se constituye la propiedad privada moderna, es decir, la forma pura (y según Marx, última) de la propiedad privada, despojada de todas las formas particulares en que se manifestó con anterioridad, tal cual vimos más arriba.

El punto más significativo de esta lectura es la manera en que Marx relaciona al Mercantilismo con el catolicismo, y a Adam Smith con el protestantismo, celebrando así el comentario del joven Engels, según el cual Adam Smith era el Lutero de la Economía (Marx, 530). Esta manera de plantear las cosas se apoya en que para el Mercantilismo la

propiedad privada es aún un fetiche, es decir, la riqueza es considerada en su forma cosificada, bajo la apariencia de metales preciosos, apareciendo sus teóricos como adoradores de ídolos frente a la visión mucho más desarrollada de la Economía política, que internaliza la propiedad privada en el hombre, de manera análoga a como el protestantismo internaliza la religión. De esta manera:

“Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre, en la cual el mismo no se encuentra más en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino que él mismo se ha vuelto la tensa esencia de la propiedad privada. Lo que antes era *ser fuera de sí*, enajenación real del hombre, se ha vuelto ahora solamente el acto de la enajenación, alienación” (idem, 531).

Esta internalización es el fruto de un desarrollo que pone en una línea evolutiva al Mercantilismo, la Fisiocracia y la Economía Política. Mientras que, como dijimos, en el primero la riqueza es aún un fetiche, la Fisiocracia reconoce ya el trabajo como origen de la riqueza, pero el trabajo aún en una forma determinada y local, el trabajo agrícola. Solo la Economía Política llega a la culminación el concepto de la propiedad privada al presentar como origen de la riqueza el trabajo en su forma pura, cosmopolita (Marx, idem), despojado de sus particularizaciones nacionales, locales, comunales, etc.

Por lo tanto, esta línea de lectura le permite plantear la superación de la propiedad privada como superación del trabajo enajenado, pero presentándolo como consecuencia del desarrollo histórico, como la completa emancipación de la última forma particular en la que se presenta la actividad humana. En este sentido, nos parecen inocultables las categorías filosóficas que permean esta lectura, puesto que la superación de la propiedad privada se transforma en la *verdadera apropiación* del hombre, tal cual podemos leer en el planteo que reproducimos, en el que Marx describe su proyecto comunista en los siguientes términos:

“El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en tanto autoenajenación humana, y por lo tanto como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre, por esto, como retorno acabado, conciente y devenido dentro de la totalidad de la riqueza del desarrollo hasta el presente, del hombre para sí en tanto hombre social, es decir, como hombre humano” (idem, 536).

iv.

Antes de seguir, hagamos aquí un breve resumen de lo que hemos desarrollado hasta ahora en los *Manuscritos*. Tal cual hemos visto a través de sus páginas, si bien alterando ligeramente el orden textual de la obra, hemos reconstruido la siguiente argumentación:

- 1) Bajo las premisas de la Economía política, el hombre en tanto tal permanece condicionado por la necesidad, sea porque el trabajador es reducido a su carácter animal (dependencia a necesidades inmediatas) sea porque el creciente aumento de necesidades condicionantes impide la plena liberación de la actividad humana.
- 2) A esto se agrega que, en estas mismas condiciones, el trabajador, en tanto

desposeído de los medios de producción, no puede regular su actividad laboral que se le impone como un poder externo que vuelve ajenos los productos de su propio trabajo, ante lo cual el productor ve extenderse frente a él un mundo cada vez más extraño.

3) Este mundo de la propiedad privada, que impide al trabajador reconocerse en sus productos, es consecuencia de que su actividad vital aparece en la forma de trabajo, es decir, como una determinación aún particular. Para conocer la actividad humana liberada de este aparencia aún condicionada hay que superar el trabajo tal cual aparece en la forma de la propiedad privada, es decir, hay que superar el trabajo enajenado.

4) La superación de trabajo enajenado es algo que se puede lograr si se entiende que el mismo ha sido sólo un momento de un proceso más general, mediante el cual la riqueza pasó de ser considerada como cosa, como objeto externo a la voluntad, a su determinación en tanto actividad, pero en cuanto actividad aún condicionada por la forma particular del trabajo asalariado. La emancipación de esta forma particular, por lo tanto, consiste en comprender el comunismo como la “verdadera apropiación de la esencia humana”.

Puestas las cosas de esta manera, por lo tanto, entendemos que la clave para entender esta efectiva emancipación de la propiedad privada y del trabajo enajenado se da en Marx a través de una apelación a la sensibilidad que lo lleva a *corporalizar* su planteo, de manera tal de evitar la presencia en su proyecto de elementos de estatalidad o juridicidad, reemplazándolos, por un planteo a favor de la “emancipación de los sentidos”, condición necesaria para un correcto reconocimiento de la universalidad propia del ser humano. En este registro, la efectiva emancipación consiste en despejar la sensibilidad humana de los condicionantes a los que la propiedad privada (en tanto situación social) ha sometido a los hombres (Marx, 539). De esta manera, “**la apropiación sensible de la esencia y la vida humanas**” (idem, 539) no puede ser realizada bajo la categoría del “tener” (idem), principio de apropiación propio de la situación de la propiedad privada. Solo la liberación de la necesidad y la unilateralidad propias de la autoproducción del hombre a través del trabajo enajenado permite la relación con el mundo de los objetos producidos por los hombres de una manera más plena y multilateral, de manera que el resultado será el acceso a la socialidad constitutiva del ser humano, la cual no se puede reconocer cuando las categorías de la propiedad privada obturan la sensibilidad:

“La superación de la propiedad privada es por tanto la completa *emancipación* de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque estos sentidos y cualidades se han vuelto *humanos*, tanto en sentido objetivo como subjetivo. El ojo se he vuelto ojo *humano*, como su *objeto* se ha vuelto social, *humano*, objeto creado del hombre para el hombre. Los *sentidos* se han vuelto inmediatamente *teóricos* en su práctica. Se relacionan con la *cosa* para querer la cosa, pero la cosa misma es una relación *objetiva* y *humana* para sí misma y para los hombres y a la inversa” (idem, 540).

La clave para entender este texto consiste en la diferenciación que establece Marx al escribir “humano”, por un lado, y “*humano*” -así, subrayado- por otro. En el primer caso, hace referencia a características de los hombres que varían según la situación. Pero *humano* refiere a un concepto que ya vimos cuando hablamos de la alienación con respecto a la

esencia genérica del hombre. En este sentido, Marx entiende lo humano como lo incondicionado, lo que no es sometido a nada y, al mismo tiempo, lo que deja entrever su carácter social (por eso los sentidos humanos pueden volverse *humanos*, de la misma manera que las cosas se transforman en objetos *humanos* cuando son producidos por y para el hombre). La propuesta, entonces, consiste en afirmar que la elaboración de un mundo objetivo en condiciones no enajenadas permitiría a los productores reconcerse en sus productos, en parte porque estos ya no se extrañarían como en la enajenación, y en parte porque los sentidos se “humanizarían” al interactuar con objetos creados libremente.

De esta forma, la “emancipación de los sentidos”, en tanto dato cúlmine de la propuesta de los *Manuscritos*, podría ser entendida como una “solución feuerbachiana” a un problema planteado hegelianamente. En otras palabras, mientras Marx se guía por el principio de la apropiación para constatar el condicionamiento y la falta de libertad que predominan en la sociedad civil, acude a la sensibilidad para resolver dicho problema, lo cual le permite prescindir del armazón estamental hegeliano, e incluso de las formas más plenamente modernas de Estado político, que aquí parecen haber sido dejadas de lado en tanto problema. Observemos, de hecho, que si comparamos este planteo con los textos del período 1842-1843 parece haberse transmitido a los sentidos corporales la solución al estrechamiento de las categorías jurídicas. Recordemos que, en aquellos textos, lo que se planteaba era la imposibilidad de reconocer los “derechos consuetudinarios de los pobres” debido a que el criterio de la propiedad privada se había apoderado de la percepción que el Estado hacía de la situación. De esta manera, lo que antes era “realización del derecho”, ahora parece volverse “emancipación de los sentidos”, entendido esto como la condición para un correcto reconocimiento del hombre.

Es verdad que, en la clave “iusfilosófica” en que nos hemos decidido a leer esta obra, tal vez estemos forzando una resolución en la que Marx tendría que problematizar el Estado. De esta forma, al hacer de los *Manuscritos* un texto “iusfilosófico” tal vez no le estemos haciendo justicia, al estarlos interrogando sobre un planteo que no se propone. Si bien creemos que esta consideración debe ser tomada en cuenta, la idea de contrastar el texto marxiano con el hegeliano nos ha parecido fructífera en muchos puntos, y creemos que no es forzar las cosas el plantear que Marx liquida el problema de la objetivación política en su planteo “corporal”. Nos parece que hay algunas señales más que claras al respecto:

“La superación positiva de la propiedad privada como apropiación de la vida humana, es por lo tanto la superación positiva de toda enajenación, por tanto, la vuelta del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc. en su existencia humana, es decir, social!” (idem, 537).

De esta forma, creemos que al plantear la superación de la propiedad privada en la clave corporal Marx busca la realización de la totalidad ética, es decir, un ámbito de exteriorización de la actividad humana en el que el hombre se reconozca en sus productos, pero reemplazando la instancia estatal por la de la objetivación sensible. De allí que cuando plantee que **“no solo en el pensamiento, sino con todos los sentidos se afirma el hombre en el mundo objetivo”** (idem, 541), entendemos que Marx se está remitiendo a lo que ya vimos cuando tratamos el tercer aspecto del trabajo enajenado, en el cual Marx radicalizaba la apuesta hegeliana, transformando la actividad del pensamiento en objetivación real, sensible.

Cerramos aquí nuestra lectura de los *Manuscritos*. Pasamos entonces a textos posteriores, en donde vemos que esta apelación a la emancipación de los sentidos desaparece, y los análisis se vuelven más concretos e históricos. Esto llevará a que el problema del Estado reaparezca, y lo hará en evaluaciones que no dejarán de ser profundas.

Anexo: Profundización del planteo anterior

Aparte de los *Manuscritos*, existe otro texto en el que Marx se detiene en una indagación crítica sobre la Economía Política en términos similares a los expuestos en aquellos, aunque con más profundidad en cuanto a su lectura de los clásicos de la economía (sobre todo de James Mill). Este texto son los *Cuadernos de París*, escritos por Marx aproximadamente en los mismos meses que los *Manuscritos*.⁴²

Consideramos valioso agregar aquí algunas observaciones acerca de los contenidos que aparecen en este texto, puesto que creemos que refuerzan lo que hemos planteado acerca de los *Manuscritos*, en el sentido de cuestionar el estrechamiento de las categorías y percepciones vitales, consecuencia de la convivencia mediada por formas mercantiles, desde una postura que plantea el despeje de la sensibilidad como perspectiva emancipatoria. Así, entendemos que este texto arroja más luz a lo que ya trabajamos acerca de los *Manuscritos*, ya que ambos planteos buscan liquidar el problema político en una concepción antropológica, mediante la cual se postula un *fin de lo político* a través de la libre objetivación. Sea por la emancipación de la sensualidad, sea por la búsqueda de reflejar la comunidad social en los productos elaborados en condiciones no enajenadas, la consecuencia de este planteo es que la preocupación por las *formas políticas* es liquidada, puesto que la política misma es reabsorbida en las instancias corporales o productivas.

i. La ciudad humana

La expresión “ciudad humana” es utilizada por Maximilien Rubel para resumir la perspectiva desde la cual Marx lee a determinados representantes de la Economía política en los *Cuadernos de París*⁴³. Nos ha parecido una frase feliz, puesto que entendemos que apunta en la dirección que señalamos al inicio de esta lectura: que los *Manuscritos* pueden ser leídos como una crítica a la mediación mercantil y estatal interviniente en el iusnaturalismo y en el proyecto hegeliano, desde una postura que busque un tipo de vínculo humano sin ningún tipo de mediación ni de abstracción.

Interesa, en este sentido, observar cómo Marx comienza criticando en Adam Smith la tautología consistente en querer explicar el origen de la división del trabajo a través del

⁴²Llamamos “*Cuadernos de París*” a las notas de lectura de Marx expuestas en nueve cuadernos entre Enero de 1844 y Enero de 1845. En los mismos, se hacen comentarios que testimonian el impacto provocado por su primera lectura de autores como Ricardo, Say, Mill o Smith, así como del “Esbozo de Crítica de la Economía Política” de Engels. Fueron publicados en 1932, en el tomo 3 de la Sección I de las *MEGA (Marx, Engels, Historisch – kritische Gesamtausgabe)*. Las *Marx Engels Werke* recién incorporaron una parte de los mismos (la dedicada a Mill) en un volumen complementario, a fines de la década de 1960. Aquí recurriremos a esa edición para la parte de Mill, y a la traducción al castellano de Editorial ERA para las demás. El prologuista de esta edición (Adolfo Sánchez Vázquez) parece tener razón cuando afirma que son pocos los autores que se han valido de estos cuadernos para analizar la formación del pensamiento de Marx o que los pasan muy por encima, a pesar de su profundidad como es el caso de Cornu (cfr. Sánchez Vázquez: 1974, 16). Entre los que han dado importancia a estas páginas, se encuentran Mézaros (op. cit., 7-112), Mandel (op. cit., 22-36), Rubel (1970, 99-111), aparte de Botigelli, Naville, Lapin y Giannotti (cfr. Sánchez Vázquez, op. cit., 17).

⁴³ “De este modo, la obra teórica de Marx dibuja una visión de una ciudad humana ideal de la que la sociedad burguesa no es sino una caricatura, puesto que en ella el hombre siente su actividad como un tormento, su producción como una fuerza que lo aplasta, y a sus semejantes como rivales y meros instrumentos” (Rubel: 1970, pág. 102).

intercambio, el cual a su vez supone la división del trabajo, proyectando entonces a la sociedad primitiva las características de la sociedad civil (Marx, 1974, 107-108). La razón de dicha anacronía consiste, según Marx, en la naturalización de las relaciones de intercambio operada por la Economía Política que, a su vez, es consecuencia de que **“(l)a Economía política – como el movimiento real - parte de la relación del hombre con el hombre como la del propietario privado con el propietario privado”**(Marx, XL, 452).

De esta forma, Marx organiza su argumentación buscando explorar las consecuencias de partir de este “mal comienzo”, desarrollando cómo, bajo estos presupuestos, la sociedad aparece a los individuos como un marco externo y extraño a su voluntad, puesto que ellos mismos, al negarse como seres sociales y afirmarse como propietarios privados, solo pueden concebir el espacio de interacción común como algo ajeno (idem, 450-451). Es a partir de esta situación que Marx comienza a indagar en los presupuestos y las consecuencias implícitas en el tipo de relación que se entabla entre dos propietarios que, enfrentados entre sí, encuentran que cada uno de ellos desea el objeto del otro:

“El anhelo hacia ambos objetos, es decir, la necesidad hacia ellos, muestra a cada uno de los propietarios privados, les trae a la conciencia, que por fuera de la propiedad privada todavía tiene otra relación hacia los objetos, que no es la esencia particular para la cual se comporta, sino una esencia total, cuyas necesidades se mantienen en relación de propiedad interna con todos (...), también con las producciones del trabajo del otro” (idem).

O sea: cada uno de los propietarios desea el objeto del otro y ese anhelo [Sehsucht] o necesidad [Bedürfnis] lo obliga a salir de su ensimismamiento para relacionarse con el otro. Pero, en las condiciones de la propiedad privada, esta relación se da a través del comercio o el intercambio, únicos patrones desde los cuales relacionarse con el todo social. De esta manera, **“(e)l intercambio o el comercio de trueque es por tanto, el acto genérico, social, la comunidad, la interacción y circulación sociales de los hombres, dentro de la propiedad privada; y por ello, el acto genérico que se ha vuelto externo, enajenado”**(idem, 453). El desafío del deseo que impulsa al individuo hacia la relación con el otro, por lo tanto, se encapsula dentro de la propiedad privada, puesto que cada uno de los propietarios comienza a ver a sus propios objetos como medios para la obtención del objeto de su deseo, particularizándose en su elaboración para de esta manera obtener a través de los mismos otros objetos. Los objetos se vuelven, por lo tanto, meros *equivalentes* de otros objetos, destituyéndose así la particularidad y la singularidad de los mismos. Esto anticipa muchos aspectos de lo que, años más tarde, Marx va a exponer más acabadamente en *El Capital*, cuando descubra en la forma mercancía el comienzo de su exposición. En este sentido, ciertos párrafos de los *Cuadernos de París* se asemejan mucho a los desarrollos posteriores:

“La propiedad privada aparece, para las dos partes, como representante de una propiedad privada de otra naturaleza, como lo igual de otro producto natural; la una representa a la existencia de la otra, y la relación recíproca entre ellas hace de cada una el *substituto* de la otra y de sí misma. La existencia de la propiedad privada en cuanto tal se ha vuelto la de un *substituto*, la de un *equivalente*. Ya no existe como unidad inmediata consigo misma sino solamente como referencia a otra. Su existencia como *equivalente* ya no es su existencia

peculiar. Se ha convertido en valor, e inmediatamente en valor de cambio” (idem, 453).

Surge así la producción para el lucro, con las consecuencias de despersonalizar aún más tanto la actividad del productor como su relación hacia los productos, que pasan a ser ahora meros valores de cambio. De esta forma, la satisfacción del deseo en las condiciones de la propiedad privada se despersonaliza: el hombre ya no se relaciona con una naturaleza o un mundo objetivo que tendrían rasgos singulares y propios. Muy por el contrario, el tipo de relación entre propietarios se desarrolla a partir de un mundo cuyo significado se estrecha y se aprisiona en magnitudes y equivalentes mercantiles, lo cual lleva a aumentar el encapsulamiento y el aislamiento de los miembros de la sociedad civil:

“El hombre se vuelve tanto más egoísta, carente de sociedad, enajenado de su propia esencia, cuanto mayor y más desarrollado se presenta el poder social dentro de las relaciones de propiedad privada.

Así como el intercambio mutuo de los productos de la actividad humana, aparece como comercio de trueque, como tráfico sórdido, así también la complementación y el intercambio mutuos de la propia actividad aparecen como división del trabajo. Ésta hace del hombre una esencia abstracta; lo convierte, en la medida de lo posible, en una máquina para tal o cual efecto, en un aborto espiritual y físico” (idem, 454).

De esta forma, vemos cómo el modelo de Marx ubica en la situación de creación de excedente en las condiciones de la propiedad privada, un reforzamiento del aislamiento y de la enajenación con respecto al poder social constituido a partir de la colaboración entre los individuos. Colaboración que se da de manera inconciente, debido al desarrollo de la división del trabajo que sumerge a los miembros de la sociedad en su tarea específica, impidiéndoles ver la totalidad de las relaciones de las cuales participan.

Pero Marx no se detiene aquí, puesto que, si bien aún no presenta el desarrollo más acabado que en *El Capital*, el siguiente paso que podemos observar en estos textos es cómo comienza a estudiar la evolución de esta relación hacia el dinero y el crédito, situación que le permite profundizar en la forma en que las condiciones de la propiedad privada terminan haciendo del *mediador* un fin en sí mismo, ya que una vez que los productos se vuelven *equivalentes* y alcanzan su verdadera significación en relación al dinero, éste se vuelve el objetivo de la actividad humana:

“A través de este mediador ajeno, en lugar de que el hombre mismo sea el mediador con el hombre, el hombre contempla su voluntad, su actividad, su relación con los otros como poder independiente de él y de los otros. Su esclavitud alcanza así la cima. Es claro que este mediador ahora se ha vuelto el Dios real, ya que el mediador es el poder real sobre aquello con lo cual me media. Su culto se vuelve un fin en sí mismo. Los objetos, separados de este mediador, han perdido su valor. Por lo tanto, solamente en la medida en que lo representan, tienen valor, mientras que originalmente parecía que él solamente tenía valor en la medida en que los representara. Esta inversión de la relación originaria es necesaria. Este mediador es por lo tanto la esencia extrañada y perdida de sí misma de la propiedad privada, que se ha vuelto externa a sí misma, propiedad

privada *enajenada* [entäuBerte]; así como la propiedad privada es la *mediación enajenada* de la producción humana con la producción humana, la *enajenada* actividad genérica del hombre. Todas las características, que en la producción corresponden a la actividad genérica del hombre, se vuelven por lo tanto atributos de este mediador. El hombre se vuelve más pobre en tanto hombre, es decir, se separa de este mediador, cuanto más *rico* se vuelve este mediador” (idem, 446).

Al postular al dinero como el Dios real, y al hacerlo en el marco de un proyecto de crítica de la Economía Política, Marx busca escarbar más a fondo aquello que Feuerbach relegaba, es decir, cuáles son las realidades concretas que genera la “abstracción” y la “inversión” religiosa. Y aquí vemos cómo Marx profundiza en esta dirección, puesto que al ver el dinero como un momento necesario del desarrollo de la propiedad privada hace que aquella expropiación de la significación de la actividad humana - constitutiva, según Feuerbach, del fenómeno religioso - encuentre una explicación más acabada en el movimiento de la sociedad civil o, en otras palabras, es una consecuencia que se desprende necesariamente de las premisas de la propiedad privada.

Esta línea de desarrollo, sin embargo, no tiene su parada final aquí, sino que Marx la extrema (siempre comentando a los autores de la Economía Política, en este caso a Mill) hasta llegar al *crédito*, momento último de la pérdida de la voluntad del hombre. Aquí Marx polemiza con los saintsimonianos, quienes consideran que el control del sistema financiero podría emancipar a la sociedad de la necesidad del dinero. Contrariamente a este análisis, Marx ve en el crédito la penetración del dinero en el hombre, puesto que la confianza y el juicio que rigen el otorgamiento del mismo reconocen al hombre, pero al hombre en tanto mediador de la propiedad, al hombre cuyas virtudes morales se vuelven una simple garantía para la devolución del crédito con interés. De esta forma:

“El crédito es el juicio económico-político sobre la moralidad de un hombre. En el crédito, en lugar del metal precioso o del papel, es el propio hombre el que se convierte en mediador del cambio; pero no como hombre, sino como existencia de un capital y de los intereses. Así, pues, es cierto que el medium del intercambio ha retornado de su figura material y se ha reincorporado en el hombre, pero esto ha sucedido solo porque el propio hombre se ha desalojado de sí y se ha vuelto para sí mismo una figura material. Lo que acontece en la relación crediticia no es la abolición del dinero y su superación en el hombre, sino la transmutación del hombre en dinero, la encarnación del dinero en el hombre. La *individualidad humana*, la moral humana se ha vuelto, por un lado, un artículo de comercio y, por otro, el *material* en el que existe el dinero. La materia, el cuerpo del espíritu del dinero no es ya el dinero, o sus representantes en papel, sino mi propia existencia personal, mi carne y mi sangre, mi virtud y mi valía sociales” (idem, 449).

Se cierra así el ciclo que comienza considerando a los hombres en tanto propietarios, y finaliza con el pleno dominio del dinero y el crédito, que despersonaliza la actividad humana y social, convirtiendo las creaciones particulares y singulares en meros medios para el único fin que vuelve significativa la acción humana: el dinero.

De esta manera, Marx va a buscar la forma de pensar una vinculación humana

absoluta, en el sentido de que ningún medio opaque u obture la relación intersubjetiva que la propiedad privada y el dinero pervierten (o mejor dicho, invierten). Esta sociabilidad absoluta coincide con un reconocimiento pleno mediante el cual la acción productiva se transforma en la objetivación y la afirmación de la personalidad, afirmación y objetivación que, a su vez, logran su papel más acabado al coincidir con la satisfacción de las necesidades del otro. Marx describe esto en estos términos:

“Supogamos que hubiéramos producido en tanto hombres: cada uno de nosotros, en su producción, se hubiera *afirmado doblemente* a sí mismo y al otro. Yo 1) en mi *producción* hubiera objetivado la *singularidad* [Eigentümlichkeit] de mi *individualidad*, y por lo tanto hubiera gozado durante la actividad de una exteriorización vital, así como en la contemplación del objeto el regocijo individual de saber mi personalidad como un poder *objetivo*, *sensiblemente perceptible* y por lo tanto fuera de toda duda. 2) En tu gozo o tu en tu necesidad de mi producto, tendría yo *inmediatamente* el goce, tanto como la conciencia, de haber satisfecho una necesidad *humana* así como de haber objetivado la esencia *humana* y por lo tanto de haber proporcionado el objeto correspondiente a la necesidad de otra esencia humana, 3) para ti, de haber sido el *mediador* entre tu y el género, por tanto, de volverme un complemento de tu propia esencia y una parte necesaria de tu propia conciencia y experiencia, así como de saber afirmarme en tu pensamiento como en tu amor, 4) de haber creado en mi exteriorización vital individual *inmediatamente* la tuya, así como de haber *afirmado y realizado* en mi actividad individual, mi verdadera esencia, mi *humana comunidad*” (idem, 462).

Lo que nos parece importante de este párrafo, en la clave de lectura que estamos siguiendo aquí, es que refleja la voluntad de Marx de buscar una alternativa a la propiedad privada que, sin embargo, mantenga dos condiciones: 1) que permita afirmar la individualidad y la singularidad del individuo al reconocerse como parte y productor de la comunidad, 2) que dicha afirmación y dicho reconocimiento se realicen prescindiendo de instancias estatales.⁴⁴

De allí que su propuesta radique en proponer una forma de interacción social que reúne dos aspectos que en los *Manuscritos* aparecen un poco más desarrollados: el momento de la producción no enajenada y el momento de la “emancipación de los sentidos”. Esto lo logra, como lo refleja este párrafo, amalgamando *exteriorización vital* y *satisfacción de las necesidades*. En esa amalgama no deja de aparecer un sensualismo con cierto costado

⁴⁴ De hecho, poco antes afirma lo siguiente: “El *intercambio* tanto de la actividad humana dentro de la producción misma, como también de los productos humanos entre sí, es igual a la *actividad genérica*, actividad genérica cuya real, conciente y verdadera existencia es la actividad *social* y el goce *social*. En tanto la *esencia humana* es la *verdadera comunidad* del hombre, así *crean*, producen, los hombres, a través de la actividad de su *esencia*, la *comunidad* humana, la esencia social, la cual no es un poder abstracto-general por sobre el individuo individual, sino la esencia de cada uno de los individuos, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza. No es a través de la reflexión, por lo tanto, que aparece aquella *verdadera comunidad*, sino que aparece a través de la *necesidad* y el *egoísmo* de los individuos, es decir, se produce *inmediatamente* a través de la actividad de su existencia misma. No depende del hombre que esta comunidad sea o no; pero en la medida en que el hombre no se reconozca como hombre, y por lo tanto organice humanamente el mundo, aparece esta *comunidad* bajo la forma del extrañamiento.” (idem, 450-451).

erótico, puesto que si bien la corporalidad no es tan marcada como lo expuesto en los *Manuscritos*, entendemos que el elemento clave del planteo se sostiene en la posibilidad de producir la comunidad mediante la armonía que se obtiene a través de la *objetivación recíproca* entre el productor y el receptor del producto en el momento de la satisfacción mutua de sus necesidades.⁴⁵ Esto vuelve a los participantes de este tipo de relaciones complementarios uno del otro, puesto que el productor puede afirmar su personalidad tanto al crear su objeto como al contribuir a la objetivación del consumidor, constituyéndose así una *mediación propiamente humana* entre el individuo y el género que, si lo comparamos con el planteo hegeliano, sustituye el andamiaje estamental y vuelve superflua toda forma de mediación política.

Sobre este último punto nos parece interesante retomar algo que habíamos mencionado con respecto a los *Manuscritos*. Nos referimos al hecho de que, al hablar de la manera en que Marx analizaba la enajenación del hombre con respecto a su género debido al trabajo enajenado, mencionamos cómo se reintroducía el “principio especular” hegeliano, presente éste en la propuesta de que el productor se reflejara en su producto. Es interesante, en este sentido, lo que aparece en el párrafo inmediatamente posterior al que acabamos de citar, puesto que allí, luego de plantear lo que recién desarrollamos, Marx se permite la siguiente expresión:

“Nuestras producciones serían así muchos espejos, en los que nuestra esencia resplandecería” (idem, 463).

Desde nuestro punto de vista, estas observaciones *apuntalan el rechazo de Marx a priorizar el momento político como necesario para la representación del espacio común*, puesto que en su esquema éste es producido *inmediatamente* a través de la satisfacción de las necesidades. Observemos que, si contraponemos estas exposiciones con el esquema de la filosofía del derecho de Hegel, lo que encontramos es que Marx resuelve la socialización más plena en una esfera que podríamos encontrar en equivalencia al *sistema de necesidades* de los *Gründlinien*. En otras palabras, la *ciudad humana* encuentra su representación y su imagen en el movimiento de sus ciudadanos, en su transitar y su relacionarse espontáneo, sin necesidad de poner fuera de sí los elementos encargados de vincular al individuo con el todo social.

De esta manera, concluimos con lo que sostuvimos al inicio del presente apartado. Marx y Hegel comparten que la sociedad civil no agota las posibilidades de la acción

⁴⁵ Avineri ha hecho referencia a la reflexión de Marx en los *Manuscritos* acerca de que las relaciones sexuales pueden servir como modelos para pensar una sociabilidad en la que lo social no se erija ante el individuo como un cuerpo extraño: “Sorprendentemente, Marx descubre este paradigma del futuro en la familia o, para ser más exactos, en la relación entre los sexos. De acuerdo a Marx, el patrón único de estas relaciones tienen una significación sistemática que hace posible proyectarlas como modelo general para la estructura de las relaciones humanas en una sociedad socialista. Las relaciones sexuales son necesarias y espontáneas, están orientadas hacia el otro *par excellence*. (...) Por definición, las relaciones sexuales son recíprocas. Si son unilaterales dejan de ser una relación, degradando a la otra persona al status de un mero objeto, antes que un sujeto igual” (Avineri: op.cit., 89). El párrafo al que refiere Avineri se encuentra en la parte de los *Manuscritos* en que Marx discute con los comunistas utópicos, a quienes les reprocha que su visión de comunidad niega el desarrollo personal por imponer la instancia comunal de una manera autoritaria (Werke, XL, 533-546) También Berman ha llamado la atención sobre el papel de la relación de pareja en los *Manuscritos* haciendo referencia al mismo pasaje que Avineri (Berman: 1999, 11-12)

humana, puesto que reduce la sociabilidad a la mera utilidad. Sin embargo, sobre este elemento común, el esquema de Marx apunta a superar la abstracción de la esfera comunitaria, a través de un paradigma de sociabilidad en donde aquella concreción que Hegel quería realizar a través de su sistema estamental, queda superada en el planteamiento de un tipo de objetivación que vuelve innecesarias tales mediaciones..

I.iv. La Revolución Política.

Tal cual podemos desprender del texto de la *Kritik*, las conclusiones a las que llega Marx luego de la lectura de la filosofía del derecho de Hegel implican una determinada conceptualización de la sociedad moderna en la cual, como vimos, el dato central está dado por la dualidad entre la esfera privada o civil y la esfera política o estatal. En esta conceptualización, y a diferencia de Hegel, Marx va a enfatizar el estudio de los orígenes históricos de dicha situación, considerando que una profundización en el desciframiento de los mismos permite una mirada más acabada acerca de las características propias de la sociedad moderna. Es esta focalización en lo histórico y esta conciencia de que son las instancias de la producción y de la satisfacción de las necesidades las que condicionan y dinamizan esta escisión, lo que en estos años lleva a Marx a concentrarse en dos tipos de investigaciones: la historia de la Revolución francesa y el estudio de la Economía Política.⁴⁶ Más allá de que es sabido a cuál decidió darle mayor relevancia, lo que quisiéramos observar es que el proyecto de investigación de Marx (por tratar de darle un nombre a la línea de preocupaciones que guió su reflexión en las siguientes décadas) surge a partir de las preguntas que le suscita la problemática moderna tal cual la hereda de la conceptualización hegeliana.

De esta manera, en el presente apartado quisiéramos rescatar los análisis desarrollados durante esta época tal cual se desarrollan tanto en la *Kritik* como en otros textos polémicos que escribe en 1844. El objetivo es observar que Marx desarrolló una rica elaboración acerca de las implicancias de la dualidad propia de la modernidad, en análisis que consideramos que no están excluidos por sus líneas de investigación posteriores. Todo lo contrario, y en base a lo que postulamos en la primera tesis del presente trabajo, consideramos que los análisis desarrollados en esta etapa intelectual de Marx permiten arrojar luz sobre sus conceptualizaciones posteriores.

Junto con este punto, consideramos que hay un elemento más que nos parece necesario resaltar de estos textos. Este consiste en observar la manera en que, siguiendo a Hegel, Marx elabora una visión del proceso de secularización y, más precisamente, de la relación entre la política y la religión, que le permite entender su presente de una manera más profunda que muchos de sus contemporáneos, puesto que le permite comprender lo propio de la dimensión política y de su dinámica, signada por los condicionantes particulares de los cuales emerge.

En los siguientes apartados, por lo tanto, vamos a partir de este último punto para observar cuáles son las especificidades de este análisis desarrollado por Marx.

⁴⁶ Así, por lo menos, lo planteará Marx 16 años después, en el Prólogo a "*Contribución a la Crítica de la Economía Política*": "La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, un trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, editados en París en 1844. Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las relaciones jurídicas [Rechtverhältnisse] como las formas políticas [Staatsformen] no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad Hegel agrupa, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política" (Werke, XIII, 8). En cuanto al interés de Marx sobre la Revolución Francesa, lo que se sabe es que Marx tenía planeado escribir una historia de la Convención, proyecto del cual solo quedó un manuscrito de anotaciones sobre las *Memoires* del miembro de la Convención R. Levasseur de la Sarthe. Cfr. Rubel: 1970, 84; Mehring: op. cit., 85-86; Cornu: III, 9-13.

Posteriormente, vamos a concentrarnos en otro concepto central que Marx acuña en estos años: el de *revolución política*, a partir del cual plantea la especificidad de esta esfera así como también la elección que realiza acerca de cómo lidiar con la misma.

a. Política y religión

Durante los mismos meses en que escribe el texto de la *Kritik*, Marx elabora también una reseña crítica a dos artículos de Bruno Bauer, de quien ya comenzaba a distanciarse y a enfrentarse cada vez más, sobre todo a partir de los meses de compromiso de Marx en la *Rheinische Zeitung*. La polémica iniciada comenzará con la reseña de Marx de los artículos de Bauer publicada en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, y se continuará hasta las páginas de *La sagrada familia*, en la que Marx retomará el punto desarrollado en la revista.

Los textos de Bauer con los que comienza el debate son *Die Judenfrage* [La cuestión judía] y *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* [La capacidad de los actuales judíos y cristianos para liberarse]. El primero de ellos fue publicado como artículo en los *Deutsche Jahrbücher* en 1842, y luego como folleto en 1843, siendo el segundo un artículo aparecido en el volumen colectivo titulado *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [Veintiún pliegos de Suiza], cuyo tamaño y lugar de edición se deben a las leyes de censura.

La emancipación política de los judíos se había vuelto, a comienzos de los 1840', un tema de debate recurrente, debido al estatuto de "tolerados" en el que habían vuelto a caer los judíos prusianos luego de la derrota de las fuerzas napoleónicas. De esta forma, desde 1816 se habían abolido en Prusia los derechos cívicos otorgados a los judíos, ante lo cual los mismos habían perdido su derecho de igualdad ante la ley y se veían excluidos de la posibilidad de ocupar cargos públicos.⁴⁷ Se daba entonces una situación de movilización, por parte de la opinión pública liberal, a favor del otorgamiento de derechos cívicos y políticos a los judíos, la cual fue apoyada por Marx, más allá de su desacuerdo con la religión judía (Barbier: op.cit, 59, 68; Cornu: II, op.cit., 253-256; Hook: op.cit., 100-103).⁴⁸

⁴⁷ Esta fue, de hecho, la razón de la conversión al cristianismo del padre de Marx, quien debió hacerse protestante para mantener su situación profesional (Cornu, I, op cit, 55,56)

⁴⁸ Ciertos contenidos expresados por Marx acerca de la "cuestión judía" en el texto han dado lugar a debates y acusaciones de distinto tipo. De acuerdo a la bibliografía consultada, la primera acusación de Marx como "antisemita declarado" provino de Edmund Silberner, en 1949. Posteriormente, Robert Poliakov lo consideró como "iniciador del antisemitismo judío", compartiendo así la visión de otros analistas que aplicaban a Marx la tesis de Theodor Lessing sobre el *judisches Selbsthass* (Traverso:1996, 48). Comentando esta tesis, Rubel afirma "Sin llegar a esos extremos, parece indudable que Marx experimentó un cierto resentimiento contra la religión de sus antepasados" (Rubel: 1970, 75) . Finalmente, una versión más hostil todavía, la de Robert Misrahi, habría llegado a ver en este texto de Marx "un llamado al genocidio" (Traverso,op.cit, 48; Barbier, op cit, 68). En la obra de Enzo Traverso acerca de la relación entre los marxistas y la cuestión judía, poniendo el artículo en su contexto, y sobre todo en relación con la postura de Bauer, se aleja a Marx de tales acusaciones. Sin embargo, se llama la atención acerca de las debilidades del análisis de Marx: fundamentalmente, su falta de análisis más detallado sobre la situación concreta real de los judíos en la sociedad (que le hubiera permitido escapar a los estereotipos y a la consideración de los judíos como una "entidad uniforme", sin atender a sus estratificaciones internas) aparte de su análisis aún no desarrollado en profundidad ("premarxista") de las especificidades de las relaciones sociales de la sociedad capitalista (idem, 54-58). De toda formas, el punto central de análisis no es ese, sino este otro: Traverso considera que "Sobre la Cuestión Judía" al igual que gran parte de la reflexión marxista sobre el tema, heredó la visión ilustrada y

El planteo expuesto por Bauer en ambos textos, sin embargo, es una problematización acerca de las condiciones en que tal “emancipación” debía llevarse a cabo. En términos generales se puede resumir su análisis así: en un mundo donde todo ha debido cambiar de acuerdo a los criterios de la crítica, y en donde el derecho y la libertad se vuelven los tribunales desde donde juzgar lo existente, el pueblo judío ha decidido mantenerse en su irreductible particularismo (Bauer: 1843, 1-2). De allí que Bauer resalte la actitud “antihistórica” del judaísmo (idem, 5-10), puesto que en lugar de aportar a la conformación de un derecho que permita la integración social a partir del reconocimiento de los miembros del Estado en tanto hombres (despojados del particularismo religioso), el pueblo judío se ha mantenido en su exclusividad, renunciando a reconocer su esencia humana, y contradiciendo así la base de los derechos del hombre [Menschenrechte] (idem, 19-20).

Bauer ve esta negativa a autocriticarse y despojarse de su particularismo como un impedimento propiamente judío, que no encuentra en el cristianismo. Siguiendo un análisis teológico (es decir, a partir de comentarios acerca del Talmud y la ley mosaica), Bauer considera que la negativa de los judíos a una crítica profunda de sí mismos se debe a su inconsecuencia constitutiva. La misma consiste en que el pueblo judío, en tanto tiene una identidad y un sentimiento de sí, es un pueblo y tiene historia, pero en tanto esa identidad se afianza en la exclusividad de ser “el” pueblo elegido, no progresan hacia las consecuencias necesarias de todo pueblo: darse un Estado y leyes que aseguren la eticidad y el mutuo reconocimiento en tanto hombres (idem, 30 -33, 47). En palabras de Bauer, el caso del pueblo judío es que su religión les permite estar seguros de ellos mismos, sin ser ellos mismos. De allí que no haya progreso o “apertura a la historia”, sino que el tiempo sea una vacía espera de un Mesías que jamás llegará (idem, 34). Según Bauer, este apartarse de lo histórico es menor en el cristianismo, desde donde sí se ha podido erigir Estados y leyes, si bien revestidos de la ilusión religiosa (idem, 46-47).

Llevado a propuestas más concretas, este análisis desemboca en la postura de que los judíos no pueden emanciparse verdaderamente en el Estado cristiano (donde, en rigor, nadie es libre), sino que deben renunciar a su religión para luchar por la supresión de los privilegios y monopolios de todo tipo, aparte de la plena vigencia de los derechos del hombre (idem, 59- 62). De esta manera, en lugar de pedir el privilegio de que se les dé igualdad ante la ley en tanto judíos, Bauer considera que los mismos deben ser consecuentes con el impulso que los lleva a pedir la emancipación y abrirse a la crítica y a los principios de la Ilustración, renunciando entonces a su inadecuada apariencia religiosa (Bauer: 1989, 151-154).

El comentario de Marx al respecto sigue la afirmación expresada en su otro texto de los *Anales franco alemanes*, en donde anunciaba que en Alemania “la crítica de la religión ha finalizado” y que la misma se ha trocado en la “crítica del derecho”, así como la “crítica de la teología en la crítica de la política” (Werke, I, 378-379). De allí que el eje del planteo consiste en relativizar la afirmación de Bauer acerca de la contradicción entre los derechos del hombre realizados en el Estado laico y la existencia de la religión. O, en otras palabras, en señalar que el error del análisis de Bauer está en creer que la existencia

operante en las corrientes liberales de la época, desde la cual se identificaba emancipación con asimilación, perspectiva que “no llegaba a concebir el fin de la opresión judía más que en términos de superación de la alteridad hebraica” (idem, 29). Según Traverso, “(e)l límite fundamental de este enfoque reside en su incapacidad de considerar a los judíos como una comunidad con una fisonomía étnica y cultural específica, susceptible de transformarse, pero también de conservarse, más allá y a través de los cambios de las estructuras sociales y económicas” (idem, 57)

del ciudadano supone la superación de la religión, y en que la emancipación política es idéntica a la emancipación humana (idem, 347-377).

En este sentido, Marx va a apuntar contra Bauer desde la certeza de que la plena realización del Estado político supone el reforzamiento de la religión, y que la contradicción entre Estado y religión no es más que **“la contradicción del Estado con sus premisas en general”** (idem, 352). La clave para postular esto consiste en dos aspectos: por un lado, en afirmar que las condiciones de existencia del Estado político son las mismas condiciones sociales que producen la religión, es decir, la realidad de la moderna sociedad civil, la cual queda intacta con el surgimiento del Estado, por más laico que este quiera ser (idem, 352 – 354). Y, por otro lado, porque la propia generalidad política es una proyección religiosa, que presenta la esencia genérica del hombre en la abstracción del Estado político (idem, 360).

De esta forma, la conclusión a la que arriba Marx es que el verdadero Estado cristiano no es el que se presenta a sí mismo como Estado cristiano, sino **“el Estado ateo, el Estado democrático”** (idem, 357) puesto que es éste el que permite **“la realización estatal del cristianismo”** (idem), es decir, llevar la religiosidad a su forma estatal, al tiempo que libera la religión a su libertad privada, en la esfera de la sociedad civil.⁴⁹ De esta manera:

“El llamado Estado cristiano es el Estado imperfecto, y considera la religión cristiana como complemento y santificación de su imperfección. La religión le es necesaria como medio, y es el Estado de la hipocresía. Es una gran diferencia, si el Estado acabado, debido a las deficiencias que yacen en la esencia general del Estado, incluye a la religión bajo sus premisas, o si el Estado inacabado debido a las deficiencias que yacen en su existencia particular, como estado defectuoso, declara la religión como su fundamento. En el último caso, la religión se convierte en una política imperfecta. En el primero, se muestra en la religión la imperfección misma de la política acabada” (idem, 358).

Un punto no menor de este análisis es que se apoya en aquella larga observación al # 270 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, en la cual su autor argumentaba precisamente lo mismo: la política y la religión alcanzan su perfección más acabada cuando se escinden, de manera que la religión puede desempeñarse en la esfera de la moralidad con entera libertad, lo cual a su vez fortalece al Estado político, quien podrá operar a partir de sus propios principios, y de esta manera, garantizando la racionalidad en la convivencia, realizar la religión. Nos parece importante señalar esta coincidencia, que, de hecho, Marx reconoce explícitamente (idem, 354) ya que resume bien lo que se observa en ambas argumentaciones: que Marx, siguiendo a Hegel, entiende mejor que Bauer el mundo moderno, en donde la generalidad política solo es tal al precio de liberar (despolitizar) las esferas privadas, tanto las productivo-comerciales como las de la conciencia o foro interno⁵⁰. De allí que, en *La Sagrada Familia* y acerca de este mismo punto, Marx llame a

⁴⁹ Observemos que aquí hay en Marx un sinceramiento de los términos con respecto a la *Kritik*. Puesto que si en aquel texto Marx hablaba de Democracia pero identificándola con el fin de lo político, aquí ya hace referencia a la Democracia como el perfeccionamiento de lo político. De esta manera, en el lugar conceptual que antes ocupaba el término Democracia, se hablará ahora de *emancipación humana*. Un llamado de atención sobre este punto se encuentra en Barbier (op.cit., 63).

⁵⁰ Lowy ha señalado la fuerte influencia de la filosofía del derecho de Hegel en los análisis de *Sobre la Cuestión Judía*, puesto que su crítica apunta justamente a identificar la sociedad moderna con el egoísmo y el

Bauer “terrorista”, puesto que, al confundir emancipación política con emancipación humana, busca unificar las diferentes esferas a partir de un falso universal, lo cual solo es posible violentando las condiciones propias de la vida política moderna.⁵¹ La calificación y el recurso de Marx, obviamente, es una exageración en la que busca ridiculizar el argumento de Bauer. Pero eso no resta importancia al eje de su posición, consistente en la falta de credenciales de la universalidad política para exigir la renuncia de los individuos privados a sus convicciones personales.

Se trata de un análisis que refuerza la crítica a Bauer, en el sentido de que, como vimos, para este autor los judíos, y cualquier grupo aferrado a su particularidad religiosa, no puede obtener los derechos del hombre. Para Marx, en cambio, no hay conflicto entre ser judío o ser cristiano, y reclamar tales derechos, puesto que se trata de aspectos que se suponen mutuamente. De hecho, como ejemplifica Marx, los llamados derechos del hombre establecen claramente el respeto a las creencias religiosas (idem, 363).

En este sentido, uno de los momentos centrales del texto, consiste en el análisis realizado por Marx de distintas Constituciones o Declaraciones de Derechos del Hombre y del Ciudadano redactadas en la Francia revolucionaria y en algunos Estados norteamericanos luego de su Independencia. Lo que constata Marx en este análisis es que en estas Declaraciones se dividen los derechos propios del Hombre de los del ciudadano, presentando así como *homme*, como propio del ser humano, las atribuciones del miembro de la sociedad civil (idem, 363-364). De esta forma, al postular los Derechos naturales de la propiedad, la libertad, la igualdad y la seguridad, Marx denuncia que en realidad se están recortando los perfiles del miembro de la sociedad civil para presentar su figura particular y determinada como la base sobre la cual estatuir el Derecho del Hombre:

“Ninguno de los así llamados Derechos del Hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad civil, es decir, replegado en sí, en su interés y arbitrio privados y en tanto individuo separado de la comunidad. Lejos de que el hombre sea concebido como esencia genérica [Gattungswesen], aparece la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como limitación de su autonomía originaria. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural [Naturnotwendigkeit], la necesidad [Bedurfnis] y el interés privado, la conservación de su propiedad y su egoísta persona” (idem, 366).

De esta manera, cuando Marx cita diversas Constituciones en las que se proclama como fin de la asociación política el proteger y garantizar los Derechos del Hombre, no le cuesta mucho llegar a la siguiente conclusión: *mediante la revolución política, la vida*

vínculo utilitario como principio de la relación social (Lowy, op cit, 85-86). Tal cual expusimos antes, nos parece que este punto está presente en la visión más general de Marx, mientras que en este texto puntual, la influencia de Hegel se observa en este análisis de la relación entre política y religión.

⁵¹ “Puesto que el señor Bauer confunde la emancipación *política* con la emancipación *humana* y puesto que el Estado solo sabe reaccionar contra los elementos rebeldes – y en “*La Cuestión judía*” se califica al cristianismo y al judaísmo como elementos que caen en la alta traición –, mediante la exclusión violenta de las *personas* que los representan, a la manera como, por ejemplo, el terrorismo quería acabar con el acaparamiento decapitando a los acaparadores, en su “Estado crítico” el señor Bauer debería hacer colgar a judíos y a cristianos. Al confundir la emancipación política con la emancipación humana, debiera también, consecuentemente, confundir los *medios políticos* de la emancipación con los *medios humanos* de la misma” (Werke, II, 100)

política, la asociación y la comunidad entre los hombres, se transforman en el medio por el cual se defiende al hombre aislado, al miembro de la sociedad civil (idem, 366, 367), puesto que el perfil del hombre de los Derechos del Hombre ha sido recortado “como la empalizada marca el límite o la línea divisoria entre dos propiedades” (idem, 364). De allí que, para Marx, la Revolución política implique una *inversión* por la cual se trastocan medios y fines, siendo así que el ciudadano - el miembro del Estado- se pone al servicio del burgués - el miembro de la sociedad civil- debido a la falta de crítica con la cual la política se comporta hacia la esfera de la sociedad civil.⁵² De todas maneras, este análisis, que ya estaba anticipado en la *Kritik* al tratar el tema del Mayorazgo (idem, 299-322), tiene su mayor riqueza al postular la contradictoriedad y la situación de crisis inmanente propia del desarrollo de la política, puesto que lo que señala es la oposición entre aquel fin y este medio, siendo esta oposición uno de los andariveles por los que, como veremos más adelante, Marx va a analizar la Revolución francesa.

De todas formas, por ahora nos interesa la manera en que Marx va a estudiar lo propio de la dinámica política a partir de la constatación de que su falsa universalidad tiende a un enfrentamiento tal, que la misma se impone su propio destino, tal cual veremos en el siguiente apartado.

b. La revolución política

En el texto de la *Kritik*, Marx se sirve de una contraposición entre la situación moderna y la Edad Media que sirve a los fines de entender lo propio de los modernos. En esta contraposición, la imagen que Marx da de la Edad Media consiste en resaltar la unidad entre lo civil y lo político, tal cual lo podemos encontrar en este pasaje:

“En la Edad Media había siervos de la gleba, patrimonios feudales, corporaciones artesanales, corporaciones de estudios; es decir, en la Edad Media la propiedad, el comercio, la sociedad, el hombre son *políticos*; el contenido material del Estado lo establece su forma, cada esfera privada tiene un carácter político o es una esfera política, o la política es también el carácter de las esferas privadas. En la Edad Media, la constitución política es la constitución de la propiedad privada, pero solo porque la constitución de la propiedad privada en la constitución política. En la Edad Media se identifican la vida del pueblo y la vida del Estado. El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *no libre*. Es, por tanto, la *democracia de la carencia de libertad*, la enajenación llevada a cabo. La contradicción reflejada abstractamente es obra del mundo moderno. La Edad Media es el dualismo *real*, la Edad moderna el dualismo

⁵² El siguiente texto es muy claro en este sentido: “La *Revolución política* descompone la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar a las mismas, ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares y del derecho privado como hacia la *base de su subsistencia*, como hacia un supuesto que no requiere ser más razonado y por lo tanto como hacia su *base natural*. Finalmente, considera al hombre, tal cual es como miembro de la sociedad civil, como al *verdadero* hombre, como al *homme*, a diferencia del *citoyen*, puesto que aquel es el hombre en su *más próxima* existencia individual y sensible, mientras que el hombre *político*, solamente es el hombre abstracto y artificial, el hombre como una persona *moral, alegórica*. El hombre real es solamente reconocido aquí en la forma del individuo *egoísta*, el hombre *verdadero* en la forma del *citoyen* abstracto”. (idem, 369.370)

abstracto" (idem, 233).

La unidad entre las jerarquías oficiales y las tareas realizadas es lo que permite hablar de esta unidad entre Estado y vida del pueblo, puesto que la vida concreta, la ocupación y las funciones productivas desarrolladas, se encuentran sujetas a determinadas prerrogativas que definen la significación política de quien las realiza. Marx da una descripción más acabada de esta situación en "*Sobre la cuestión Judía*", en donde describe el carácter del feudalismo como *directamente político* puesto que en el mismo "los elementos de la vida civil, por ejemplo la posesión, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Determinaban, bajo esta forma, las relaciones entre el individuo y el conjunto del Estado, es decir, sus relaciones políticas, o, lo que tanto vale, sus relaciones de separación y exclusión con respecto a las otras partes de la sociedad" (idem, 368).

Sin embargo, es el desarrollo del comercio y de las actividades privadas lo que poco a poco se escindiría de su carácter político, para de esta manera emanciparse de los límites que le implicaba su anterior trabazón con la vida política. De esta forma, la afirmación de la *Kritik* de que "(a)llí donde el comercio y la propiedad sobre la tierra no son libres, no han cobrado aún su independencia, no existe tampoco hoy la constitución política" (idem, 233) anticipa aquello que Marx profundizará a lo largo de textos posteriores. En *Sobre la Cuestión Judía*, por ejemplo, Marx da una imagen muy acabada del significado y la consecuencia de lo que él llama "Revolución política", en términos que nos parece necesario citar extensamente:

"La revolución política, que derrocó este poder señorial, que elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó el Estado político como incumbencia *general*, es decir, como un Estado real, acabó necesariamente con todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios que eran otras tantas expresiones del divorcio entre el pueblo y su comunidad (...) Rompió las ataduras del espíritu político, que se hallaba como dividido, escindido y estancado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó, sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia *general* del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida, y la determinada situación de vida descendieron hasta el plano de una significación puramente individual. Dejaron de formar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. La incumbencia pública como tal se convertía ahora en la incumbencia general de todo individuo y la función política pasaba a ser su función general.

Sin embargo, la culminación del idealismo del Estado fue al mismo tiempo la culminación del materialismo de la sociedad civil. El quitarse de encima el yugo político fue al mismo tiempo el quitarse de encima los lazos que encadenaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue al mismo tiempo la emancipación de la sociedad civil de la política, de la *aparición* misma de un contenido general" (idem, 368-369).

Esta es una de las descripciones más vivas y expresivas de la separación de la sociedad

civil del Estado, de lo particular concreto de lo general abstracto. Esta descripción nos parece fundamental para entender el concepto de Marx de la política moderna, consistente en esta “esfera de la comunidad” que se proyecta por encima de las actividades concretas de la vida civil, en donde toda politicidad se evapora. De allí lo interesante de este párrafo, consistente en cómo Marx denuncia la limitación de la Revolución política, en el sentido de que mediante la misma se instituye una situación tal que en un bolsillo queda la generalidad y la idealidad más abstracta, mientras que en el otro el más grosero particularismo, el “movimiento desenfrenado” [zügellosten] (idem) de los miembros de la sociedad civil. De allí también la limitación de la Revolución política, en el sentido de que no puede poner en cuestión las realidades sobre las cuales se erige, es decir, el contenido de la sociedad civil, sino que, por el contrario, los reconoce como algo natural, como “las premisas más allá de las cuales no es posible seguir razonando” (idem), haciendo entonces del hombre tal cual aparece en la sociedad civil, el hombre por esencia, el hombre de los derechos naturales (idem).

Habría que señalar, de todas formas, que Marx se sirve de otras comparaciones para representar la situación de los miembros de la sociedad civil en las que lo que se resalta es la limitación y falta de libertad de la misma, tal cual se puede leer en el siguiente texto, sacado de *La Sagrada Familia*:

“La oposición [Gegensatz] entre el *Estado representativo democrático* y la *sociedad civil*, es la culminación de la oposición clásica entre la *comunidad pública* y la *esclavitud*. En el mundo moderno, cada cual es a un tiempo miembro de la esclavitud y de la comunidad. Precisamente la *esclavitud de la sociedad civil* es, en *apariencia*, la más grande *libertad*, por ser la *independencia* aparentemente acabada del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya por los nexos generales ni por el hombre, por ejemplo, el movimiento de la propiedad, de la industria, de la religión, etc, por su *propia* libertad, cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas. En lugar del *privilegio*, se coloca el *derecho*” (*Werke*, II, 123).

La idea de la despolitización como lo propio de la sociedad civil, al convivir con una idea comunitarista de la libertad, refuerza entonces la analogía entre el *bürger* y el esclavo antiguo, puesto que ambos son expulsados de la polis, espacio de la existencia comunitaria. Esto, de todas formas, no implica que Marx conciba la existencia en la sociedad civil como la existencia de la libre individualidad, o de la real desconexión entre individuos aislados, autónomos e independientes entre sí. El análisis de Marx, en realidad, lo que postula es que la desconexión de los lazos políticos refuerza una dependencia mucho más estrecha entre los miembros de la sociedad civil, a partir del desarrollo del comercio y la producción capitalista, interdependencia que, sin embargo, está en contradicción con los términos autorreferenciales con los que los miembros de la sociedad civil se reconocen entre sí, términos que enfatizan la libre individualidad como comienzo y situación por excelencia de la sociedad civil.⁵³

⁵³ De hecho, pocas páginas después de esta comparación, Marx describe la situación propia del individuo en la sociedad civil en estos términos: “El individuo egoísta de la sociedad civil puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida inflarse como un *átomo*, es decir, como una esencia dichosa,

Esta situación, por lo tanto, refuerza la idea de que la dependencia propia de la forma de vida en la sociedad civil coincide con la proyección de la esfera comunitaria en la abstracción política. Coincidencia que, por lo tanto, aleja a Marx de considerar lo que él llama “emancipación política” como la forma última de la emancipación humana. En este sentido, Marx contrapondrá “emancipación política” a “emancipación humana” primero, y a “emancipación social” después, considerando de esta forma la posibilidad de una sociabilidad auténtica, sin las abstracciones propias de la sociedad moderna.

Pero junto con estas comparaciones acerca de cómo representar la topografía de la sociedad moderna con ayuda de la situación de la antigüedad y la Edad Media, Marx elabora también lo que él entiende como la dinámica propia de la revolución política, es decir, el tipo de relaciones que se establece entre ambas esferas, tal cual se desarrolla en el siguiente párrafo, extraído de *Sobre la Cuestión Judía*:

“(…) En momentos en que el Estado político surge violentamente de la Sociedad Civil, en que la autoliberación humana aspira a llevarse a cabo bajo la forma de lo político, puede y debe el Estado avanzar hasta la *superación de la religión*, hasta la *negación* de la religión, pero solo de manera tal, como hacia la superación de la propiedad privada, de los precios máximos, de la confiscación, de los impuestos progresivos, como avanza hacia la superación de la vida, de la *guillotina*. En los momentos de particular amor propio la vida política busca sofocar su supuesto, la sociedad civil, y constituirse como la real vida genérica de los hombres exenta de contradicciones. Pero solo lo logra a través de *violentas* contradicciones contra sus propias condiciones de vida, solo proclamando la *revolución permanente*, y el drama político termina de manera necesaria con el retorno del dominio de la religión, de la propiedad privada y de todos los elementos de la sociedad burguesa, lo mismo que la guerra termina con la paz” (idem, 357).

Este horizonte estrecho y contradictorio que Marx atribuye a la política moderna es lo que explica a qué se refería Marx cuando afirmaba que “la crítica de la teología” deviene “crítica de la política”. Se trata de observar la incapacidad del Estado político para dar cuenta de su propia génesis, puesto que sus propios términos de referencia elevan al hombre comunitario y racional como su verdadero sujeto, impidiéndole ver las verdaderas y prosaicas realidades de las que surge: la emancipación de las esferas privadas. Este análisis (cuyo objeto es claro y explícito: la etapa jacobina de la revolución francesa) (idem) lleva a Marx a entender la dinámica política a partir de la siguiente tensión: mientras

carente de vínculos, autocomplaciente, sin necesidades, de *absoluta completitud*. La desdichada *realidad sensible* no se adecua a su ilusión, y cada uno de sus sentidos le obliga a creer en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él, e incluso su estómago *profano* le recuerda diariamente que el mundo *fuera* de él no está *vacío*, sino que hay que colmarlo (...) Por lo tanto, la *necesidad natural*, las características esenciales humanas, por más extrañadas que puedan parecer, el *interés*, mantienen a los miembros de la sociedad civil juntos. La *vida civil* [bürgerliche] y no la *política*, es su vínculo *real*. No es el Estado, por lo tanto, el que mantiene a los individuos de la sociedad civil juntos, sino esto, el que son *átomos* solamente en la *representación*, en el *cielo* de su ilusión. En la *realidad*, sin embargo, totalmente distintos de las diferentes esencias de los átomos, es decir, no *egoístas divinos*, sino *hombres egoístas*. Solamente la *creencia política* se figura hoy que la vida civil [bürgerliche] debe ser cohesionada por el Estado, mientras que, inversamente, en la realidad es el Estado el cohesionado por la vida civil” (idem, 127. 128)

la política postula la voluntad subjetiva como su principio, su efectiva condición de posibilidad consiste en su dependencia con respecto a las esferas privatizadas que buscan un despliegue mucho más ampliado que el permitido en la vieja situación en que predominaba la unidad entre lo político y lo civil. Pero la esfera política no se entiende a sí misma de esta manera, buscando someter a las esferas particulares a su voluntad. En este intento lo único que puede lograr el Estado es emprender una lucha contra las mismas en la que su destino está saldado, puesto que se está enfrentando contra sus condiciones de posibilidad. De allí que la lucha contra los principios egoístas de la Sociedad Civil tome la forma de una guerra contra síntomas, y no contra las causas de los mismos, que son las bases del Estado.

Un desarrollo más profundizado de este análisis se puede leer en un artículo publicado en un periódico alemán de París, el *Vorwärts*, en agosto de 1844 (Barbier: 75). En este caso, la víctima de la crítica de Marx es Arnold Ruge, con quien Marx había colaborado hasta hacía poco, y con quien rompe relaciones justamente debido a este artículo. Según reseña Marx, la postura de Ruge -expresada poco antes en un artículo en el mismo periódico- consiste en entender la política desarrollada por el Rey prusiano con respecto al levantamiento de los tejedores de Silesia desde el punto de vista de que la limitación alemana era no ser un pueblo político. Según este autor, a diferencia de Francia, en Prusia los problemas sociales que comenzaban a emerger como consecuencia del desarrollo industrial eran tratados a través de medidas administrativas, puesto que no había una vocación tal como para elevarlos a problemas lo suficientemente generales como para merecer un tratamiento de orden político, es decir, ya no a través de medidas administrativas menores, sino a partir de una política más profunda (idem, 392-395).

Obviamente, luego de haber desarrollado los puntos anteriores con respecto a Marx, podemos imaginar su postura. Y la manera en que desarrolla su crítica hacen de este uno de los artículos más interesantes para observar el pensamiento político de Marx.

En este sentido, la respuesta de Marx consiste en describir las reacciones ocurridas en los "pueblos políticos" (Francia e Inglaterra) con respecto a los "males sociales", con lo cual busca demostrar que desde la conciencia política tampoco se puede encontrar una solución a los mismos, puesto que, como ya vimos, deja intactas las realidades de la sociedad civil. Así, describiendo las distintas medidas adoptadas en Inglaterra contra la pobreza, señala cómo las mismas no solo no han podido contrarrestar su agravamiento, sino que tampoco han sabido encontrar una respuesta más general que simples medidas administrativas (idem, 395-397). Entre las mismas se encuentran las famosas *Workhouses*, testimonio de que las respuestas desarrolladas por la "política" Inglaterra no pudieron concluir de otra manera que adjudicando la causa de la pobreza a las leyes de la demografía, demostrando que lo que al principio eran medidas administrativas benéficas se convirtieron pronto en la organización del tormento para los pobres (idem, 398).

Marx describe también el caso de Francia. Allí, tanto bajo Napoleón como bajo la Convención, se buscaron medidas tendientes a acabar con el pauperismo de distintas formas. En el primer caso, similar a la experiencia inglesa, deteniendo y encerrando a los medigos en establecimientos estatales, que de esa manera permitieron temporalmente sacar de la vista el problema. En el caso de la Convención, que Marx considera el exponente máximo "de la *energía política, el poder político y el entendimiento político*" (idem, 400), observa cómo, a pesar de las genuinas preocupaciones de sus autoridades, tampoco se pudo solucionar el problema de la pobreza, siendo que la Convención, poco después de comenzar a funcionar y ponerse como tarea primordial terminar con la misteria, se vio rodeada de

mendigos e indigentes.

De esta manera, Marx llega a la conclusión de que desde el Estado no se puede terminar con los males sociales, porque el mismo descansa sobre éstos, es decir, sobre los principios que articulan la sociedad civil. De allí que la única respuesta política que puede dar el Estado a los llamados males sociales es una respuesta *administrativa*, un correctivo instrumentado a través de determinadas medidas que, cuando no sirven para solucionar dichos males, empujan a sus autores a sacar la única conclusión posible para el Estado: que dichos males no tienen remedio, puesto que sus causas residen en algo ajeno a la voluntad humana. Esto es así puesto que para Marx la conciencia política, o el entendimiento político, comete el error de absolutizar la forma política, desconociendo las esferas que son anteriores a la misma, es decir, que son condición de posibilidad de la misma. Se cae entonces en una *identificación de Estado político y sociedad, lo cual tiene como consecuencia que se absolutiza la voluntad política, para luego cosificar los condicionantes sociales de la misma*. De esta forma, vemos a Marx sacar uno de los análisis más enriquecedores acerca de la dinámica propia de la voluntad y la conciencia política, análisis dependiente del concepto de *abstracción* y de separación entre sociedad civil y esfera política tal cual vimos en la *Kritik*. Solo para ver la continuidad pero al mismo tiempo la profundización de este planteo, vamos a citar extensamente el siguiente pasaje:

“Desde el punto de vista *político*, el *Estado* y la *organización de la sociedad* no son dos cosas distintas. El Estado es la organización de la sociedad. Cuando el Estado reconoce la existencia de anomalías *sociales*, trata de encontrar éstas bien en *leyes naturales*, a las que ningún poder humano puede hacer frente, bien en la *vida privada* independiente de él, bien en la *transgresión de sus fines por la administración* que de él depende. (...) Finalmente, todos los Estados buscan en los *defectos casuales* o *intencionales de la administración* la causa de sus males y recurren, por tanto, a *medidas administrativas* para remediarlos. ¿Por qué? Precisamente porque la *administración* es la actividad *organizativa* del Estado. El Estado no puede superar la *contradicción* entre la disposición y buena voluntad de la administración, de una parte, y de otra sus medios y su capacidad sin destruirse a sí mismo, ya que *descansa* sobre esta misma contradicción. Descansa en la contradicción entre la *vida pública* y la *vida privada*, en la contradicción entre los *intereses generales* y los *intereses particulares*. De ahí que la *administración* deba limitarse a una actividad *formal*, y *negativa*, pues su acción termina allí donde comienza la vida civil y su labor. Más aún, frente a las consecuencias que se derivan del carácter antisocial de esta vida civil, de esta propiedad privada, de este comercio y esta industria, de este mutuo saqueo de los diversos círculos civiles, es la *impotencia* la *ley natural* de la administración. En efecto, este desgarramiento, esta vileza, esta *esclavitud de la sociedad civil*, constituye el fundamento natural en que se basa el Estado *moderno*, lo mismo que la *sociedad civil* de la esclavitud constituía el fundamento sobre el que descansaba el Estado *antiguo*. La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables. El Estado antiguo y la esclavitud antigua –francos y sinceros antagonismos *clásicos* - no se hallaban fundidos entre sí más estrechamente que el Estado moderno y el moderno mundo del tráfico, hipócritas antagonismos *cristianos*” (idem, 401- 402).

A través de los análisis de este texto y de los textos anteriores, Marx parece haber descrito el itinerario de la *revolución política*: comenzando como una furiosa búsqueda por poner fin a las realidades de la sociedad civil que no obedecen a los principios enunciados por la generalidad política, descubre su imposibilidad para ésto, lo cual la lleva a naturalizar sus condiciones de posibilidad y a replegarse en la actividad administrativa, desde donde se busca limitar las más flagrantes de las consecuencias de los males sociales, pero siempre con la limitación que le impone la distancia con respecto a las esferas civiles. La voluntad popular se desvanece así en la burocracia.

Lo más notable del análisis de Marx, por lo tanto, es que resulta esclarecedor para comprender las tendencias propias de la voluntad política a partir de entender las particulares condiciones de su emergencia. Marx avanza desde la reflexión sobre el origen histórico del Estado político hacia una conceptualización de la voluntad política misma, que le permite prever su dinámica propia, sus limitaciones y las tendencias generales que determinan su movimiento. Todo esto, junto con una comprensión acerca de la particularidad de la monopolización de lo político por parte del Estado, la cual, justamente, lleva a restringir la voluntad política a las tareas administrativas.

Monopolización de lo político que, al mismo tiempo, es consecuencia de la absoluta privatización de las esferas civiles (ese carácter “antisocial” que toma la vida civil). La polarización de Marx, por lo tanto, enfatizada por la identificación de la sociedad civil con la esclavitud (que, como ya vimos, se mantendrá en textos posteriores) busca llevar la política hasta el límite mismo donde ésta se extenua, puesto que lo que vemos en este análisis es la manera en que la voluntad política se anula a sí misma al abstraerse hasta tal punto que le resulta imposible concebir que haya sociedad por fuera de la misma. Y viceversa: la sociedad civil se despolitiza hasta la extremo que toda huella de sociabilidad de la misma desaparece.

Sin embargo, consideramos que es este mismo recurso de llevar la política hasta su extremo lo que también provoca una consideración demasiado unilateral acerca de la manera de lidiar con la forma política por parte de Marx. Y esto se observa si atendemos a la función que la comparación con la Antigüedad juega en este párrafo y la diferenciamos de la que jugaba en el texto de la *Kritik*. En este último caso, la comparación servía para apoyar la idea de que lo político siempre convive con una esfera de distorsión entre lo público y lo privado. La polis griega, por ende, era mencionada para describir la diferencia entre aquella unidad orgánica de lo político y lo privado (*idem*, 234), para contrastarlo con la escisión moderna en que las esferas civiles solo pueden completar su socialización a través de la mediación de la forma política.⁵⁴ La imbecación de la Antigüedad, por ende,

⁵⁴ En textos escritos años después, los *Grundrisse*, se puede leer un análisis más elaborado de la comunidad antigua, pero que especifica bien este punto: “La comunidad [Gemeinde] -como estado- es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres, su vínculo contra el exterior, y es, al mismo tiempo, su garantía. (...) En este caso, sigue siendo presupuesto para la apropiación del suelo el ser miembro de la comunidad, pero, en tanto miembro de la comunidad, el individuo es propietario privado. Se relaciona con su propiedad en tanto ésta es el suelo, pero, al mismo tiempo, en tanto ésta es su ser como miembro de la comunidad, y el mantenimiento de sí mismo como miembro es igualmente el mantenimiento de la comunidad y a la inversa” (Werke, XLII, 387). Esta relación inmediata entre el individuo y la comunidad aparece también resaltada en la comparación con los germanos, quienes se reúnen a partir de acuerdos entre productores autónomos: “Por ello [para los germanos] la comunidad no existe in fact como *entidad estatal*, tal como entre los antiguos, porque no existe como *ciudad*. Para que [entre los germanos] la comunidad adquiriera una existencia real, los propietarios libres de la tierra deben reunirse en *asamblea* [Versammlung] mientras que en Roma, por ejemplo, la comunidad *existe* fuera de estas

era útil para resaltar la especificidad de la situación moderna y de la emergencia de la forma política, al contraponerla con una instancia de perfecta organicidad.

Pero aquí el recurso al esclavo antiguo tiene como consecuencia algo que nos parece que empaña mucho del análisis de Marx, puesto que esta referencia enfatiza la despolitización de lo civil hasta tal punto que el propio Marx, luego de haber observado la dinámica de la monopolización de lo político por el Estado, se niega a sí mismo la posibilidad de pensar una politicidad posible en la esfera civil. En otras palabras: nos parece que el análisis de Marx enuncia bien los *límites* de lo político (en los dos sentidos de la palabra, puesto que refiere tanto a sus imposibilidades: resolver los males sociales; como a los marcos que son su condición de posibilidad: la distorsión entre lo público y lo privado) pero como quiere estar más allá de dichos límites, lleva las cosas hasta tal punto que él también termina identificando politicidad con estatalidad.

De esta manera, la identificación de lo civil con la esclavitud y del Estado con la comunidad antigua trae aparejado el hecho de que Marx va a pensar la acción emancipadora del proletariado y, más concretamente, la revolución social (como superación de la revolución política y como adecuación terminológica de lo que en *Sobre la cuestión Judía* era definido como “emancipación humana”) en términos tales que identifica una total desposesión y una total negación de la politicidad con una universalidad cuyo carácter es inmanente a las reivindicaciones puntuales del proletariado. Por lo tanto, la unidad inmediata de estas reivindicaciones con el carácter universal de las mismas permite a Marx concebir dicha actividad emancipatoria como externa a la creación de formas políticas, esto es, le hace innecesaria la participación en una esfera de producción política. De allí que cuando aclara que **la comunidad [Gemeinwesen] de la cual el trabajador se encuentra aislado es una comunidad de totalmente otra realidad y totalmente otro alcance que la comunidad política**” (idem, 408), Marx identifique en la protesta social una búsqueda inmediata de lograr una comunidad más concreta que la alcanzada desde la política. Esto es lo que se deja entender en pasajes como el siguiente, en donde se puede ver bien la influencia de los desarrollos de los *Manuscritos*:

“Esta comunidad de la cual su propio trabajo lo separa [al trabajador], es la vida misma, la vida física y espiritual, la eticidad [Sittlichkeit] humana, la actividad humana, el goce humano, la esencia humana. La esencia humana es la verdadera comunidad del hombre. Y así como el irremediable aislamiento con respecto a esta esencia es incomprendiblemente más total, más insoportable, más espantoso y más contradictorio que el aislamiento con respecto a la comunidad política, así también la superación de este aislamiento e incluso una reacción parcial ante él constituye una *sublevación* en contra de él mucho más infinita, lo mismo que el hombre es mucho más infinito que el ciudadano y la vida humana más infinita que la vida política. 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” (idem, 408).

Esto último está aumentado, al mismo tiempo, por el otro elemento presente en la comparación con la esclavitud que veíamos en los extractos anteriores: la *necesidad*. De

asambleas, en la existencia de la ciudad misma y de sus funcionarios, que son su supuesto” (idem, 391).

esta manera, Marx va a poder pensar una composición del interés general ya no a través de la voluntad, sino del interés, el cual será garantía de aquella generalidad por cuanto aporta un elemento nuevo que no estaba en la emancipación política: el hecho de ser concreto. Así, entonces, a la relación entre la formalidad de los asuntos generales y la particularidad de los materiales, establecida como propia de la situación moderna, Marx va a contraponer un elemento de generalidad que es a la vez material y que le permitirá ubicarse más allá de las formas políticas, puesto que se trata de una esfera de la sociedad que es autosuficiente, que permite prescindir de lo político como mediación, ya que la emancipación social buscada por el proletariado lo ubica en el "punto de vista del *todo*" (idem, 408).⁵⁵

Los terminos más acabados de la manera en que Marx presenta a esta clase están en otro texto, publicado en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, y en donde Marx habla del proletariado como de una clase "atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero puro y simple*, que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total* del hombre." (idem, 390).

Se ha vinculado la manera en que Marx concibe al proletariado en estos textos con el concepto de *clase universal* con el cual Hegel se refería a la burocracia.⁵⁶ Tal consideración

⁵⁵ Marx no niega que esta emancipación constituya un acto político, pero concibe este aspecto político como algo muy limitado: "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*. Este necesita de dicho acto *político*, en cuanto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero allí donde comienza su *actividad organizadora*, allí donde se manifiesta su *fin en sí*, su *alma*, el *socialismo* se despoja de su envoltura *política*" (idem, 409). Para Barbier, esta apreciación de Marx de este escrito anticipa el esquema desde el que va a pensar lo político en textos posteriores, esquema consistente en considerar la revolución social como consistente en dos etapas: la primera sería política y consistiría en la abolición del orden existente, la segunda consistiría en organizar la nueva sociedad, y prescindiría de la política. Según Barbier, este esquema "constituye la matriz del pensamiento político de Marx. Revela una concepción esencialmente negativa de la política: ésta no es buena sino para destruir el antiguo orden, pero no sabría edificar un mundo nuevo, y el *socialismo* debe rechazarla desde que se *instaura*" (Barbier, op cit, 80). También Koselleck refiere a estas páginas para ilustrar la manera en que la conceptualización de la revolución política presupone la social. (Koselleck: op cit, 78-79).

⁵⁶ En quien hemos encontrado este análisis de manera más profundamente desarrollada es en la obra de Avineri. Para este autor, el concepto de clase universal tomado por Marx de Hegel permite postular que el proletariado, a diferencia de otras clases históricas, al emanciparse elimina toda forma de explotación y de existencia de clases. En este sentido, la lectura de Avineri del texto de la *Kritik* se apoya fundamentalmente en la parte dedicada a la Burocracia, para enfatizar que el análisis de Marx de la misma hace hincapié en indagarla como comunidad alienada, como universalidad imaginaria (Avineri: 1971, 48). De esta manera, al analizar el concepto de proletariado en Marx, Avineri puede concluir que "Toda la discusión de Marx sobre la burocracia concluye con que el postulado de una "clase universal" es una ilusión del mundo político invertido de Hegel. La burocracia no corporiza la universalidad, pero la usurpa, usando el pretexto de un interés común para sus intereses particulares (...) Pero si Marx no acepta la identificación hegeliana

nos parece acertada, puesto que enfatiza lo que estamos subrayando aquí: que la inmediatez entre lo particular y lo universal propia del proletariado es lo que lo diferencia de las demás esferas sociales. De esta manera, el análisis acerca de los *límites de la política* en Marx se desarrolla a partir de esta paradoja, que es la misma que especificábamos cuando nos referíamos a la *Kritik* y su análisis de la Democracia: que el diagnóstico realizado por Marx se impide una profundización puesto que el mismo Marx rechaza y contiene las consecuencias de sus análisis. En este caso particular, lo que ocurre es que, una vez que realiza una interesante reflexión acerca de la localización y la dinámica propia de lo político, la neutraliza a partir de una conceptualización del proletariado como una esfera de una autosuficiencia tal, que la necesidad de su participación en el espacio político resulta significativamente disminuida. Veremos que este será un punto que teñirá por mucho tiempo la manera en que Marx va a lidiar con la política. O, mejor dicho, la manera en que Marx va a buscar eludir la política al liquidarla en la inmanencia de clase.

Sin embargo, esta liquidación no es unívoca en Marx, es decir, no se mantendrá durante toda su obra. En este sentido, en la siguiente parte de la presente tesis, nos interesará mostrar la manera en que Marx va a pensar diversas formas de conceptualizar lo

de burocracia con universalidad, retiene el concepto de "clase universal", esto es, un estrato social parcial que, sin embargo, es el sujeto ideal del concepto universal de *Gemeinwesen*" (idem, 57). Según Avineri, este concepto guarda en Marx mayor especificidad histórica que en Hegel, puesto que no habría una sola clase universal a lo largo de la historia, sino que cada momento histórico tendría una clase universal concreta (idem, 58). También Balibar se concentra en el concepto de "clase universal", pero ubicándolo en las formulaciones de *La Ideología Alemana*. Esto es una diferencia clave puesto que entonces ya no se trata de una clase universal más, entre otras, sino que sería la primera dentro de la historia universal, la cual es un producto del desarrollo de las fuerzas productivas y del mercado mundial que han logrado que "cada individuo se convierte en un representante del género humano" (Balibar: 2000, 44). La universalidad estaría dada por este hecho, y por la situación de desapropiación constitutiva del proletariado: "La inminencia de la transformación revolucionaria y del comunismo se basa (...) en esta perfecta coincidencia, en un mismo presente, de la universalización de los intercambios y (...) de una "clase" que, al contrario no tiene ningún interés particular que defender" (idem, 45). De todas formas, Balibar no deja de señalar que esta concepción tan autosuficiente del proletariado no dejará de problematizarse, sobre todo luego de 1848 (idem, 62,63). Una formulación distinta se puede encontrar en la obra de Rubel. Para este autor, la definición de proletariado elaborada en 1844 se trata de "una definición que se sitúa a nivel ético" (Rubel: 1970, 82). De la misma manera, haciendo referencia al texto del *Vorwärts*, afirma que "durante toda la obra parisiense de 1844, Marx está mucho más cerca del anarquismo que de cualquier otra forma de socialismo y que, en suma, su enseñanza futura no será otra cosa que un ética anarquista" (idem, 86). Para Rubel, la visión del proletariado en Marx guarda la misma complejidad que toda su obra: la relación entre un principio ético que valoriza la autoactividad de la clase como fin en sí, y el énfasis en los condicionantes sociales y la necesidad de las leyes históricas como marco que constringe la acción humana (idem, 344-352; Rubel: 2000, 283-293). Un caso muy diferente es el de Lowy, si bien para Lowy las formulaciones acerca del proletariado en la *Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel* están todavía influenciadas por la filosofía de Feuerbach y por lo tanto por una visión del proletariado como una materia pasiva necesaria de la actividad de la filosofía, el impacto de las rebeliones de Silesia fue determinante para la superación de esta visión. De allí que para él el artículo del *Vorwärts* constituya la verdadera ruptura de Marx con su paradigma ideológico previo, y la consolidación de una visión de la clase y de una teoría de la revolución en la cual el énfasis reside en la autoactividad del proletariado, es decir, en su carácter activo. (Lowy, op cit, 86-97). De esta manera, luego del artículo contra Ruge "Marx descubre en la praxis revolucionaria del proletariado el prototipo de la verdadera actividad humana, que no es puramente "teórica" ni egoísta pasiva, sino objetiva y crítico-práctica" (idem, 165) Esta elaboración se encontraría consolidada filosóficamente en las Tesis sobre Feuerbach, en las que Marx compone el fundamento filosófico de la teoría de la autoemancipación del proletariado, con lo cual terminaría de conformarse la *Weltanschauung* marxista. (idem, 164-186).

político que enriquecerán su análisis, sobre todo porque los mismos surgirán de coyunturas que le impondrán a Marx la demostración de que aquella universalidad inmanente no es tal.

I.v Conclusiones a la Primera Parte

i- Hemos planteado en la Presentación General que se puede realizar una lectura más profunda de Marx si se lo problematiza a la luz de una serie de tópicos que expusimos bajo el nombre de conciencia moderna. Tal cual desarrollamos en esta primera parte del trabajo, como se habrá podido notar, leímos algunos de los primeros textos de Marx relacionándolos básicamente con la problemática iusfilosófica y con los aspectos relativos a las particularidades de la esfera de la opinión pública, puesto que tanto a través de los contenidos de los artículos como a través de sus supuestos generales, entendimos que era ésta la perspectiva que permitía una mejor comprensión de la unidad y el sentido de estos escritos juveniles.

Nos parece que en esta clave que se pueden abordar más adecuadamente estos textos, puesto que en los mismos se observa cómo la problemática del derecho, entendida de manera profunda por Marx, es la que va organizando su pensamiento de manera tal que le permite elaborar un mapa conceptual acerca de la situación moderna en el cual ubicar distintas esferas con sus especificidades, a la vez de advertir sus mutuas dependencias.

Pero así como su indagación sobre estas realidades permite observar cuáles son los puntos de partida que van conformando su pensamiento, también permite identificar mejor el fin o el destino de su indagación. Entendemos que, más allá de desplazamientos en su lenguaje y en algunos conceptos centrales, todos estos textos están unificados por la intención de buscar lo que hemos titulado el "espacio del hombre", entendiendo por tal la situación de socialización más plena y acorde a las capacidades genéricas del ser humano. Tal cual postulamos en su momento, y resumimos aquí, el itinerario de esta búsqueda va atravesando distintos proyectos o distintos "espacios":

- el de un Estado positivo que alcance el nivel acorde a su concepto, es decir, el de una legalidad que impida el predominio de los privilegio o intereses particulares por sobre el interés general
- el de la opinión pública, entendida como aquello que es "político sin ser oficial", y de esta manera permita una solida consolidación de identidades colectivas que aseguren la autorepresentación del pueblo;
- el de una democracia entendida en su puntual efectivización del sufragio universal, efectivización que es entendida como una reunificación de lo político y lo civil;
- el de una praxis emancipada de la mera satisfacción de necesidades inmediatas, conducente a un reconocimiento del hombre en su máxima realización objetivante; situación que coincide con la plena armonía entre los miembros de una *Sittlichkeit* humana alcanzable a través de la acción de la clase obrera.

ii- Sostenemos, de todas maneras, que más allá de las formas que haya tomado este tan buscado "espacio del hombre", lo importante y enriquecedor de estos textos de Marx no reside tan sólo en lo que encontró en su punto de llegada, sino en lo que se cruzó en el medio. Decimos esto porque entendemos que en estos textos se puede leer también un análisis sobre el proceso de diferenciación de esferas propio de la modernidad, en donde Marx desarrolla una conceptualización de la misma que le permite lograr una idea acabada sobre los datos más novedosos de su presente. Junto con su análisis acerca de la relación entre la religión y la política, consideramos su indagación sobre el origen de lo político

como el hallazgo central realizado por Marx en estos textos. Hallazgo que, como se desprende de lo expuesto en su momento, se identifica con un diagnóstico sobre lo propio de la sociedad moderna que nos parece central para tener en cuenta en relación con el resto de la obra de Marx.

Esto último obedece a que si bien el vocabulario y las categorías de análisis variarán mucho a lo largo de las indagaciones realizadas por Marx en otros períodos de su vida, consideramos que esta conceptualización sobre lo propio de la esfera política moderna es clave para entender con más precisión y profundidad textos posteriores, en donde Marx retome el tema del Estado y su papel en la sociedad capitalista.

Y es que si algo queda claro de la separación de la sociedad civil y la esfera política en la sociedad moderna, es que una vez que se entiende este análisis ya no se puede caer fácilmente en un lectura instrumentalista según la cual el Estado sería tan solo la herramienta de dominación de una clase. Puesto que aún allí donde Marx enfatice tal realidad de subordinación de lo político al interés de clase, permanece la noción de que antes de ser instrumentalizado el Estado político debe existir en cuanto tal, y *existir en cuanto tal* significa justamente esta formalidad, esta institucionalización y esta abstracción de la sociedad civil que Marx estudia en estos textos.⁵⁷

⁵⁷ Las distintas lecturas que se han realizado acerca de la teoría de Marx sobre el Estado manchan esta relación de diversas maneras. La idea de que existen en la obra de Marx dos teorías sobre el Estado contradictorias entre sí, ha sido expuesta y defendida por Barbier (op. cit., 87-95; 164-175), aunque según él quien primero observó esta doble concepción ha sido John Sanderson en 1963. De acuerdo con esta lectura, Marx presenta (a veces incluso en los mismos textos) dos teorías contradictorias sobre el Estado: una de ellas consistiría en que el Estado es un instrumento de dominación de la burguesía, y la otra plantearía que el Estado es un cuerpo separado de la sociedad, incluso hostil con relación a las clases poseedoras (idcm). También para Miliband existe una tensión entre el Estado como instrumento de clase y el Estado como un organismo con intereses y objetivos propios en el pensamiento de Marx. De esta manera, el Estado en cuanto instrumento que garantiza el orden, sería funcional a la clase dominante pero autónomo con respecto a sus miembros. En esta consideración de Miliband, por lo tanto, la oposición entre ambas posturas se reduce (Miliband: 1984, 283-289). Nos parece que estos análisis se mantienen en un nivel sociológico, es decir, establecen la relación entre el Estado y determinados grupos sociales, y el tipo de causalidad con la que se debe pensar esta relación, pero sin indagar lo constitutivo de la esfera política propiamente moderna, tal cual vimos en esta primera parte —esto es especialmente notable en Miliband, que cita el texto en el cual Marx explica el por qué de la situación de separación de lo político de la producción capitalista, para presentarlo como ejemplo del “determinismo” de Marx (Miliband: 1977, 7). En este sentido, nos parece más precisa la lectura de Norbert Lechner, que distingue también dos conceptos de Estado, pero no porque sean contradictorios, sino porque uno es un concepto “histórico” y el otro “lógico conceptual”. El concepto histórico de Estado lo considera como “aparato” o “instrumento” interviniente en la lucha de clases de acuerdo a las características de cada coyuntura, mientras que el nivel “lógico conceptual” de análisis lo considera como la forma bajo la cual la sociedad se unifica y se representa a sí misma. De esta manera, el Estado sería propio del capitalismo en que la escisión social lleva a proyectar su unidad fuera de la sociedad. Este análisis es paralelo al de la alienación y el del fetichismo de la mercancía, puesto que se mantiene la subjetivación de la forma como un dato central del análisis (Lechner: 1985, 81-111). Una preocupación por reconstruir una concepción más compleja del Estado es la que se deja ver también en la obra de Poulantzas. Desde nuestro punto de vista, esta profundidad radica en que Poulantzas busca reconstruir una teoría del Estado en Marx centrándose en la génesis del derecho moderno como rasgo central de la misma. De esta manera, el primer Poulantzas, discutiendo las concepciones que reducían al Estado y al derecho a relaciones directas de dominación, o a reflejos de la base económica (posiciones sostenidas, según él, por autores como Vischinsky, Reisner, Stutchjka y Panshukanis) se interesaba por destacar la manera en que Marx había percibido que la singularidad del Estado capitalista consistía en que, en tanto y en cuanto incorpora la normatividad y sistematicidad del derecho moderno, mediatiza la dominación por esta particular manera de instituir y presentar un interés particular bajo la forma del interés general. Esta forma de presentar lo general no es producto de la voluntad de clase, sino de las características de la sociedad moderna — dada la

Consideramos necesario presentar algunos ejemplos de cómo esta temática aparece en textos posteriores de Marx, solo para ver cómo los desarrollos elaborados aquí permiten entender más acabadamente su concepción del Estado.

En este sentido, un texto clave en donde podemos encontrar un análisis vinculado al desarrollado en los textos expuestos en esta sección, se puede encontrar en *La ideología*

privatización de la propiedad, el desarrollo mercantil, y el surgimiento de la voluntad individual abstracta (Poulantzas: 1985, 11-35). Sobre esta constatación, se ocupó en señalar que existía en Marx un análisis según el cual lo propio de la sociedad capitalista consistía en la separación de lo político, lo jurídico y lo económico, debido a que la separación del productor directo con respecto a los medios de producción permitía la "autonomización de esferas" propias del modo de producción capitalista. De esta manera "(e)n el modo capitalista de producción, la separación del productor directo de los medios de producción en el marco de la relación de posesión o de apropiación real implica una *autonomización específica* de lo económico, de lo jurídico y de lo político. Esto se manifiesta en lo que se designa en general como "separación del Estado y de la sociedad civil" (idem, 126). Poulantzas encontraba en los análisis sobre la desvinculación del productor de los medios de producción, por lo tanto, una explicación más adecuada para dar cuenta de la escisión entre sociedad civil (ahora despolitizada) y sociedad política (abstraída). Sin embargo, este análisis buscó introducir la noción de "ruptura epistemológica" como perspectiva central de lectura, e identificó en los textos de juventud de Marx una "problemática historicista del sujeto" consistente en que "(l)os diversos niveles del conjunto de la estructura social, y sus relaciones, están fundados en su origen genético por un sujeto creador de la sociedad y principio unilíneal, en su desarrollo, de la historia" (idem, 112). Esta negación a reconocer las partes del todo social como reflejo de una esencia previa le permite una problematización más aguda de la especificidad de lo político. En este sentido, sus observaciones de que la concepción del historicismo puede terminar considerando que "todo es político", o que existe una espontánea politicidad en la clase obrera como sujeto que resume las contradicciones del todo social (Poulantzas: 1982, 33-43; 66-68) nos parecen acertadas y en armonía con los problemas que veíamos en el concepto de "clase universal". En este marco, y en obras posteriores, utilizó una definición del Estado como "la función particular de constituir el factor de cohesión de los niveles de una formación social" (idem, 43) y por lo tanto también "la estructura en la que se condensan las contradicciones de los diversos niveles de una formación" y por tanto como "el lugar que permite descifrar la unidad y la articulación de las estructuras de una formación" (idem, 44) que en un lenguaje sofisticado apunta a lo mismo que con el planteo de la separación sociedad civil - Estado: este último es el espacio que permite la plena socialización de la primera, dada la escisión y la atomización de la misma. Sin embargo, este ataque a la concepción historicista se llevó a cabo en términos pretendidamente *científicos* o de rigurosidad teórica en la clave de la reformulación del materialismo dialéctico iniciada por Althusser poco antes (idem, 1-30; 38-41). Más allá de los pormenores de esta relación que no podemos analizar aquí, lo cierto es que se pasó a pensar el Estado y lo político a través de una concepción petrificada del modo de producción, como una totalidad diferenciada en niveles: ideológico, político, económico; de los cuales el nivel económico sobredetermina cuál de esos niveles será dominante (idem, 4-9). Si bien esta concepción rechaza la noción de una totalidad expresiva o especular que según Poulantzas caracteriza la concepción historicista, también es cierto que concibe lo político y las relaciones entre los demás niveles de la totalidad social en términos estructurales y funcionales abstractos, queriendo ver en esta abstracción y esta taxonomía de niveles una garantía de cientificidad. En lo que aquí nos interesa, nos parece importante la observación que se ha hecho (Laclau: 1978, 73-88) según la cual esta concepción de la totalidad social lleva a una dogmática separación entre los niveles del modo de producción (económico, político, ideológico) que no da cuenta de su origen, ni del carácter específico de la relación entre los mismos. Se proyecta así la escisión en instancias que son propias del modo de producción capitalista, para luego establecer entre ellas una serie de relaciones que no tienen ningún tipo de anclaje, de manera que "(e)sta distinción entre la determinación en última instancia y el papel dominante no parece ser más que una serie de metáforas que intentan resolver a través de símbolos de escaso contenido teórico un problema artificial creado por la metafísica de las instancias" (idem, 84). Observemos que de esta manera, tras la búsqueda de una supuesta cientificidad garantizada por el formalismo abstracto, Poulantzas terminó anulando la riqueza de sus primeros escritos, en los que se advertía acerca de la especificidad de lo político y del orden jurídico estatal moderno como claves para encontrar una teoría del Estado en Marx. Comentarios sobre la distintas teorías del Estado desarrolladas desde el marxismo pueden encontrarse en: Laclau: 1997, 25-67; Ollman: 1982, 41-46.

alemana, en donde el Estado es entendido como "comunidad ilusoria" [illusorische Gemeinschaftlichkeit] y, relacionado con la división del trabajo, que al separar el interés particular del general, presenta el interés común como un poder extraño y ajeno a la sociedad. Marx plantea claramente que este proceso de enajenación de lo común en una entidad separada "es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior, y precisamente por esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado*, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como un comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes" (Werke, III, 33).

Aquí Marx ha especificado más su explicación en la división del trabajo, pero el principio de la *Kritik* se mantiene: lo político como el interés común que en las condiciones de enfrentamiento de la sociedad moderna solo puede aparecer de manera abstracta. De allí también que en el análisis desarrollado en este mismo texto, se haga otra observación muy a tono con lo desarrollado en la *Kritik*, y que si se lee sin tener en cuenta esta relación puede dar a pensar en que Marx está enfatizando el carácter instrumentalista del Estado. Esto ocurre en la parte titulada, justamente, "**La relación entre el Estado el derecho y la propiedad**", y en la que Marx da una descripción más que resumida sobre lo propio del Estado moderno, pero en la que aparece también claramente lo que entendemos es el problema que tiende a confundir el análisis de Marx:

"En los pueblos surgidos de la Edad Media, la propiedad tribal se desarrolla pasando por varias etapas —propiedad feudal de la tierra, propiedad mobiliaria corporativa, capital manufacturero — hasta llegar al capital moderno, condicionado por la gran industria y la competencia universal, a la propiedad privada pura, que se ha despojado ya de toda apariencia de comunidad y ha eliminado toda influencia del Estado sobre el desarrollo de la propiedad. A esta propiedad privada moderna corresponde el Estado moderno, paulatinamente comprado, en rigor, por los propietarios privados, entregado completamente a estos por el sistema de la deuda pública y cuya existencia, como revela el alza y la baja de los valores del Estado en la bolsa, depende enteramente del crédito comercial que le conceden los propietarios privados, los burgueses" (idem, 62)

Aquí Marx parecería estar vinculando dos niveles de análisis: uno más conceptual, y que reproduce lo afirmado en su noción de "revolución política", mediante la cual el Estado se separa de la sociedad civil, o mejor dicho, la sociedad civil se despolitiza. Análisis que realiza en el sentido de lo afirmado en sus textos del período 1843-44: el despojo de la propiedad privada de su significación política es lo que permite al Estado político alcanzar su generalidad formal.

De allí que el segundo nivel de análisis constituya una descripción más histórica y menos conceptual, puesto que busca dar cuenta de los mecanismos mediante los cuales los propietarios buscan poner al Estado a su servicio. Con todo el énfasis que pone en este último aspecto, en realidad esta segunda perspectiva no deja de reforzar la primera, puesto que Marx está dejando entender claramente la anterioridad del Estado con respecto a la clase. En otras palabras: no existe en la conceptualización de Marx un Estado burgués, si por tal cosa se entiende un instrumento forjado por una clase explotadora para instrumentalizar mejor su dominación. Lo que conceptualiza Marx es el Estado *político*, o

el Estado *moderno*, cuya realidad es cualitativamente diferente a la de otros dispositivos de poder y dominación dado que en este caso se puede alcanzar un nivel de legalidad y generalidad formal imposibles en otras situaciones.

Es claro, de todas formas, que estas condiciones que permiten la génesis del Estado moderno son funcionales a la explotación capitalista, puesto que al desarrollarse la misma mediante mecanismos propiamente mercantiles, puede convivir con una esfera política separada del ámbito de la producción. Esta última, en las condiciones de la propiedad privada, pierde sus jerarquías políticas y se desarrolla bajo su forma puramente civil, en la cual las relaciones entre productores y propietarios sólo están mediadas por el derecho abstracto (ese que Hegel describe en la primera parte de su filosofía del derecho), es decir, aquel cuyo objeto son las relaciones entre *personas* consideradas como iguales entre sí e independientes de todo vínculo comunal, y libres para contratar y poseer de manera absoluta. Si esto último solo puede desplegarse de manera pura en la sociedad capitalista, es porque justamente la propiedad privada de los medios de producción y el mercado de trabajo vuelven innecesarios el uso de la coacción física, la administración de justicia o el cobro de impuestos en el seno de la producción, puesto que el excedente es apropiado a través de relaciones mercantiles.

El lugar donde Marx explica esto de manera más clara es en *El Capital*. Allí, en el capítulo titulado "*Génesis de la renta capitalista*", elabora un análisis sobre diversas formas de extracción del plus trabajo, en el que se puede leer claramente cómo **"en todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos (...) donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma política que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica de Estado existente en cada caso"** (Werke, XXV, 799). Si esto puede ser citado como un ejemplo de una visión economicista o determinista acerca del Estado, es porque no se entiende el análisis que está desarrollando Marx⁵⁸. Puesto que en este capítulo Marx analiza la relación entre las formas de extracción del excedente y la situación de los productores con respecto a los medios de producción (que en este caso concreto es la tierra, puesto que analiza la manera en que se va conformando la renta propiamente capitalista) enfatizando que es justamente en las situaciones en que el productor es "poseedor" de los medios de producción (es decir, cuando habita la tierra en que produce, dispone de las herramientas y por lo tanto de los medios de subsistencia) cuando dicha extracción se da a través de la coacción directa, siendo entonces que **"la relación de propiedad debe manifestarse al mismo tiempo como relación directa de dominación y servidumbre, con lo que el productor directo aparecerá como carente de libertad"** (idem, 798)

En lo que aquí nos interesa, lo que nos parece que queda claro del análisis de Marx es que la politización de la producción, es decir, el establecimiento de formas de dominación, castigo y sometimiento al nivel de la producción es consustancial con la "posesión" de la tierra por parte del productor; mientras que la diferenciación entre una esfera política y una esfera económica surge una vez que el productor es separado de la tierra y la extracción del

⁵⁸ Como citamos anteriormente, esto es lo que nos parece sorprendente de Miliband, quien transcribe esta cita para sostener que en la misma se observa un ejemplo de cómo se priva a lo político de toda autonomía (Miliband: 1977, 7). Análisis distintos, como ya citamos, son los de Laclau, quien refiere a estos análisis para plantear la "especificidad de lo político", es decir, la manera en que lo político como tal y lo económico como tal sólo se configuran con el capitalismo, criticando entonces el uso del concepto de modo de producción realizado por Balibar y Poulantzas (Laclau: 1978, 80-88).

excedente se media a través del dinero. Nos parece que de esta forma lo que se observa, es justamente lo mismo que lo analizado por Marx en la *Kritik*. Si aquí lo enfatizamos es simplemente porque consideramos que es a través de entender esta separación que se puede entender más claramente la relación entre el Estado y las clases dominantes.

iii- En este sentido, lo que se puede observar es que Marx suele usar el término “poder político” en un sentido más vinculado a la dominación de clase. Así por ejemplo, en *La Ideología Alemana* también podemos leer que “todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho del sufragio, etc, no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases (...) (T)oda clase que aspire a implantar su dominación [Herrschaft], aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de la sociedad anterior y de toda forma de dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político [politische Macht], para poder presentar su interés como el interés general, cosa a que en el primer momento se ve obligada” (idem, 33-34). Concepto éste que retoma en el *Manifiesto*: “Una vez que, en el curso de la evolución, las diferencias de clase hayan desaparecido y toda la producción se halle concentrada en manos de los individuos asociados, el poder público [öffentliche Gewalt] perderá su carácter político. El poder político [politische Gewalt] en su sentido estricto es el poder organizado de una clase para la opresión de otra” (Werke, IV, 482)

Observemos que de la comparación de estas dos reflexiones salta a la vista lo siguiente:

1) En *La ideología alemana* se plantea que el poder político es, al igual que el Estado, la forma ilusoria de lo general, pero que igual hay que conquistarlo para poder elevar los intereses particulares a los generales (y observemos con esto que aquí Marx empieza a separarse de la inmediatez sostenida en su artículo contra Ruge). Lo que se reprocha del poder político es su falta de *realidad*, en el sentido de que su conquista deja en pie la desigualdad a nivel de las relaciones de explotación.

2) En el *Manifiesto*, la contraposición poder público/poder político remite a una confiscación de lo social, de los elementos comunes, en interés de una clase, dadas las condiciones que rigen en la producción. De esta manera, parece entenderse que en las condiciones de la producción concentrada en los “individuos asociados”, se lograría la reabsorción de la esfera política, que pasaría a constituirse en “poder público”. Observemos que en esto último, la continuidad con el planteo de que lo político es la comunidad ilusoria o la generalidad formal se mantiene. Lo que cambia es que, en la segunda parte de la frase, se vincula esta situación con la dominación de clase, dejando entender que el poder político sería algo general a todas las etapas de la historia en que existió la división de clases puesto que estaría vinculado y originado en la dominación de clase, y no solamente en la sociedad moderna o capitalista.

Sin embargo, observemos que en este último caso, lo político entendido como dominación de clase pierde su carácter ilusorio, para pasar a ser algo más concreto y de mayor efectividad, puesto que se trataría del “poder organizado de una clase para la opresión de otra”.

Ahora bien ¿cómo es que lo político en un caso son meras “formas ilusorias bajo las

que se ventilan las luchas reales entre las clases” y en el otro caso es “la organización de la opresión”? Nos parece claro que solo en el marco de lo que estamos entendiendo hasta ahora: el Estado político es un instrumento que organiza la explotación capitalista y la dominación de clase en la medida en que sus condiciones de formalidad y abstracción suponen la propiedad privada “pura” y las relaciones jurídicas que son funcionales a la explotación capitalista. De allí que, desde nuestro punto de vista, la coherencia entre ambos planteos se entiende sólo si especificamos la realidad del poder *político* como algo propio del sistema capitalista o de la sociedad moderna. Solo así se entiende en toda su dimensión el análisis de Marx según el cual la burguesía “desde la instauración de la gran industria y del mercado mundial conquistó finalmente la dominación [Herrschaft] política exclusiva en el moderno Estado representativo. El poder Estatal [Staatgewalt] moderno es solamente una comisión administradora de los negocios [Geschäfte] comunes de toda la clase burguesa” (idem, 464).

En esta última frase, se podría entender también que el Estado es tan solo un aparato de dominación o de mera contabilidad al servicio de las clases poseedoras. En parte porque lo está diciendo, y porque su análisis efectivamente estipula que así lo sea. Pero este diagnóstico más centrado en el aparato de Estado [Staatgewalt] no debe dejar de lado que éste es tal sólo en el seno de la dominación *política*, ejercida por las clases dominantes, que solo puede darse plenamente cuando el patrón de la fábrica no necesita castigar jurídicamente al trabajador, puesto que el disciplinamiento lo realiza el mercado. Solo así la dominación política alcanza un grado de formalidad e institucionalidad propia de la situación moderna, mientras que el poder estatal puede volverse “solamente” esa “comisión administradora”.⁵⁹ En estos términos, el Estado político, más allá de su cooptación por la clase dominante, es siempre un armazón a través del cual se expresa la dominación, pero manteniendo siempre su grado de impersonalidad y generalidad que no puede dejar de mantener en cuanto esfera política y que es lo que le permite justamente presentarse como el interés general. De allí también que Marx defina la “revolución obrera” propuesta en el *Manifiesto* como “conquista de la democracia”, en la que el uso de la “hegemonía política” del proletariado va acompañada de “intervenciones despóticas en el derecho de propiedad y en las relaciones burguesas de producción” (idem, 482) puesto de lo que se trata es de articular la generalidad política propia de la dominación de clase con una reapropiación de los medios de producción que permita avanzar hacia la situación de “productores asociados” que lleven a que el “poder político” se vuelva “público”, en un proceso en el que comenzaría a configurarse aquel “espacio del hombre” que marcaría el fin de lo político.

⁵⁹ Un texto en donde esta idea del Estado como “comisión administrativa” o como instrumento vuelve a aparecer, e incluso en el que se habla de Estado *burgués* [bürgerliche Staat], es en este texto de Abril de 1850 en el que reseña un artículo de Emile de Girardin sobre los impuestos: “El Estado burgués no es otra cosa que una seguridad [Assekuranz] multilateral de la clase burguesa contra sus miembros individuales como contra la clase explotada., una seguridad que se vuelve cada vez más costosa y, en apariencia, cada vez más independiente de la sociedad civil, dado que deviene cada vez más difícil la contención [Niederhaltung] de la clase explotada” (Werke, VII, 8). Aquí de nuevo, el texto parece referir claramente a un Estado formado por la clase con fines instrumentales, en una lectura que parece ser una interpretación crítica de la teoría contractualista. De todas formas, observemos que Marx está afirmando que el Estado es también una garantía contra los propios miembros de la clase burguesa tomados individualmente. En otras palabras, parecería conceptualizar en términos contractualistas la relación entre la clase y su Estado. Y observemos que en este sentido, los términos del contrato parecen ser bastante hobessianos, en el sentido de establecer una relación estrecha entre seguridad de los contratantes e iniciativa del cuerpo político.

Resumiendo estas conclusiones, consideramos que, si como dijimos en el desarrollo del texto, Hegel suele ser considerado el filósofo del Estado moderno, no habría que dejar de considerar a Marx como el pensador del Estado moderno en su relación con la sociedad capitalista desarrollada. Situación más compleja y menos dada a clausuras históricas como las desarrolladas por Hegel en su filosofía del derecho, puesto que en esta compleja relación entre lo político y los condicionamientos de la acumulación capitalista se salda mucho de la contradicción y la complejidad de la modernidad que le tocó vivir a Marx. Modernidad que trató de comprender y aferrar a través de una profunda elaboración de fórmulas y categorías propias, al punto tal que su pensamiento nos sea expuesto de manera más iluminadora cuando buscamos reconstruirlo en base a esta experiencia.

II Parte: El canto del gallo galo: Marx y la Revolución francesa

i. Presentación

Tal cual vimos en algunas de las secciones de la I Parte, existe en la búsqueda que Marx hace de eso que llamamos "el espacio del hombre", una tendencia a concebirlo en claves antropológicas esencialistas, o a enunciar las condiciones de su realización en los términos de una clase con la autosuficiencia necesaria como para articular su interés particular con el general. Propusimos en aquellos análisis, que lo que se observaba a partir de los mismos era la tendencia a disminuir la necesidad de la esfera política. En el primer caso, porque se establecía como objeto de la búsqueda emancipatoria la realización de lo que a veces Marx denomina *Sittlichkeit* humana, en términos tales que la totalidad de la acción humana queda colmada en la esfera de la satisfacción mutua de necesidades a través de relaciones directas, no mediadas por ningún tipo de abstracción (política, dinero, mercancía, religión). En el segundo caso, al identificar un portador de los intereses universales, cuya realización es paralela a la defensa de sus intereses particulares, la participación en la esfera política quedaba desplazada. Esto es así puesto que, como vimos, Marx identifica la escisión de la esfera propiamente política como un resultado de la atomización y la privatización de intereses, que al separar lo común y lo particular eleva el interés general a un nivel de abstracción que Marx identifica con la esfera política. De esta manera, aquella clase universal que vincule lo concreto de su interés particular, con lo abstracto del interés general, puede prescindir de la lucha al nivel de la forma meramente política, apelando entonces a luchas con niveles de concreción y realidad mucho menos ilusorios.

De todas formas, vimos también que algunas de estas reflexiones, sobre todo en estrecha vinculación con los desarrollos de la *Kritik*, permitían una problematización y una consideración del concepto de Estado en la obra de Marx que permitían acrecentar su complejidad, superando una visión del mismo en clave meramente instrumentalista. Al mismo tiempo, observamos cómo Marx matizaba en otros desarrollos el concepto tan inmediatista que se había hecho sobre la situación de la clase obrera, puesto que, entendemos, su reclamo en torno a la necesidad de participar en la esfera política permite percibir por parte de Marx una consideración más compleja que la realizada en algunos textos del año 1844.

En esta parte de la tesis, lo que vamos a realizar es una lectura de la manera en que Marx reflexionó, en distintos momentos de su obra, acerca de la Revolución francesa. Consideramos que el tema está vinculado a los puntos que hemos desarrollado en la primera parte, puesto que a través de estas reflexiones se puede observar la reaparición de los mismos, aunque siempre en referencia a temas concretos. Consideramos que a través de estas reflexiones concretas se puede arrojar luz acerca de algunos de esos puntos adelantados en la I Parte. De todas formas, el tema de la Revolución francesa excede la problemática que acabamos de mencionar, puesto que, como veremos en la próxima sección, está vinculada a una serie de articulantes propios de la especificidad del tema, que iremos presentando en el siguiente apartado.

El canto del gallo galo: la Revolución francesa en la obra de Marx

La percepción de Marx de la Revolución francesa de 1789 ofrece un valioso testimonio sobre su evaluación de la modernidad y sobre la manera en que Marx posiciona su proyecto emancipatorio dentro de la misma. Testimonio que va más allá de los enunciados específicos que se pueden encontrar en su obra acerca de los episodios revolucionarios franceses, puesto que entendemos que lo más importante a estudiar acerca del lugar que la Revolución francesa ocupa en la obra de Marx es que la misma permite considerar mejor la forma en que éste intentó representar los condicionamientos, expectativas y posibilidades propios de su tiempo. En este sentido, consideramos que antes de especificar distintas aproximaciones o distintos conceptos desde los cuales Marx buscó comprender la Revolución francesa, hay que mencionar algo que puede parecer obvio o evidente dada su ubicuidad, pero que nos parece que es justamente por eso por lo que hay que empezar. Se trata de que la constante de Marx en los distintos textos y en los diferentes períodos en que se aproximará a la Revolución francesa, es que siempre la estudiará en la perspectiva de una revolución por venir. Y al referirnos a revolución por venir creemos que no hay que soslayar el hecho de que dicho por venir es una inminencia, algo cercano con respecto a lo cual hay que tomar algún tipo de intervención conciente que permita acelerar su realización.

Es la concepción de las características que deberá tener esta revolución futura lo que marcará las distintas instancias de la indagación marxiana sobre el proceso iniciado en 1789, evaluación que nos irá indicando la distancia de Marx con respecto a la Revolución francesa. Distancia que, podríamos creer, se ahondará toda vez que Marx indique las limitaciones del proceso francés y se reducirá en la medida en que Marx reconozca sus méritos.

En este sentido, consideramos que se pueden resumir las distintas aproximaciones de Marx a los sucesos comenzados en 1789 a partir de la siguiente fórmula: Marx quiere estar por fuera de la Revolución francesa para estar dentro de la Revolución. Con esto queremos decir que Marx buscará señalar las limitaciones de la Revolución francesa, para así poder plantear como tarea del presente la puesta en cuestión de aquellos supuestos que la misma aún mantenía ocultos para sí.

Dentro de esta perspectiva global sobre este tema, vamos a distinguir distintos momentos en los que Marx abordó la cuestión. En primer lugar, nos referiremos a los textos del período 1842-1844, en los cuales el eje de interés es lo que en algunos textos el propio Marx llama "ideología política", entendida como la creencia en la omnipotencia de la voluntad política como conformadora del mundo social. Se trata de un enfoque que supone el concepto de "emancipación humana", cuyo perfil ya trabajamos más arriba, como superador de la limitación del proceso revolucionario francés. Algo importante de esta perspectiva es que, como veremos, centra su atención en el jacobinismo, que es el momento al que Marx más recurrentemente refiere al tematizar el proceso.

Sin embargo, este análisis se mantiene en estos términos solamente en los primeros textos, puesto que luego aparecen profundizaciones que implicarán ligeras variaciones. La más clara es la que comienza a observarse a partir de 1845, en donde la percepción del

proceso francés comienza a verse a través de la noción de “revolución burguesa”. En este sentido, la revolución francesa en la obra de Marx pasará a ocupar el lugar de un *modelo*, es decir, entenderá el proceso francés iniciado en 1789 como el paradigma de la ruptura con el orden estamental pre burgués, y más precisamente con la forma de propiedad característica del feudalismo. Esto le sirve como marco para interpretar las realidades contemporáneas, sobre todo en relación a los movimientos que tienen lugar en Alemania en 1848. En este registro, la Revolución francesa se vuelve un espejo a confrontar ante la burguesía alemana, de quien Marx espera determinadas acciones cuya ausencia considera como una anomalía.

Estas no serán, de todas formas, las únicas reflexiones que Marx se permita acerca de este tema. De hecho, consideramos que los análisis más interesantes de Marx se reflejan a través de los textos dedicados a la revolución de 1848 y al alzamiento de la Comuna de París de 1871. En estos textos, analizando dichos levantamientos, Marx elabora un balance de la Revolución francesa que, entendemos nosotros, representa de manera más que luminosa las encrucijadas por las que debe transitar la modernidad. El eje para comprender esto último consiste en el siguiente planteo: Marx entiende que la revolución francesa, en tanto revolución política, desprende el Estado político de sus limitaciones anteriores, generando la posibilidad de representar la sociedad a través de la forma parlamentaria o republicana. Pero, al mismo tiempo, en tanto esta misma revolución libera la propiedad privada y la producción industrial, profundiza la oposición entre las clases sociales, lo cual complicará la vigencia y la realización del orden institucional que Marx considera acorde con la dominación burguesa. Esto es lo que lleva a Marx a concluir que los postulados de la Revolución francesa se han transformado en fantasías que pueden ser aplicadas durante períodos breves de tiempo, o en coyunturas muy particulares, puesto que su mantenimiento en el largo plazo conduce al agravamiento de la conflictividad social. Se trata de una re-evaluación de la Revolución francesa elaborada a la luz de los acontecimientos de 1848, en la que Marx puntualiza su presente bajo el signo de la impotencia y la contradicción, ya que la única manera de desactivar el conflicto social latente es a través de un retroceso con respecto a aquellos principios que signaron el triunfo de la sociedad burguesa sobre el orden feudal.

Este es el aspecto más interesante de la perspectiva de Marx. Y es que a partir de esta evaluación señala que la imagen de la Revolución francesa constituye, en la sociedad burguesa de mediados del siglo XIX, la presencia aplastante y asfixiante de un pasado que no puede ser superado. Pero se trata de una imposibilidad de superación que acrecienta la dependencia con respecto a dicho pasado, ante lo cual las imágenes y los estereotipos de la Revolución francesa son disfraces accesibles de una clase social que ha perdido la capacidad de representar a la nación, así como de una nación que ha perdido la capacidad de representarse a sí misma.

De esta manera, vamos a dividir el presente apartado en los siguientes puntos:

- i. En primer lugar, nos detendremos en los textos del período 1842-1844 para observar la manera en que Marx analiza la Revolución francesa contrastándola sobre todo con la emancipación humana. Veremos también que su análisis se centrará especialmente en el jacobinismo y en el origen del Terror entendidos desde la perspectiva del concepto de revolución política que ya indagamos más arriba.
- ii. Posteriormente, veremos las transformaciones de este análisis a partir de su comprensión en los términos de “revolución burguesa”. Aquí veremos que Marx

eclipsa su análisis político a través de una comprensión etapista de la historia que tiene dos consecuencias: por un lado, una reivindicación de la necesidad de intervención política en nombre de los intereses del socialismo. Pero al mismo tiempo, una férrea determinación de la acción política por parte del transcurso histórico, que le permite a Marx un fácil descifrado del sentido y el destino de aquella.

iii. Dentro de este último marco, observaremos que la Revolución francesa es elevada a modelo y a esquema de comprensión y organización de los elementos socio-políticos del presente, en una operación que permite a Marx comparar el presente alemán con el de la sociedad francesa del siglo XVIII

iv. Tras la experiencia de las Revoluciones del 48, veremos cómo la utilización anterior del paradigma francés es relegada, al tiempo que la simbología y el vocabulario revolucionarios serán considerados como una presencia aplastante en la conciencia de los franceses contemporáneos, presencia que es en verdad una dependencia, una necesidad de cubrir las contradicciones del presente con un lenguaje del pasado.

v. Finalmente, observaremos cómo la Revolución francesa pasa a ser analizada en un marco de más largo plazo, en el cual uno de los elementos centrales será la centralización y la monopolización política por parte del Estado, cuya biografía estará ligada a las distintas revoluciones habidas en Francia luego de 1789.

i- El Terror, el Jacobinismo y la compleja búsqueda del equilibrio

Resulta indicativo de la percepción general que Marx tiene del proceso abierto en 1789, el hecho de que la primera mención que encontramos acerca de la misma sea en relación al Terror jacobino. Se trata de una mención breve, dentro de una argumentación y de un párrafo que ya reproducimos más arriba al hablar de la oposición de Marx a la censura de prensa. Consiste, más precisamente, en la referencia de Marx a aquellas leyes que buscan indagar en las convicciones de los escritores a quienes censuran, que por lo tanto se vuelven **“(l)eyes tendenciosas, leyes que no dan ninguna norma objetiva, son leyes del terrorismo, como esas que la exigencia del Estado produjo bajo Robespierre y la corrupción del Estado bajo los césares romanos”** (*Werke*, I, 14).

Si bien el énfasis está en la denuncia del Terror como ingreso del Estado en el foro interno, ya en esta fugaz mención, inserta en el marco de la argumentación general del texto, se deja ver el elemento constante de los comentarios de Marx sobre la Revolución francesa y el Terror en particular. Se trata de ver a este último como expresión de una falsa universalidad, cuya principal limitación consiste en no poder mediar adecuadamente el momento particular con el de la voluntad general cuya expresión quiere ser el Estado.

Sin embargo, si la denuncia a la insuficiente generalidad como base de su explicación del Terror será un elemento constante, los términos en que se piense esta incorrecta mediación cambiarán pocos meses después. En este sentido, y en solidaridad con las concepciones acerca de la Revolución política que analizamos a partir de 1843, se comenzará a relacionar la insuficiencia de la Revolución francesa con la separación o abstracción constitutiva del Estado moderno. De allí a que si en 1842 Marx denunciaba al Terror por no ser suficientemente político (es decir, por no alcanzar la generalidad formal propia de la legalidad que el Estado debía mantener de acuerdo a su concepto), a partir de 1843 los términos se invierten. La particularidad del proceso emancipatorio francés, en esta nueva clave, consiste en que consume de manera más acabada que en otras partes la escisión entre la esfera política y la civil: **“Fue solamente la Revolución francesa la que dio cima a la transformación de los estamentos políticos en estamentos sociales, o la que, en otros términos, convirtió las diferencias entre los estamentos de la sociedad civil en simples diferencias sociales, en diferencias relativas a la vida privada que no afectó para nada a la vida política. Con lo cual se llevó a su término la separación entre la vida política y la vida civil”** (idem, 284)

De esta consideración, elaborada a partir de su lectura de Hegel, Marx va a sacar una conclusión más, que aparece como articulante de sus textos de 1844. Se trata de la idea, expuesta en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, según la cual el déficit político alemán le ha permitido a su filosofía reflexionar mejor sobre la práctica política; algo que en Francia no ha podido ocurrir, debido a su déficit filosófico (ocasionado a su vez por su exceso de actividad política):

“En política, los alemanes piensan lo que otros pueblos hacen. Alemania es la conciencia teórica de estos otros pueblos. La abstracción y la arrogancia de su pensamiento corren parejas con la limitación y la pequeñez de su realidad. Por tanto, si el *statu quo* del Estado alemán expresa la perfección del antiguo régimen, la pica clavada del Estado moderno, el *statu quo* de la conciencia del Estado alemán expresa la imperfección del moderno Estado, la falta de solidez de sus mismas carnes” (idem, 385)

En este análisis, Marx adopta la *inversión* de Hegel que había efectuado Heine en la década de 1830. Recordemos que para Hegel, al menos en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, la Revolución francesa se vincula con la escasa influencia de la Reforma en ese país, y con la insuficiente reconciliación entre el pensamiento y la realidad operada por las limitaciones de la filosofía francesa⁶⁰. La "inversión" operada por Heine, en este sentido, consiste en que para él ésta profundidad filosófica del pueblo alemán se transformaría en una revolución de características mucho más radicales que las de la Revolución francesa, transformando entonces la apoyatura hegeliana entre filosofía y pasividad conservadora en la esperanza de un acontecimiento futuro de consecuencias mucho más universales que los episodios franceses, que habían tenido efectos meramente políticos (Heine:1980, 234-235; 305-308). Marx adopta claramente esta línea en varios escritos, pero de manera más desarrollada en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Allí agrega sin embargo un elemento de elaboración propia: el adelanto filosófico de Alemania consiste en su retraso socioeconómico. De allí entonces su posibilidad de volverse la "conciencia teórica" de los otros pueblos, debido a la superioridad que le ha permitido el contemplar lo que otros hacían. Al mismo tiempo, aporta una forma más acabada a la profecía de Heine sobre aquella futura revolución, en la asociación que traza entre filosofía y proletariado: "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los alemanes como hombres será una realidad" (idem, 391)

Sobre las consecuencias inmediatas de este postulado ya hablamos antes: tanto frente a Bauer como a Ruge, Marx denuncia que ambos sobrevaloran las capacidades emancipatorias de la revolución política, oponiendo entonces a ésta una emancipación humana, cuyos perfiles ya trazamos. En relación a la Revolución francesa, esta perspectiva lleva a Marx a centrar su atención en el jacobinismo, identificando el error de dicha corriente en la *creencia de que la práctica política puede abarcar la totalidad de las relaciones sociales*, siendo inconscientes entonces de sus limitaciones. Una vez más, por lo tanto, emerge en Marx la afirmación acerca de la estrechez de la conciencia política, la cual está en el origen del Terror, dada la incapacidad para entender que los males combatidos

⁶⁰ De hecho, en el texto mencionado se puede leer: "Tocante a la otra cuestión de por qué los franceses han pasado en seguida de lo teórico a lo práctico, mientras los alemanes han permanecido en la abstracción teórica, podría decirse que los franceses son cabezas calientes (*ils ont la tete pres du bonnet*). Pero la razón es más honda. En Alemania, al principio formal de la filosofía se opone el mundo y la realidad concreta, con necesidades del espíritu interiormente satisfechas y con una consciencia tranquila. Los alemanes solo podían conducirse pacíficamente en este punto porque estaban reconciliados en la realidad. A este respecto hay que advertir que solamente los protestantes podían haber llegado a la paz con la realidad jurídica y ética" (Hegel: 1994, 690). Pero esta reconciliación con la realidad estatal de los protestantes falta en Francia. De esta manera: "Se ha dicho que la Revolución francesa ha salido de la filosofía; y no sin razón se ha llamado a la filosofía "la sabiduría temporal", pues la filosofía no solo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad en cuanto se hace viva en el orden temporal. No cabe, pues, oponer nada a eso que se dice de que la revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía. Pero esta filosofía empieza a ser tan solo pensamiento abstracto, no una concepción concreta de la verdad absoluta; lo cual es una inmensa diferencia. Este pensamiento tiene relaciones con la realidad y se ha convertido en una violencia contra lo existente y esta violencia es la Revolución". (idem, 691)

son consecuencia de las premisas mismas del Estado:

“El entendimiento político lo es, precisamente, porque piensa dentro de los límites de la política. Y cuanto más vivo y sagaz sea, más incapacitado se hallará para comprender los males sociales. El período clásico del entendimiento político fue el de la Revolución francesa. Pues bien, lejos de ver en el principio del Estado la fuente de los defectos sociales, los héroes de la Revolución francesa veían en los defectos sociales, por el contrario, la fuente de la que nacían los males políticos. Así, Robespierre entiende que la gran pobreza y la gran riqueza representan simplemente un obstáculo para la democracia pura. Y aspira, por tanto, a establecer una frugalidad espartana para todos. El principio de la política es la voluntad. Cuanto más unilateral, y por tanto, más perfecto sea el entendimiento político, cuanto más creará en la omnipotencia de la voluntad, tanto más se resistirá a ver las barreras naturales y espirituales que se levantan ante ella, más incapaz será, por consiguiente, de descubrir la fuente de los males sociales” (idem, 402)

Desde esta perspectiva, Marx comienza – ya en París- el estudio de la historia de la Revolución francesa, tal cual atestiguan los cuadernos de lectura de esos meses, en donde junto a sus apuntes sobre economía política se suman los estudios tendientes a escribir un libro sobre la historia de la Convención, a la cual Marx considera como **“el exponente máximo de la energía política, del poder político y la inteligencia política”** (idem, 400). Sabemos a cuál de sus dos objetos de interés finalmente decidió dedicarle más atención. Esto no quita que hayan quedado algunas menciones que ilustran acerca de la dirección de las reflexiones de Marx. Así, en *La Sagrada Familia* nos volvemos a encontrar con un comentario más prolongado sobre la Revolución, en el que Marx refiere nuevamente a los Jacobinos, pero ahora con un elemento nuevo. Consiste en entender lo específico del error de este grupo en la confusión entre la comunidad antigua y el Estado moderno. Esto lo desarrolla en el marco de una polémica con Bauer, quien ve (según podemos inferir de las referencias de Marx en el texto) el origen del Terror en la contradicción de estimular el “egoísmo de la nacionalidad” por un lado, y apelar a un Ser supremo que estimule virtudes cívicas desde donde cohesionar a la sociedad, por el otro.

Para Marx, por el contrario, el problema consiste en que los Jacobinos caen en la “superstición política” de creer que es el Estado la instancia que cohesionar la vida civil, considerando que los principios que deben regir la vida social son aquellos principios que toman de la antigüedad, como la virtud pública, la frugalidad, el ascetismo, etc. Así entonces, cuando Marx afirma que **“Robespierre, Saint Just y su partido perecieron por haber confundido la antigua comunidad realista democrática, basada en la real esclavitud, con el moderno Estado representativo espiritualista- democrático, que descansa sobre la esclavitud emancipada, sobre la sociedad civil”**, señala la “gigantesca ilusión” de querer unificar una sociedad basada en la competencia y los intereses privados que se toman como fines en sí mismos, a partir del ideal comunitario antiguo (werke, II, 129).⁶¹

No habría que dejar de llamar la atención sobre el hecho de que en estos dos escritos

⁶¹ Según Furet, esta idea de analizar el jacobinismo a partir de su confusión entre Estado moderno y comunidad antigua sería una influencia que tuvo sobre Marx la obra de Benjamin Constant, a quien Marx habría leído “con la pluma en la mano” (Furet: 1992,20, 28, 81)

tan pegados en el tiempo (el artículo contra Ruge y *La sagrada Familia*) Marx da dos interpretaciones diferentes del Jacobinismo, aunque no necesariamente incoherentes entre sí. Puesto que si en el artículo del *Vorwärts* se trata de centrar la atención en la falsa omnipotencia de lo político (consecuencia lógica de la revolución política), aquí el énfasis está puesto en cierto error de lectura de los Jacobinos, quienes no saben ver la “espiritualidad” de la comunidad política, en el sentido de que sus principios deben mantener sus distancias con respecto a una vida privada liberada, que es precisamente la condición de posibilidad del Estado moderno.

La diferencia, creemos entrever, consiste en que en *La Sagrada Familia* Marx intenta realizar una explicación de diferentes períodos de la Revolución francesa, ante lo cual necesita desprenderse de lo que serían solamente las tendencias lógicas del proceso (aquello a lo que tendería el Estado político de acuerdo a los supuestos de sus principios constitutivos), para pasar a ver la manera en que dichas contradicciones o tendencias generales se procesan de diferentes maneras en distintos períodos.

Así, en *La Sagrada Familia*, pasada la experiencia jacobina, Marx analiza también el régimen del Directorio y el período de Napoleón. Con relación al Directorio, el análisis lleva a afirmar la coherencia y la correcta interpretación de sus dirigentes con respecto a la relación entre el Estado político y la sociedad civil:

“Bajo el gobierno del *Directorio* irrumpe la *Sociedad Civil* – la misma revolución la había liberado de las trabas feudales y reconocido oficialmente, por mucho que el *terrorismo* hubiera querido sacrificarla a una vida política antigua – en formidables corrientes de vida. Vértigo de empresas comerciales, fiebres de enriquecimiento, el tumulto de la nueva vida burguesa, cuya primera fruición consigo misma es todavía insolente, ligera, frívola, embriagadora; *real* esclarecimiento de la *propiedad territorial* francesa, cuya agrupación feudal había destruido el martillo de la Revolución y que el primer ardor febril de los muchos nuevos propietarios somete ahora a un cultivo total; primeros movimientos de la industria liberada: tales son los signos de vida de la sociedad civil recién nacida. La *sociedad civil* es representada *positivamente* por la *burguesía*. La *burguesía comienza*, pues, a gobernar. Los *derechos del hombre* dejan de existir *solamente en teoría*” (idem, 130)

Aquí ya parecen insinuarse algunas imágenes de eso que Marx expondrá más elocuentemente en el *Manifiesto Comunista*, al referirse al movimiento vertiginoso de la sociedad moderna, y su desencadenamiento de esta sensación “insolente, ligera, frívola, embriagadora”, mientras el “ardor febril” del enriquecimiento estimula la producción. Algo, decimos, muy parecido a las descripciones del *Manifiesto*, y muy diferente a los escritos posteriores al 48, donde las especulaciones y la decadencia de la sociedad burguesa francesa reemplazan estas imágenes de juvenil iniciativa. Pero en los términos más propiamente políticos, el paso siguiente de Marx consiste en ver cómo esta burguesía liberal que se hace cargo del gobierno luego del Terror, se convierte luego en “el botín” de Napoleón, siendo así que este equilibrio entre Estado y sociedad civil no puede mantenerse de manera prolongada.

Marx no da causas detalladas acerca de cuáles son las razones de esta crisis, limitándose a interpretar a Napoleón como una suerte de jacobino menos iluso y más lúcido, puesto que comprende las bases reales del Estado moderno, pero al mismo tiempo intenta convertir al Estado en algo más que un simple medio de la vida burguesa. De esta

forma:

“Napoleón fue la última batalla del *terrorismo revolucionario* contra la *sociedad civil* proclamada también por la revolución y contra su política. Es cierto que Napoleón había sabido penetrar ya en la esencia del *Estado moderno* y comprender que éste tiene como base el desarrollo sin trabas de la sociedad burguesa, el libre juego de los intereses privados, etc. Se decidió a reconocer estos fundamentos y a protegerlos. El no era ningún terrorista fanático y soñador. Pero al mismo tiempo Napoleón seguía considerando al *Estado* como *fin en sí*, y veía en la vida burguesa solamente un tesorero y un *subalterno* suyo, que no tenía derecho a poseer una *voluntad propia*. Y llevó a cabo el *terrorismo* en cuanto *sustituyó la revolución permanente* por la *guerra permanente*”. (idem)

Marx presenta a Napoleón como una instancia intermedia entre el entusiasmo jacobino por los derechos del hombre, y los intereses liberales que buscan limitar la esfera de acción de la vida estatal. Fórmula que, de todas maneras, también fracasa, puesto que el proyecto de considerar el Estado como un “fin en sí absoluto” contrasta con los intereses de la floreciente sociedad burguesa. En este sentido, Marx explica la caída de Napoleón a partir del boicot de la burguesía parisina a su política (idem), caída que, sin embargo, lleva al poder a la contrarrevolución que desplaza a la burguesía liberal del gobierno. Esta recién se hará cargo del Estado a partir de la Monarquía de Julio, pero ahora con intenciones más modestas:

“En 1830, ésta [la burguesía liberal] realizó por fin sus deseos del año 1789, pero con la diferencia de que, ahora, su *esclarecimiento político* había llegado ya a su *término*, pues ya no veía en el Estado representativo constitucional el ideal del Estado, no aspiraba ya a salvar al mundo ni a alcanzar fines humanos de carácter general, sino que había reconocido ya más bien al Estado como la expresión *oficial* de su interés *particular*.” (idem, 131)

La historia de la Revolución entre 1789 y 1830, por tanto, se transforma en el análisis de Marx en la tensión entre distintas formas de mantener *un equilibrio siempre difícil entre un Estado que aloja el interés general, pero que supone el predominio de la particularidad en el seno de la sociedad civil, y una particularidad que quiere predominar, pero que no puede dejar de apelar a un interés general para justificar su predominio*⁶². En este primer

⁶² En el análisis que acabamos de desarrollar, coincidimos con el desarrollado por Furet: “Así pues, la historia de la Revolución francesa -según el Marx de 1843-1844- proviene de una dialéctica del Estado y la sociedad civil. El desarrollo de la sociedad se encuentra en el origen de la Revolución, la que nace del contraste existente entre la exclusión política de la burguesía y su poder económico y social: partiendo de Hegel, Marx se aproxima también en este punto, a los historiadores franceses de la Revolución, que conocía bien. Pero la propia Revolución, una vez desencadenada, no es prisionera de sus orígenes; se caracteriza por una hipertrofia provisional de lo político, que se vuelve autónoma frente a las condiciones que le dieron nacimiento: una tendencia que se manifiesta por su pretensión de configurar una emancipación universal de la humanidad, por la creencia en el voluntarismo político que entraña el recurso al Terror, y por la utilización de una ideología anacrónica tomada de la Antigüedad. Estos rasgos revelan bajo tres formas diferentes la misma escisión entre la sociedad burguesa y el Estado revolucionario” (Furet:op.cit, 31). También Avineri enfoca el tema desde el ángulo de la Revolución francesa como separación de la esfera política, pero lo proyecta a toda la obra de Marx (Avineri, op cit, 185-

balance y en estas primeras referencias a la Revolución, al mismo tiempo, Marx cierra con un interrogante, que nos parece una clave central para comprender la manera en que se posiciona con respecto a la misma. Entendemos que cuando afirma que **“(I)a historia de la vida de la Revolución francesa, que data de 1789, no termina todavía con el año 1830, en que triunfó uno de sus momentos, ahora enriquecido con la conciencia de su significación social”** (idem), está planteando un interrogante clave: ¿Cuándo termina la Revolución francesa? Interrogante que, al mismo tiempo, no es otro que el de saber acerca de las posibilidades de la sociedad civil para subordinar la esfera política. Puesto que si Marx plantea en *Sobre la Cuestión Judía* que los derechos del hombre están al servicio del miembro de la sociedad civil, no es menos cierto que esta subordinación siempre se da a través de una situación de constante tensión. Tensión y crisis que no son otros que la dinámica abierta por la revolución política y la sociedad moderna, al separar la generalidad política de la particularidad civil⁶³.

ii- La Revolución burguesa

A partir de los desarrollos expuestos en *La Ideología Alemana*, aparecen dos cambios importantes con respecto a las referencias de Marx sobre la Revolución francesa. El primero consiste en que la concepción de Revolución política deja lugar a la idea de la

201). Desde este ángulo, también plantea que el análisis del Terror en Marx se explica, durante toda su obra, como una forma de buscar la reabsorción de la esfera política desde la voluntad política misma (idem, 187-189)

⁶³ Es por eso que nos parece que Furet da por descontado demasiado ligeramente que para Marx las tensiones entre la sociedad civil y el Estado terminan en 1830 (Furet, op cit, 31-32). Nos parece entender que la explicación de Marx tiende a pensar 1830 como un momento de una momentánea neutralización de aquella inestabilidad intrínseca a la sociedad moderna originada por la separación entre la sociedad civil y la esfera política. El análisis más profundo de Furet sobre estos textos, de todas formas, nos parece que tiene aportes valiosos, sobre todo en lo que hace a su explicación de por qué el estudio de Marx sobre la Revolución francesa queda inacabado. Para este autor, la utilización del paradigma feuerbachiano desde el que Marx analiza la abstracción política lo lleva a pensar la historia de la Revolución francesa a través de **“una dialéctica de lo real y lo imaginario”** que alimenta su **“pasión por encontrar lo real detrás del concepto”** (idem, 34), lo cual le impediría a Marx entender lo que sí habría comprendido Toqueville: **“que la ilusión de la democracia es justamente su verdad”** (idem). Esto se debe a que la igualdad formal es lo que lleva a problematizar la desigualdad real: **“en el mundo que analiza Toqueville, la desigualdad es ante todo la manera como el individuo imagina su relación con sus semejantes. La democracia no implica que todos sean iguales, sino que todos pueden y deben ser iguales. La democracia aviva, al mismo tiempo que el progreso de la igualdad, el sentimiento de la desigualdad: una dialéctica sin fin que arroja todo el cuerpo social a una agitación corpuscular característica de las sociedades modernas”** (idem). De esta manera, Furet explica el por qué de la preocupación de Marx por la economía política y su abandono de su proyecto de hacer una historia de la Revolución francesa: **“obsesinado por lo real detrás de la idea quiere definir las condiciones históricas en que la igualdad se volverá al fin real”** (idem, 35) negándose a reconocer que la dialéctica entre desigualdad real e igualdad ilusoria es el horizonte insuperable del **“universo democrático”**. De esta forma, **“si Marx encuentra en la economía el verdadero contenido de la historia moderna, es porque en ella puede investigar la verdad de la ilusión”** (idem), es decir, él también es partícipe de la dinámica moderna de buscar un fin a la desigualdad real y su alejamiento de la reflexión política consiste en no querer aceptar los supuestos de la igualdad formal moderna. Nos parece que la comparación entre Toqueville y Marx que hace Furet es un aporte para descifrar algunas de las tensiones o elecciones que gobiernan la trayectoria de Marx como una forma de ir contestando de manera original al cuestionario que le extiende la problemática moderna. Sin embargo, su fórmula acerca de que Marx busca la verdad de la historia en la economía es demasiado simplista (también se podría decir que busca la verdad de la economía en la historia).

Revolución francesa como *revolución burguesa*, incorporando de esta manera los análisis elaborados a partir de 1845. Pero más importante que esto, lo que comienza a pasar a partir de 1845 es que la Revolución francesa empieza a ser pensada como *modelo*, es decir, como paradigma de la transformación operada en torno a la dominación de clase y las relaciones de propiedad⁶⁴. De esta forma, el hecho se transforma en teoría, y el proceso a través del cual la burguesía se emancipó de la dominación feudal comienza a ser considerado como arquetípico de la emancipación de clase:

“Cuando la burguesía francesa derrocó el poder de la aristocracia, permitió con ello a muchos proletarios elevarse por encima del proletariado, pero solo cuando lograron convertirse en burgueses. Por consiguiente, cada nueva clase instauro su dominación siempre sobre una base más amplia que la anterior, sólo ello hace que luego se agudice y abonde todavía más el antagonismo de las clases no dominantes contra la que se halla en el poder. Y por ambos caminos se logra que la lucha que ha de librarse ahora contra esta nueva clase dominante conduzca a una negación más decidida y más radical de la realidad social anterior que la que pudieron representar todas las clases que antes habían aspirado a la dominación” (Werke, III, 48)

Como se ve en este párrafo, se trata de una *analogía* que al mismo tiempo agrega un elemento de *amplificación*, en el sentido de que permite representar las fuerzas y antagonismos que operan en la moderna sociedad burguesa como agudización y radicalización de los antagonismos anteriores. Esto se manifiesta claramente en su debate con Proudhon, en el cual Marx realiza un paralelismo entre, por un lado, la conformación de la burguesía como clase y su emancipación de la nobleza, y por el otro, la conformación del proletariado como clase y su necesidad de abolir la sociedad basada en el antagonismo de clases, lo cual le permite plantear que **“la condición para la abolición de la clase obrera es la abolición de todas las clases sociales, como la condición para que pudiera liberarse el Tercer Estado, la burguesía, fue la abolición de todos los Estados”**. (Werke, IV, 181)

La comparación, por lo tanto, le permite identificar ambas revoluciones como la emergencia de la nueva sociedad en el seno de la antigua, pero de manera tal que, así como ocurría con la emancipación humana, la revolución proletaria es presentada como **“revolución total”** (idem), como expresión de una contradicción mucho más profunda que los antagonismos anteriores y que debe ir mucho más a fondo en la transformación de lo establecido. Esta lectura de la Revolución francesa en tanto revolución burguesa, al mismo tiempo, le permite hacer uso de la misma para desnaturalizar las relaciones de propiedad, disminuyendo así el elemento de radical novedad de la revolución proletaria. Así leemos la mención de la Revolución francesa en el *Manifiesto*:

⁶⁴ En este sentido, un análisis de la manera en que Marx eleva, en el *Manifiesto*, el paradigma de la revolución burguesa como modelo de transformación social ha sido realizado por Claudín (Claudín: 1985, 17-19). Luego de analizar algunos pasajes claves, sostiene: **“Basta comparar este esquema [el del Manifiesto] con la versión de 1859 para ver que la definición de la dialéctica de toda revolución social formulada por Marx a la hora de El Capital no es más que la generalización de la dialéctica de la revolución social burguesa. Y este modelo es el que Marx tiene in mente cuando formula en el Manifiesto la dialéctica de la revolución social proletaria”** (Claudín, idem, 18). A nosotros nos parece que este elevamiento de la revolución burguesa a paradigma de transformación social comienza en textos anteriores, como iremos indicando en las siguientes páginas.

“Los postulados teóricos del comunismo no se fundan en modo alguno en ideas o principios que hayan sido inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.

Solo son expresiones generales de los hechos reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que transcurre ante nuestra vista. La abolición de las relaciones de propiedad existentes hasta la fecha no es algo que caracterice particularmente al comunismo.

Todas las relaciones de propiedad han estado sometidas a un cambio histórico constante, a una modificación histórica permanente.

La Revolución francesa, por ejemplo, abolió la propiedad feudal en beneficio de la burguesa.

Lo que distingue al comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa”. (Werke, IV, 474-475)

Aquí la Revolución Francesa parecería quitarle dramatismo y reduciría la excepcionalidad de la revolución comunista, al dotarla de un antecedente que justifique su realización como una figura más de la serie de transformaciones de las formas de propiedad. Es algo que refuerza la objetividad y la *necesidad* de la revolución comunista, al mencionarla como ejemplo de un cambio de envergadura similar al realizado ya en el pasado, al tiempo de situarla como resultado de un desarrollo y una dinámica propia del despliegue histórico, separándose así de todo postulado o principio utópico.

Al mismo tiempo, mencionada dentro de un contexto en que Marx ha ido enfatizando el ethos transformador y desacralizador del mundo burgués, la función que cumple, por lo tanto, es la de denunciar la transitoriedad de dicho mundo. Y esto nos lleva a otro aspecto acerca de la visión de Marx de la Revolución francesa. Se trata de la certeza de que la misma inaugura una etapa de rápida transformación en la cual el orden burgués será superado por las mismas fuerzas que ayudó a desencadenar. Esto lleva a que la idea de la revolución burguesa como condición de posibilidad de la revolución comunista se imponga con fuerza en esta etapa del pensamiento de Marx, lo cual se refleja sobre todo en sus expectativas para Alemania. Frente a la inminencia de una revolución burguesa en ese país, Marx considera la posibilidad creciente de una posterior revolución proletaria, diagnóstico al que llega debido a una suerte de balance comparativo entre las revoluciones burguesas triunfantes y la situación de la Alemania contemporánea:

“Los comunistas concentran su atención fundamental sobre Alemania, porque este país se halla en vísperas de una revolución burguesa y porque esta revolución se lleva a cabo bajo las condiciones más progresivas de la civilización europea en general y con un proletariado mucho más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el XVIII, razón por la cual la revolución burguesa alemana solo puede ser el preludio inmediato de una revolución proletaria” (idem, 493)

Esta percepción de Marx de la Revolución Francesa, por lo tanto, mantiene un elemento ya presente en los textos del 44: el haber podido acceder al verdadero significado de la misma indica la superioridad de la revolución por venir, la cual estará en relación de ruptura pero a la vez de continuidad con la revolución francesa. De ruptura, debido a que mantendrá una relación de exterioridad con el lenguaje y la conciencia de sí de la

revolución burguesa, puesto que la revolución proletaria se sabe signada por las relaciones de propiedad y de clase. Pero de continuidad en tanto reproducirá a una escala ampliada la misma función que la revolución burguesa: realizar una forma de propiedad cuya posibilidad no obedece a la voluntad subjetiva sino a las condiciones históricas.

Esta idea de continuidad entre la revolución burguesa y la revolución proletaria se mantiene también a través de la concepción de que la revolución burguesa genera las condiciones para la emergencia y el crecimiento político de la clase obrera. Se trata de una idea que ya estaba anticipada en *La Sagrada Familia*, donde se hacía una rápida referencia a las ideas comunistas de Babeuf como uno de sus principales legados. Sin embargo, un desarrollo más acabado de esta relación aparece posteriormente, en un artículo polémico que Marx escribe en un periódico alemán de Bruselas (la *Deutsche Brüsseler Zeitung*) entre octubre y noviembre de 1847 (o sea, anterior al *Manifiesto*).

Se trata de una polémica con Karl Heinzen, quien ya había iniciado un prolongado debate con Engels respecto a las características de la inminente revolución alemana⁶⁵. La postura de Heinzen consiste en centrar la oposición política fundamental entre republicanos y demócratas por un lado, y la monarquía, la nobleza y la burocracia prusiana por el otro; una posición republicana radical que entendía las luchas de los comunistas como una distracción de esta oposición fundamental. Hostil a la idea de reducir a la revolución a sus referencias políticas, Marx busca enfatizar la centralidad de los antagonismos de clase como los ejes del desarrollo histórico, reforzando el esquematismo de su pensamiento, al considerar la revolución burguesa como condición de posibilidad de la revolución proletaria: **“Cuanto más desarrollada se halle esta sociedad [la moderna sociedad burguesa] y, por tanto, cuanto mayor desarrollo económico haya llegado a adquirir la burguesía en un país y cuanto más imprima, como consecuencia de ello, un carácter burgués al poder del Estado, con mayor fuerza se destacará en ese país la cuestión social, y ello explica por qué resalta con mayor fuerza hoy en Francia que en Alemania, por qué adquiere mayor relieve en la monarquía constitucional que en la absoluta y se hace más llamativa en la república que en la monarquía constitucional”** (idem, 342)

Reforzada en la constatación de que los primeros movimientos políticos socialistas surgen al calor de las revoluciones burguesas - Marx da el ejemplo de los Niveladores en la Revolución inglesa, y de Babeuf en la francesa (idem, 341)-, esta idea de que el desarrollo de la moderna sociedad burguesa permite transparentar los conflictos irreconciliables que la misma alberga, lleva a Marx a distanciarse de la posición que él mismo defendía en su artículo contra Ruge de 1844, e incluso en su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Como habíamos visto, en el primero de estos textos, Marx veía que cuanto más se afirmara la conciencia política de un país, mayor iba a ser el obstáculo para el desarrollo de una conciencia superadora, de la misma manera que en la *Introducción* veía que en Alemania el “sueño utópico” (*Werke*, I, 388), consistía en esperar una revolución de características similares a la francesa, puesto que en Alemania no existía ninguna clase con la “intrepidez revolucionaria” (idem) como para atribuirse la representación de la nación.

Pero al enmarcar su modelo de la revolución burguesa como momento necesario de la transformación social, y al identificar el 1848 alemán con el 1789 francés, estos análisis

⁶⁵ Heinzen era un viejo conocido de Marx. Lo había reemplazado como director de la *Rheinische Zeitung* luego de que Marx renunciara frente a la presión de la censura (Cornu, II, 100)

quedan de lado. De esta manera, Marx sostiene, por un lado, la necesidad de una revolución burguesa en Alemania, pero evitando, al mismo tiempo, impregnarse de aquella “conciencia política” tan dañina para la correcta comprensión del proceso histórico, enfatizando la dinámica de clase y las relaciones de propiedad que articulan la sociedad moderna y condicionan sus estructuras políticas (*Werke*, IV, 337–338, 346, 352).

En este nuevo esquema, el ejemplo del jacobinismo y del Terror es convocado en defensa de su interpretación, desarrollando entonces un análisis que mantiene algunos rasgos de su reflexión anterior, puesto que si antes la explicación sobre el período del Terror destacaba la incapacidad de los Jacobinos para entender el mundo en el cual intervenían, en este texto Marx retraduce aquel análisis a la asimetría entre las expectativas y los objetivos del jacobinismo y las condiciones históricas concretas en las cuales querían realizar dichos objetivos:

“Por tanto, si el proletariado derroca el poder político de la burguesía, su victoria no pasaría de ser pasajera, sería solamente un cambio al servicio de la misma *revolución burguesa*, como lo fue en el año 1794, mientras la historia misma, en su desarrollo, en su “movimiento” no se encargue de crear las condiciones materiales que hagan necesaria la abolición del modo de producción burgués y por tanto y a la par con ello, el derrocamiento definitivo del poder político de la burguesía. De ahí que el régimen del Terror sólo sirviese, en Francia, para echar por tierra con sus formidables mazazos las supervivencias feudales, borrándolas como por encanto del suelo francés. La medrosa y prudente burguesía francesa habría necesitado décadas enteras para realizar este labor. La acción sangrienta del pueblo no hizo más que allanarle el camino. Y tampoco el derrocamiento de la monarquía absoluta habría pasado de ser algo puramente momentáneo, si las condiciones económicas no hubieran estado todavía maduras para la implantación del poder de la burguesía”. (idem, 338, 339)⁶⁶

La dependencia de lo político con respecto a las condiciones sociales más generales, por lo tanto, refuerza el elemento “etapista” en el pensamiento de Marx, consistente en considerar necesaria la realización de una revolución burguesa para la posterior realización de una revolución proletaria, cuyas condiciones por otra parte serían creadas por ese “movimiento” de la historia cuya previsible legalidad Marx parece haber comprendido.

iii- Frente el espejo francés

De todas formas, hay todavía una novedad más, observable en este nuevo tratamiento de la Revolución francesa que Marx comienza en *La ideología alemana*. Y es

⁶⁶ Furet ha llamado la atención sobre estas ambigüedades en los análisis de Marx, en los que la burguesía francesa aparece como una clase decidida y desafiante cuando hay que compararla con la burguesía alemana, pero “medrosa y prudente” cuando, como vemos en este caso, hay que explicar el jacobinismo (Furet, op cit, 47) Según Furet esto se relaciona con los problemas de aferrar el acontecimiento revolucionario bajo la unidad de “revolución burguesa” lo cual trae aparejada la complicación de explicar sus diferentes fases, sobre todo porque se reducen las tensiones entre lo político y la que es externo a dicha esfera. En el caso del Terror el problema se acrecienta, porque tampoco se explica en qué medida este proletariado en el poder estaría cumpliendo los objetivos de la revolución burguesa, ni por qué los líderes que Marx identificaba como los líderes proletarios (Babeuf) brillan por su ausencia en este supuesto gobierno proletario (idem, 47-52).

que el señalamiento de la objetiva legalidad del transcurso histórico liquida aquella visión acerca de la superioridad filosófica de Alemania, superioridad filosófica que le habría dado el privilegio, como vimos, de ser la *conciencia teórica* de Europa. Esto se debe a que el nuevo dominio de la comprensión histórica que se le abre a Marx, le permite destronar la confianza y la valoración de la reflexión filosófica en que se habían encaramado los alemanes, revalorizando ahora aquella práctica política propia de los franceses.

Es así como nos encontramos, en 1845, con un Marx que sale a cortar de plano la costumbre alemana de liquidar la política desde la filosofía, repudiando, por ejemplo, la jactancia filosófica de un Stirner, en quien Marx encuentra un exponente típico del filisteísmo alemán consistente en liquidar con fórmulas fáciles y simplificadoras un despliegue histórico que debe ser comprendido en términos propios. Si ésta perspectiva de crítica es apropiada o no para abordar el planteo de Stirner es algo que aquí no podemos tratar. Simplemente nos interesa llamar la atención sobre esta revalorización de la práctica política francesa, que junto con el desarrollo comercial inglés comenzará a ser mencionada para resaltar la mezquina pasividad de la burguesía alemana: **“Mientras la burguesía francesa, gracias a la más formidable revolución que conoce la historia, subía al poder y conquistaba el continente europeo, al paso que la burguesía inglesa ya emancipada revolucionaba la industria y sometía políticamente a la India e imponía su comercio al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes solo lograban remontarse a la ‘buena voluntad’”** (werke, III, 176-177)

La moral kantiana como resultado de una Alemania aislada comercialmente y burocratizada políticamente, con un Estado que aparece como independiente de los intereses particulares dado que ningún sector social puede agenciárselo en su favor, es el marco en el que Marx va a comenzar a criticar el procedimiento ideológico alemán, consistente en desprender las percepciones arrojadas por los demás países europeos de sus contextos históricos, para luego absolutizarlas y crear así conceptos y figuras filosóficas que comenzarán a tener un encadenamiento propio e independiente de la realidad prosaica de la historia, en donde reina la lucha de intereses y las acciones determinadas por estas luchas. Este procedimiento, por lo tanto, encuentra un exponente típico en Kant, en quien Marx verá la elaboración “a la alemana” de los principios del liberalismo francés:

“La forma característica que en Alemania adoptó el liberalismo francés, basado en intereses de clase reales, la encontramos de nuevo en Kant. Ni él ni los burgueses alemanes de los que era portavoz, embelleciendo sus intereses, comprendían que este pensamiento teórico de los burgueses descansaba sobre una *voluntad* condicionada y determinada por intereses materiales y por relaciones materiales de producción; de ahí que Kant desligara esta expresión teórica de los intereses expresados por ella, que convirtiera las determinaciones de la voluntad de los burgueses franceses, materialmente motivadas, en autodeterminaciones puras de la ‘libre voluntad’ (...) Y esto explica también por qué los pequeños burgueses alemanes retrocedieron, temblorosos, ante la práctica de este enérgico liberalismo burgués tan pronto como este levantó la cabeza tanto en el Régimen del Terror como en el desvergonzado lucro de la burguesía” (idem, 178)

El contraste con las nociones de la *Introducción* del 44 no puede ser más marcado: mientras en aquél texto Alemania era aquella “conciencia teórica” que arrojaba en la forma de su filosofía el concepto de lo que los otros países hacían; ahora se ha transformado en la

traducción filistea, tímida y deformada (es decir: "filosófica") de las iniciativas mucho más desafiadas de las otras potencias. Alemania, el lugar de esa *ideología* cuyo adjetivo gentilicio parece ser sinónimo de *filosofía*, ya no es más el lugar del pensamiento y la reflexión. Las cosas han cambiado al punto tal que ahora Marx parece estar diciendo que en Alemania no solo no se puede hacer nada políticamente, sino que ya tampoco se puede pensar correctamente.

Pero si este destronamiento del orgullo filosófico alemán se apoya todavía en una singularidad propiamente germánica, no pasará lo mismo con su calendario, en el que Marx encontrará un retardo de unas cuantas décadas: "Los burgueses alemanes, sobre todo a partir de 1840, comenzaron a pensar en la necesidad de garantizar estos intereses comunes; se hicieron nacionales y liberales y exigieron aranceles protectores y constituciones. Se hallan, pues, a la hora actual, sobre poco más o menos donde se hallaban los burgueses de Francia en 1789" (idem, 179)

En esta historia en que Alemania recorre el camino ya transitado por otros pueblos, éste país se transforma entonces en aquel presente en vísperas de una revolución burguesa. Revolución que Marx considera que hay que apoyar puesto que, como vimos en los textos anteriores, la misma abriría las condiciones para la revolución proletaria. Es así como Marzo del 48 encuentra a Marx y Engels del lado de la democracia radical, apoyando las posiciones más decididas a favor de una república burguesa que posibilite el paso a la revolución proletaria, puesto que organizan sus expectativas acerca de la misma según el esquema de la Gran Revolución.⁶⁷

⁶⁷ Este rol de la Revolución francesa como guía para la acción y la intervención política de Marx y Engels durante el 48 ha sido observado por todos los comentaristas y biógrafos que hemos consultado. En el estudio de Riazanov, por ejemplo, en relación a la postura de Marx en los escritos de la *Neue Rheinische Zeitung*, que publica entre junio de 1848 y mayo de 1849 se analiza lo siguiente: "¿Cuál era el punto central de la política interior y exterior de la *Nueva Gaceta Renana*? Antes de pasar a este tema, quiero señalaros que Marx y Engels no tenían más experiencia de la revolución que la experiencia de la gran Revolución francesa. Marx había estudiado profundamente su historia y se había esforzado por obtener de ella los principios de la táctica a emplear en el momento de la futura revolución que (...) predijo con exactitud. (...) Tras estudiar atentamente la organización del partido político de los jacobinos, Marx opinaba que en el transcurso del prolongado desarrollo de la revolución se lograría crear una fuerza que progresivamente se constituiría en el propio bastión de la acción" (Riazanov: 1975, 113). Riazanov no deja de señalar que esta actitud le parece errada, debido al exceso de preocupación política y el olvido de la cuestión obrera (idem, 113-115). También Mehring menciona, en relación a la política exterior propiciada por el periódico de Marx: "El periódico esperaba de la guerra contra Rusia un desencadenamiento de fuerzas revolucionarias semejante al que la Revolución francesa de 1789 había logrado mediante la guerra contra la Alemania feudal" (Mehring: 1968, 170). También él llama la atención sobre la falta de presencia, en las páginas de la *Neue Rheinische Zeitung*, de cuestiones relacionadas al movimiento obrero (idem, 195). Rubel, a su vez, no deja de mencionar la asimetría entre la evolución de las cosas y las expectativas iniciales de Marx, llamando la atención sobre la obsesión de Marx en la radicalización burguesa contra la monarquía, proponiendo todas las estrategias posibles para, en palabras de Marx, "abreviar (...) la agonía mortal de la vieja sociedad" (Rubel: 1970, págs. 208-209). Sin embargo, el análisis más detallado se encuentra en Claudín (Claudín: op. cit.). Aparte de, como ya mencionamos, observar que en sus análisis del *Manifiesto* se eleva la revolución burguesa a paradigma de transformación social, también observa el papel activo de la dinámica de la Revolución francesa en la formación de las expectativas de los revolucionarios alemanes. El episodio más notable al respecto ocurre poco después de la revolución de Febrero del 48 en Francia, cuando un grupo de emigrados alemanes organiza una legión armada para ingresar en Alemania e iniciar una lucha revolucionaria contra el régimen monárquico. Como comenta Claudín "La iniciativa se inspiraba en el esquema heredado de la gran Revolución francesa, al que ya nos hemos referido, según el cual el país donde primero triunfaba la revolución tenía que enfrentarse inevitablemente, mediante la guerra revolucionaria, con las potencias reaccionarias (...) Marx y Engels compartían, en lo esencial,

Las frustraciones de estas expectativas ocurrirán pronto, y se traducirán en un reproche, mucho más duro que los anteriores, a la burguesía alemana, lo cual se traducirá en un reforzamiento del uso especular que Marx hace de la Revolución francesa, puesto que la enarbolará como un ejemplo a exponer frente a la pobre performance revolucionaria de la burguesía alemana. Así, hacia Diciembre de 1848, haciendo un balance de los acontecimientos desarrollados a partir de Marzo, Marx va a poner en perspectiva las distintas revoluciones burguesas realizadas a lo largo de la historia, con los acontecimientos de 1848 en Alemania, afirmando tajantemente que **“(l)a revolución prusiana de Marzo no debe confundirse con la Revolución inglesa de 1648 ni con la francesa de 1789”** (werke, VI, 105). En estas últimas, aclara, se produjo la alianza de la burguesía con el pueblo contra la monarquía, la nobleza feudal y la Iglesia, lo cual permitió que ambas **“se adelantaron en un siglo a sus modelos”**. En este sentido, la característica central de ambos casos fue la siguiente:

“No representaron el triunfo de una determinada clase de la sociedad sobre el viejo orden político, sino que proclamaron el orden político de la nueva sociedad europea. Triunfó en ellas la burguesía; pero el triunfo de la burguesía representaba entonces el triunfo de un nuevo orden social, el triunfo de la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nacionalidad sobre el provincialismo, de la libre competencia sobre los gremios, de la participación sobre el mayorazgo, del dominio del propietario de la tierra sobre la dominación de la tierra sobre el propietario, de las luces sobre la superstición, de la familia sobre el linaje, de la industria sobre la heroica haraganería, del derecho civil sobre los privilegios medievales.” (idem)

Frente a esta compacta batería de adelantos representativa del concepto de revolución burguesa, la revolución “prusiana” de Marzo no es más que la **“repercusión de una revolución europea [se refiere a la Revolución de Febrero] en un país atrasado.”** Su

el citado esquema, pero por consideraciones tácticas se oponen desde el primer momento a la formación de la legión y preconizan el regreso individual a Alemania o la incorporación a la lucha del proletariado francés” (idem, 80). De todas formas, el análisis de Claudín no refiere solamente a Alemania, sino también a la revolución del 48 en Francia. En ésta, la revolución proletaria en ciernes es también concebida desde el modelo de un proceso que, similar al de la Gran Revolución, irá empujando el interés general cada vez más en contra de las clases dominantes, y a favor de una radicalización que finalmente mostrará la coincidencia entre el interés general planteado de manera abstracta y los intereses del naciente proletariado (idem, 264-267). Según Claudín, estas expectativas se observan en los análisis desarrollados hasta 1852, es decir, hasta “El 18 Brumario...”. De todas formas, en cuanto a la modalidad de intervención política concreta en Alemania, como define Claudín, esto ubica a la *Neue Rheinische Zeitung* “en la extrema izquierda del partido demócrata” es decir, denunciando la política conciliatoria dirigida por las autoridades establecidas luego de Marzo del 48, pero tratando de no anteponer el conflicto de clases al conflicto contra el Absolutismo, es decir **“impulsar la lucha por llevar hasta el fin la liquidación del régimen absolutista y realizar la unificación nacional de Alemania sobre bases democráticas. En una palabra, llevar a cabo la revolución burguesa en los términos más convenientes para el proletariado”** (idem, 117-118). Claudín no deja de mencionar que esto le ocasionó críticas desde la izquierda, sobre todo de los organizadores de la Asociación Obrera, organización que nucleaba exclusivamente a los distintos círculos de la clase obrera, y al que Marx se adhirió poco después, pero aún así se negó a presentar candidatos propios en las elecciones legislativas, puesto que le pareció que debilitaría la lucha contra la reacción (idem, 117-119; 189-199; 296-299). En 1895, en el prólogo a “Las luchas de clases en Francia”, Engels se refiere al paradigma francés como único orientador disponible para la intervención política y a partir del cual organizaban sus percepciones sobre los acontecimientos (werke, XXII, 512)

envergadura no alcanza siquiera el espacio nacional, puesto que no fue más que una revolución en Prusia acompañada de una serie de insurrecciones provinciales. Y obviamente, puestas así las cosas, la siguiente carga apunta a la burguesía prusiana, cuyo lento y cobarde desarrollo provocan que en el momento de alzarse ante el feudalismo y el absolutismo “veía alzarse amenazadoramente ante sí al proletariado y a todos los sectores de las ciudades afines a éste por sus intereses y sus ideas”. De allí que “(l)a burguesía prusiana no era, como la francesa de 1789, la clase que representaba a *toda* la sociedad moderna frente a los representantes de la vieja sociedad, frente a la monarquía y a la nobleza. Había descendido al nivel de un *estamento*, tan hostil a la corona como al pueblo (...)” (idem, 108)

Marx prolonga su descripción en un extenso desfile de recursos de poderosa fuerza retórica para representar la cobardía, el localismo, el corporativismo, el anacronismo, el conservadurismo de esa clase “sin fe en sí misma, sin fe en el pueblo y sin misión alguna en el plano de la historia universal; como una vieja condenada a guiar y desviar en su propio interés senil los primeros impulsos juveniles de un pueblo robusto; ciego, sordo y desdentado, una verdadera piltrafa; tal era la *burguesía prusiana* a la que la revolución de Marzo entregó el timón del Estado”. (idem, 109)

Puesta contra el espejo de la Revolución francesa, por lo tanto, la burguesía prusiana -cuya característica más insoportable parecería ser el no haber querido seguir esas fases por las que necesariamente tendría que haber atravesado puesto que era necesario para terminar con su dominación de clase - no sale muy favorecida. Su performatividad política ocupa un lugar muy pobre al lado de los grandes monumentos levantados por las revoluciones anteriores. Y esta constatación será el comienzo de una problematización de la reflexión de Marx que no dejará de tener consecuencias enriquecedoras.

Y es que en la consideración de la revolución burguesa como modelo útil para pensar la revolución proletaria, no dejaba de estar presente la reivindicación del momento político. Momento político que se encuentra reivindicado y al mismo tiempo controlado, puesto que la utilización del modelo francés le permite a Marx reconocer *la necesidad de que la nación se represente*, pero siempre bajo la condición de que dicha representación sea parte de un proceso cuyo extremo más avanzado Marx puede prever dada su confianza en las formas que el despliegue histórico necesariamente debe tomar. De esta manera, Marx podía postular la necesidad de plantear en voz alta la existencia de un interés general, entendiendo que el desarrollo de las estructuras sociales realizado por la revolución burguesa permitiría ahora empujar la realización de aquel interés general postulado a través de la formalidad política hacia dimensiones mucho más concretas. Si este análisis se armó sobre un esquema en el que la singularidad del presente era extenuada, puesto que éste era pensado como una reiteración del pasado (homologando la Alemania del 48 a la Francia del 89 del siglo anterior) o que incluso reducía la imprevisibilidad histórica a modelos o esquemas previos (asimilando la modalidad de la revolución proletaria a los esquemas de la revolución burguesa, conformando el modelo de esta última sobre el ejemplo del caso francés), no habría que dejar de advertir que en el interior del planteo había elementos que permitían liberar la intelección del presente del férreo esquema en el que Marx lo había amarrado, y que permitirán seguir analizando y estudiando la realidad histórica en términos menos esquemáticos, una vez que la experiencia de las revoluciones del 48 lo obliguen a despojarse de los modelos a los que Marx había recurrido desde 1845. Esto lo llevará a deshacerse de los criterios más simplificadores de su análisis, rechazando el paralelismo estrecho que había establecido entre la dimensión política y la dimensión social, al tiempo

que resignándose a entender que los modelos conceptuales con los que se busca comprender y significar el presente deberán soportar el desafío que implica descifrar una realidad nueva, para la cual no hay experiencias previas que sirvan de referencia directa.

Este cambio de perspectiva, al mismo tiempo, hace caer también la idea de la continuidad, es decir, la hipótesis de que una radicalización de la acción que la burguesía debe iniciar frente al absolutismo permita llevar las cosas más allá y transformar la revolución burguesa en revolución proletaria. Ahora, ésta última deberá comenzar a partir de sí misma, y esto llevará a una nueva puesta en perspectiva de la Revolución francesa, en la cual, ahora sí, esta pertenecerá definitivamente al pasado.

Y es que si la experiencia frustrante de 1848 permite a Marx un replanteo y una nueva puesta a punto entre la situación del presente y 1789, es en gran parte porque el haber elevado la revolución burguesa a modelo revolucionario y a esquema comprensivo de la sociedad moderna, es al fin y al cabo consecuencia de una opción realizada por Marx que es la que lo diferencia de las tantas alternativas para pensar la emancipación proletaria que circulaban en la época. En otras palabras: el que Marx opte por representar la Revolución francesa como modelo de revolución burguesa, y a la revolución proletaria en continuidad con ésta, habla de manera clara del hecho de querer desprender las perspectivas de emancipación obrera de aquellos modelos utópicos, o moralistas, o de aquel "socialismo feudal" denunciado en la última parte del *Manifiesto*, y cuya característica más repudiada es o bien querer volver al pasado o bien alejarse de una comprensión de los condicionantes históricos y la acción política como estructurantes necesarios de dicha emancipación (werke, IV, 482-484). Lejos de eso, para Marx es necesario pensar la emancipación social como resultado de las tendencias inmanentes de la sociedad, tal cual se desprende en los párrafos que anotamos al hablar de su modelo de "revolución burguesa". De allí que para él la revolución comunista deba ser concebida como superación y culminación de los aportes de una tradición revolucionaria previa, entendiendo a la modernidad como algo por lo que hay que atravesar, en lugar de fugarse de la misma. Pero esto a su vez requiere un constante balance y un análisis acerca de cuáles son los elementos de esta sociedad moderna que mantienen activa aquella potencialidad emancipadora y en qué medida estos elementos pueden ser pensados desde el cánón aportado por modelos anteriores. A partir de la experiencia de 1848, por lo tanto, Marx hará el corte en el cual delimite, por un lado, los elementos intrínsecos de la Revolución francesa como resabios nostálgicos y estereotipos vaciados de contenido de una prosa que ha agotado sus posibilidades para empujar al presente más allá de sí mismo; y por el otro, aquellas energías renovadas sobre los hombros de un nuevo portador, cuya libertad para operar en la historia se expandirá cuanto más rompa de una vez por todas con aquel "culto reaccionario del pasado" (werke, XXXIII, 147).

iv. Muerte y transfiguración de la Revolución francesa

Nuestra hipótesis, entonces, consiste en afirmar que *para Marx la revolución francesa termina en 1848*, y que llega a esta conclusión debido a que entiende que la agudización de los enfrentamientos sociales, lejos de posibilitar una revolución burguesa que rápidamente se radicalice y exceda sus objetivos iniciales, vuelve a ésta irrealizable. Esto separa el análisis de Marx de los que había realizado anteriormente, puesto que si bien la hipótesis de que el desarrollo de la sociedad burguesa permite transparentar los antagonismos de clase

ya estaba presente, lo que aparece ahora es que Marx se desprende de la idea de un paralelismo entre el proceso social y el desarrollo político. Esto es producto de su percepción de sus experiencias más concretas, que llevan a Marx a tener que pensar una situación en el que el desarrollo de la sociedad burguesa no se acompaña del perfeccionamiento de lo que Marx entiende como sus instituciones políticas paradigmáticas. Más aún, Marx también tendrá que dar cuenta, analizando dichas revoluciones, del proceso por el cual el poder del Estado se desprende del control de la burguesía, algo que también altera muchos de los análisis que había desarrollado anteriormente. Tal vez un párrafo que resume de manera más elocuente la encrucijada que le interesa desentrañar a Marx es el siguiente pasaje, en el que resume el proceso político iniciado a partir de la represión de los levantamientos proletarios de Junio de 1848, mediante la cual la II República frustra las expectativas de mejora social que la clase obrera había depositado en la misma:

“Durante las jornadas de Junio, todas las clases y todos los partidos se habían unido en un *partido del orden* frente a la clase proletaria, como *partido de la anarquía*, del socialismo, del comunismo. Habían “salvado” a la sociedad de los “*enemigos de la sociedad*”. Habían dado a su ejército, como santo y seña los tópicos de la vieja sociedad: “*Propiedad, familia, religión y orden*”, y gritado a la cruzada contrarrevolucionaria: “Bajo este signo, vencerás”. Desde este instante, tan pronto como uno cualquiera de los numerosos partidos que se habían agrupado bajo aquel signo contra los insurrectos de Junio, intenta situarse en el campo de batalla revolucionario en su propio interés de clase, sucumbe al grito de “¡Propiedad, familia, religión y orden!” La sociedad es salvada cuantas veces se va restringiendo el círculo de sus dominadores y un interés más exclusivo se opone al más amplio. Toda reivindicación de la más elemental reforma financiera burguesa, del liberalismo más vulgar, del más formal republicanism, de la más trivial democracia, al mismo tiempo es castigada como un “atentado contra la sociedad” y estigmatizada como “socialismo”. Hasta que, por último, los pontífices de “la religión y el orden” se ven arrojados ellos mismos a puntapiés de sus trípodes píticos, sacados de la cama en medio de la noche, empaquetados en coches celulares, metidos en la cárcel o enviados al desierto; de su templo no queda piedra sobre piedra, sus bocas son selladas, sus plumas rotas, su ley desgarrada, en nombre de la religión, de la propiedad, de la familia, y del orden (...)” (werke, VIII, 123)

La imposibilidad de desarrollar las formas republicanas que Marx consideraba propias de la sociedad burguesa desarrollada, debido a la polarización del conflicto social, por lo tanto, son los signos generales del balance de Marx a partir de 1848. En este contexto, lo que nos interesa marcar es que Marx comienza a considerar a la Revolución francesa como parte del pasado, puesto que entiende que el fracaso de las revoluciones del 48 demuestra la obsolescencia de sus términos de referencia y su lenguaje, los cuales se vuelven residuales frente al acrecentamiento de la tensión entre clases. De allí que de la derrota y de la imposibilidad de una revolución democrático-burguesa en las actuales condiciones, Marx no concluye que esto implica un retroceso político, sino todo lo contrario. Para él, el fin de las ilusiones en una sociedad de clases que sin embargo democratice la vida política es un adelanto que permite esclarecer mejor su situación a la clase obrera. Es por esto que para Marx la derrota de la revolución de Febrero es en realidad la derrota de “los tradicionales

apéndices pre – revolucionarios, resultados de las relaciones sociales que aún no estaban agudizadas hasta convertirse en violentas contradicciones de clases: personas, ilusiones, ideas, proyectos de los que el partido revolucionario no estaba libre antes de la revolución de febrero, y de los cuales no podía desprenderse mediante la *victoria de febrero*, sino únicamente por una serie de *derrotas*” (werke, VII, 11), es decir, todos aquellos ideogramas o elementos simbólicos convocantes dentro del movimiento obrero que se identificaban con los momentos de mayor radicalización de la Revolución francesa, y a quienes ahora Marx verá como definitivamente caducos, dado que sus términos de referencia ya no pueden sostenerse en el medio del creciente antagonismo de clase.

Contestando entonces a la pregunta que realizamos en el primer apartado de esta sección (¿cuándo termina la Revolución francesa?), podemos decir que para Marx la Revolución francesa termina entre Febrero y Junio de 1848, cuando el proletariado de París experimenta de la manera más penosa la imposibilidad de hacer valer sus intereses dentro de la participación política en la sociedad de clases. Pero se trata de una derrota en la que Marx no deja de encontrar su elemento liberador, puesto que lo que a él le interesa remarcar de tamaña experiencia es el hecho de que a través de la misma la clase obrera puede desembarazarse de las promesas aún pendientes de la Revolución francesa, reconociendo entonces el enfrentamiento mortal que se esconde detrás de las proclamas de armonía social:

“La fraternidad de las clases antagónicas, una de las cuales explota a la otra, esa fraternidad proclamada en febrero – inscrita con grandes letras en el frente de París, en cada prisión, en cada cuartel – tiene su expresión verdadera, auténtica, prosaica, en la *guerra civil*, la guerra civil en su forma más espantosa, la guerra entre el Capital y el Trabajo. Esta fraternidad tremolaba en todas las ventanas de París, en el atardecer del 25 de Junio, cuando el París de la burguesía se iluminaba, mientras que el París proletario ardía, sangraba, estaba en estertores. La fraternidad duró todo el tiempo en que el interés de la burguesía era hermano del interés del proletariado. Pedantes de la vieja tradición revolucionaria de 1793, metodistas socialistas, mendigos para el pueblo ante la burguesía y a quienes se permitió hacer largas homilias y comprometerse tanto tiempo como fue necesario para dormir al león del proletariado; republicanos que reclamaban todo el antiguo orden burgués, menos el de la testa coronada; gentes de la oposición dinástica a quienes el azar cambiaba el derrocamiento de una dinastía por un ministerio; legitimistas que no querían desembarazarse de sus libreas, sino modificar su corte – tales eran los aliados con los que el pueblo hizo su febrero”. (idem, 32)

De esta manera, Marx contrapone la revolución de Febrero, embebida de un consenso generalizado que le permite ocultar los antagonismos que se encontraban en su base, con los levantamientos de Junio, cuyo carácter revulsivo consiste, precisamente, en exponer elementos incompatibles con el lenguaje de fraternidad social en que la República se presentaba a sí misma : “La revolución de junio es la revolución *odiosa*, la revolución repugnante, porque la cosa ha tomado el lugar de la frase, porque la República ha puesto al desnudo la cabeza del monstruo abatiendo la corona que la protegía y la ocultaba” (idem, 33).

En este sentido, la sentencia “La revolución ha muerto, viva la Revolución” (idem, 34) si bien en referencia a la revolución de Febrero, puede ser entendida también en

relación a la Revolución francesa de 1789. Y es que lo que Marx quiere dar a entender es que el haberse desprendido de las ilusiones del pasado, permite al mismo tiempo "que los muertos entierren a los muertos", en el sentido de dejar de creer en promesas cuya realización requiere un esclarecimiento más acabado de la prosaica realidad de la sociedad contemporánea. La revolución francesa debe morir para transfigurarse, develando definitivamente "el secreto de la revolución del siglo XIX: la emancipación del proletariado" (idem., 21)

De esta forma, Marx presenta un cuadro comparativo entre la revolución proletaria y la revolución burguesa, que las distancia entre sí, tanto en sus tiempos como en sus recorridos, rompiendo definitivamente aquella analogía de los textos de 1847-48 que buscaba enfatizar la situación de continuidad entre ambos tipos de revoluciones. Es así como encontramos que "**(l)as revoluciones burguesas, como la del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por fuegos de artificio, el éxtasis es el espíritu de cada día; pero estas revoluciones son de corta vida, llegan en seguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber aprendido a asimilarse serenamente los resultados de su periodo impetuoso y agresivo**" En contraposición con éstas, Marx describe a las "**revoluciones proletarias, como las del siglo XIX**" como formando parte de un itinerario más errante pero más acumulativo, un tiempo que permite una reflexión más acabada sobre la experiencia realizada. Es así que estas revoluciones "**se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen muy a menudo en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo desde el principio, se burlan concienzuda y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que solo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden de vez en cuando aterradas ante la infinita prodigiosidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan "Aquí está la rosa, baila aquí"**" (werke, VIII, 118)

Lo interesante de esta comparación es que permite ver la diferenciación de ritmos y tiempos desde la cual Marx quiere distanciar ambos procesos, terminando así con la dependencia de la acción emancipatoria con respecto al modelo dieciochesco, caracterizado por una espectacularidad arrolladora que Marx ahora rechaza en favor del tiempo más reflexivo de la revolución proletaria. De esta manera, al desprenderse de aquel exitismo fugaz y superficial, y de aquel elemento de unilinealidad que considera caduco, en provecho de una actitud de exploración más aguda y más a tono con el estado de ánimo pos 48, Marx encuentra la forma de enterrar la Revolución francesa en nombre de la revolución.

Son estos, por lo tanto, los elementos con los cuales Marx va a realizar un diagnóstico de los sucesos del 48 francés, del cual aquí nos interesa el siguiente aspecto: la derrota de la revolución es consecuencia de no haber podido darse cuenta que la Revolución francesa había terminado, y que su lenguaje, su imaginario y su simbología correspondían al pasado. Lo que Marx va a reclamar a los revolucionarios franceses del 48, por lo tanto, es el haber sido incapaces de elaborar un lenguaje a partir de los elementos de su contemporaneidad. Incapacidad que es producto de la imposibilidad de encarar de manera consecuente las realidades de la sociedad de clases.

No es causalidad, por lo tanto, que Marx centre en el partido de la Montaña, es decir, en quienes se consideraban los continuadores de la fase de 1793-94 de la Revolución francesa, sus ataques acerca de esta dependencia del pasado -ataques que no nos deben

hacer olvidar que hasta principios de 1848 él mismo apoyaba a este sector, tal cual figura en el *Manifiesto* (werke, IV, 492). En este sentido, cuando en *Las Luchas de Clases en Francia* Marx se refiere a la Montaña como a una corriente **“aplastada por el peso de su propio nombre”** (werke, VII, 52) – por oposición al partido legítimamente revolucionario, que ofrece **“en lugar del nombre el contenido”** (idem, 61)- anticipa la idea de la “parodia” como el recurso en el cual resumir la Revolución de 1848 y su relación con la de 1789. De hecho, es con respecto a los partidarios de la Montaña que Marx comienza a utilizar esta idea. Es así como leemos, en una reseña sobre dos libros que tratan del mundo de los conspiradores y soplones que se yergue en torno al lumpenproletariado y la bohemia parisina, el siguiente comentario:

“Así como la Montaña de la Asamblea Nacional fue la parodia de la antigua Montaña, y a través de su impotencia comprobó de la manera más dura que las viejas tradiciones revolucionarias de 1793 hoy ya no alcanzan; así comprobaron los Montañeses de la prefectura policial, la reproducción de los viejos sans - culottes, que en la moderna revolución, esta parte del proletariado tampoco alcanza, y que solo el proletariado en su conjunto puede dirigir a la misma” (werke, VII, 276)

Marx describe también en dicho texto las limitaciones del sentimiento plebeyo antiburgués que predomina entre este grupo de “conspiradores de profesión”, sentimiento que no alcanza para superar alzamientos episódicos que solo sirven, a lo sumo, para desestabilizar un gobierno, mientras mantienen un profundo menosprecio por la **“ilustración teórica de los trabajadores sobre sus intereses de clase”**, de allí el hecho de que estos elementos se opaquen a medida que crece la organización de los obreros como clase (idem, 272 - 274)⁶⁸

Sin embargo, una explotación más acabada de la parodia como la figura general que resume las actitudes de los revolucionarios del 48 la encontramos en las primeras páginas de “El 18 Brumario...”. Allí Marx trabaja más detenidamente aquello de que los grandes hechos históricos aparecen dos veces **“una vez como tragedia y otra como farsa”**. Se trata de una constatación basada en la observación de la necesidad del pasado como forma de cubrir y abrigar los elementos novedosos del presente:

“La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos se disponen precisamente a revolucionarse y a revolucionar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionarias es cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. Así, Lutero se disfrazó de apóstol Pablo, la revolución de 1789 – 1814 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano⁶⁹, y la revolución de 1848 no supo hacer nada mejor que parodiar aquí al

⁶⁸ Avineri ha llamado la atención acerca de este motivo en los análisis de Marx sobre el 48 (Avineri, op cit, 194-195)

⁶⁹ De acuerdo a Hanna Arendt, a través de esta imagen del ropaje romano de la Revolución francesa Marx estaría advirtiendo la conexión entre el pensamiento de Maquiavelo y la práctica política de los hombres del 89. Esta conexión consiste en reconocer el acto de *fundación* como el acto político por excelencia, puesto que es la fundación de lo eterno lo que establece un principio de autoridad durable. Maquiavelo tomaría esta

1789 y allá la tradición revolucionaria de 1793 a 1795". (werke, VIII, 115-116)

Marx hace una comparación entre la relación con el pasado y una persona que aprende un idioma extranjero: esto último solo se consigue plenamente cuando olvida el lenguaje natal. Mientras tanto, lo único que ocurre es que reduce los términos nuevos al idioma anterior: "sólo se asimila el espíritu del nuevo idioma y solo es capaz de producir libremente en él cuando se mueve en él sin reminiscencias y cuando olvida en él su lengua natal" (idem). Marx comprende entonces la necesidad del pasado, pero lo diferencia de la dependencia con respecto a él, que es lo que considera que ha pasado con los revolucionarios del 48. De esta manera, articula su comparación entre la revolución de 1789 que habría podido *usar* al pasado para luego elaborar su propia prosa, y la de 1848 que habría quedado dependiente del mismo:

"Camille Desmoulins, Dantón, Robespierre, Saint-Just, Napoleón, los mismo los héroes que los partidos y la masa de la antigua revolución francesa, cumplieron, bajo el ropaje romano y con frases romanas, la misión de su tiempo: liberar de las cadenas a la sociedad civil moderna e instaurarla (...) Una vez instaurada la nueva formación social, desaparecieron los colosos antidiluvianos y con ellos el romanismo resucitado – los Brutos, los Gracos, los Publícolas, los tribunos, los senadores y hasta el mismo César. Con su sobrio realismo, la sociedad burguesa se había creado sus verdaderos intérpretes y portavoces en los Say, los Cousin, los Royer Collard, los Benjamin Constant y los Guizot (...) Completamente absorbida por la producción de la riqueza y por la lucha pacífica de la competencia, ya no se daba cuenta que los espectros del tiempo de los romanos habían velado su cuna " (idem, 116)

Lo que diagnostica Marx en la revolución del 48, por lo tanto, es *la incapacidad de olvidar*, es decir, la imposibilidad de deshacerse de sus héroes muertos, lo cual lleva a que los mismos vaguen como espectros que no han sido debidamente enterrados: "En aquellas revoluciones, la resurrección de los muertos servía, pues, para glorificar las nuevas luchas, y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder en la realidad ante su cumplimiento, para encontrar de nuevo el espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro [Gespenst]" (idem) Para Marx, por lo tanto, la incapacidad de liberarse del pasado es producto de la impotencia del presente, es decir, de la incapacidad de culminar una efectiva transformación que realice "la misión de su tiempo". De allí que la liberación de esta dependencia del pasado solo se puede dar a partir de un debido esclarecimiento acerca de los contenidos propios del presente:

"La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban

reflexión del ejemplo del pensamiento político romano, pero *radicalizandolo* en el sentido de asignar mayor relevancia a la performatividad política del presente. Compartiendo esta concepción, Robespierre y los revolucionarios del 89 explotaban el ejemplo romano para justificar el uso de la violencia como necesario para la fundación de la República- recordemos la relación que hace Arendt entre la Revolución moderna y como forma de restaurar la trinidad de religión-autoridad-tradición que sostenía el pensamiento y la práctica política de la antigua Roma y que se encontraría en crisis con la Modernidad (Arendt:1993, 136-141)

remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desborda el contenido; aquí, el contenido desborda la frase” (idem, 117)

Esta reaparición de la Revolución francesa como espectro, como material del pasado que obtura los contenidos del presente es una de las visiones más interesantes de Marx sobre la misma. Y el aspecto más enriquecedor de este análisis consiste en que permite observar el peso insoportable y asfixiante que la simbología de los distintos momentos del proceso que va de 1789 a 1814 ejerce sobre la sociedad francesa de mediados del siglo XIX. Pero esto no nos tiene que llevar al equívoco de considerar este peso como una consecuencia misma de la Revolución francesa. Porque lo que consideramos que no hay que perder de vista del análisis de Marx, es que esta asfixia que el pasado ejerce sobre el presente, esta “presencia del pasado”, por decirlo de alguna manera, es consecuencia de la incapacidad de la sociedad civil de mediados del siglo XIX en Francia para exteriorizarse y representarse a partir de un material propio. Y esto es algo que atraviesa el análisis de Marx sobre el proceso político de 1848 – 1851, puesto que el elemento constante de este análisis consiste en entender que, frente a la polarización de los antagonismos sociales y la atomización creciente de la sociedad, la representación de la nación se ha vuelto imposible. Esto se resume de manera más que clara en aquella observación según la cual Luis Napoleón puede llegar a la presidencia debido a su capacidad para no representar nada: **“Precisamente porque no era nada, podía significarlo todo, salvo él mismo”** (werke, VII, 45). Y es que si con respecto a la acumulación capitalista Marx ya había comentado que en la sociedad burguesa **“el pasado predomina sobre el presente”** (werke, IV, 476), ahora comenzará a extender este análisis a la relación entre la sociedad civil y el Estado.

Esto se observa en la reflexión realizada sobre el papel del campesinado y su relación con el triunfo del partido de Bonaparte. Se trata de un análisis, por otra parte, que refleja la preocupación de Marx por el desarrollo de un sector que sabe mayoritario y cuya evolución es vital para la suerte de la futura revolución. Al mismo tiempo, como no deja de observar, es este el sector de donde viene el mayor apoyo a Luis Napoleón, razón por la cual tiene que elaborar una explicación de dicho comportamiento.

Es por eso que lo que no puede dejar de notar de los campesinos franceses de mediados del siglo XIX, es su carácter conservador, el cual se debe a que la Revolución francesa los ha transformado en propietarios y, en tanto tales, en un poderoso elemento estabilizador. Pero más importante que esto es el hecho de que al ser propietarios atomizados y aislados entre sí, presentan una enorme incapacidad para toda forma de asociación o de acción colectiva, puesto que la autosuficiencia característica de los campesinos parcelarios franceses los lleva a procurarse su subsistencia **“más bien en intercambio con la naturaleza que en contacto con la sociedad”** (werke, VIII, 198). Este ensimismamiento y esta falta de sociabilidad, llevan a una excesiva dependencia del Estado centralizado, en tanto única forma mediante la cual la sociedad se les hace presente:

“La parcela, el campesino y su familia; y al lado otra parcela, otro campesino y otra familia. Unas cuantas unidades de éstas forman una parcela, y unas cuantas parcelas un departamento. Así se forma la gran masa de la nación francesa, por la simple suma de unidades del mismo nombre, al modo como, por ejemplo, las patatas de un saco forman un saco de patatas. En la medida en que millones de familias viven bajo

condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, sus intereses y su cultura, de otras clases, y las oponen a éstas de un modo hostil, aquellas forman una clase. Por cuanto existe entre los campesinos parcelarios una articulación puramente local y la identidad de sus intereses no engendra entre ellos ninguna comunidad, ninguna unión nacional y ninguna organización política, no forman una clase. Son, por tanto, incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol. Por consiguiente, la influencia política de los campesinos parcelarios encuentra su última expresión en el hecho de que el poder ejecutivo someta bajo su mando a la sociedad” (idem).

La “presencia del pasado”, el culto napoleónico como un elemento aglutinante y convocante del campesinado, por lo tanto, corre paralelo con la centralización del Estado, puesto que ambas son producto de la *pulverización de la nación*, es decir, de su incapacidad de “representarse a sí misma”, o de hacer valer sus intereses “en su propio nombre”, debido a los condicionamientos materiales que se lo impiden. De esta manera, el agobio del lenguaje del I Imperio sobre el presente se acompaña con el del Estado sobre el espacio público, puesto que ambos procesos son consecuencia de la imposibilidad de una nación para hacerse presente, de la incapacidad para elaborar elementos para representarse de manera activa, lo cual lleva a la dependencia de los elementos simbólicos del pasado⁷⁰.

En este sentido, la parodia del Imperio de la que echará mano Luis Bonaparte es considerada por Marx como un recurso consistente en evocar el momento de máxima expansión del orgullo nacional, pero ahora a partir de una copia que denuncia la falta de iniciativa propia. Algo que Marx observa, por ejemplo, analizando las imágenes e instituciones en las que se asienta la influencia de Luis Bonaparte sobre el campesinado, entre la cuales una de las más convocantes es el ejército, lo cual proviene de tiempos del I Imperio: “El ejército era el *point d'honneur* de los campesinos parcelarios, eran ellos mismos convertidos en héroes, defendiendo su nueva propiedad contra el enemigo de fuera, glorificando su nacionalidad recién conquistada, saqueando y revolucionando el mundo. El uniforme era su ropa de gala; la guerra su poesía; la parcela, prolongada y redondeada en la fantasía, la patria; y el patriotismo la forma ideal del sentido de propiedad”. (idem, 203)

La parodia de Luis Napoleón, por lo tanto, se asienta en que echa mano de estas instituciones y de este recuerdo, pero en el marco de una situación totalmente diferente, buscando representar a la nación con la intensidad de aquella primera vez, pero ahora en condiciones totalmente deplorables. La efectiva constitución de una voluntad nacional, por lo tanto, toma la forma de un simulacro, en donde la simbología se pone en el lugar que

⁷⁰ Nos parece acertada, en este sentido, la observación de Barbier (Barbier, op cit, 24), acerca de las reminiscencias en este análisis de Marx de lo desarrollado en un artículo de 1842 en contra de la “representación” estamental. Allí se podía leer: “La representación no debe ser conceptualizada como la rerepresentación de ningún material que no sea el pueblo mismo, sino solamente como su *autorepresentación* (...) La representación no debe ser observada como una concesión a la desamparada debilidad, a la impotencia, sino como la autconciente vitalidad, como la más alta fuerza” (werke, XL, 419)

correspondería a la verdadera experiencia. Esto es así puesto que la propiedad privada rural ya no presenta el estado prístino y desafiante que tenía cuando el campesinado revolucionario recién salía de la servidumbre. Aquel **“afán juvenil de propiedad”** (idem, 200), según Marx, se ha eclipsado bajo el peso del endeudamiento y el empobrecimiento al que las relaciones mercantiles tienden por lógica propia, algo que Marx resume en una frase más que ilustrativa: **“La parcela ya no está enclavada en lo que llaman patria, sino en el registro hipotecario”** (idem, 203)⁷¹

De allí que Marx contraponga aquella edad heroica de la propiedad privada, cuando la nación podía hacerse presente en toda su extensión puesto que el vínculo entre la misma y la parcela reforzaban un Estado que se afirmaba como una segunda naturaleza, al artificio de este segundo Imperio, en el que **“(e)l mismo ejército ya no es la flor de la juventud campesina, sino la flor del pantano del lumpenproletariado campesino. (...) Sus hazañas heroicas consisten ahora en las cacerías y batidas contra los campesinos, en el servicio de gendarmería, y si las contradicciones internas de su sistema lanzan al jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre del otro lado de la frontera francesa, tras algunas hazañas de bandidaje el ejército no cosechará laureles, sino palos”** (idem).

Más allá de la correcta anticipación a los hechos en el remate de esta frase, lo que se observa en este balance es que Marx no deja de señalar la inminente frustración de la estrategia bonapartista, puesto que considera que aquellos elementos que manipula se volverán en su contra. Anuncia, entonces, también para este segundo Napoleón un final trágico, puesto que la parodia del Imperio napoleónico, en tanto intento por mantener en el plano de la ilusión aquello que ya no se puede sostener en la realidad, terminará degenerando en un gesto grotesco que anulará toda la antigua honorabilidad del pasado Imperial, debido a la asimetría entre el legado imperial y las condiciones actuales:

“Como vemos, todas las “idées napoléoniennes” son las ideas de la parcela incipiente, juvenil, pero constituyen un contrasentido para la parcela caduca. No son más que las alucinaciones de su agonía, palabras convertidas en frases, espíritus convertidos en fantasmas. Pero la parodia del Imperio [des Imperialismus] era necesaria para liberar a la masa de la nación francesa del peso de la tradición y hacer que se destacase nítidamente la contraposición entre el Estado y la sociedad. Conforme avanza la ruina de la propiedad parcelaria, se derrumba el edificio del Estado construido sobre ella.” (idem, 203-204)

El acierto de Marx en observar las limitaciones de este aparato militar, y en la manera en que el mismo frustrará cualquier intento de exportar las contradicciones de la sociedad francesa, de todas maneras, no debe hacernos perder de vista el hecho de que esta manipulación paródica mantuvo a su autor en el poder durante más tiempo que la versión original. Porque en esta corta vida que Marx anuncia para Luis Bonaparte existe una excesiva confianza en que sus sueños de reafirmación imperial **“se estrellarán como pompas de jabón contra las relaciones de producción”** (idem, 201). En otras palabras,

⁷¹ También en el tercer tomo de *El Capital*, en la parte dedicada a la renta de la tierra, Marx ofrece una descripción poco favorable del campesino parcelario, a quien describe como **“una clase de bárbaros situados a medias fuera de la sociedad, que aúna toda la tosquedad de las formaciones sociales primitivas con todos los tormentos y todas las miserias de los países civilizados”** (*Werke*, XXV, 821). Acá especifica más la irracionalidad en la explotación de recursos de la pequeña propiedad, aparte de su constante dependencia al crédito usurario (idem)

Marx es demasiado optimista acerca del escaso futuro de la parcela campesina, y con ella toda la sociedad que se afirma sobre la misma. Tal vez este optimismo sea el que le permita desarrollar el otro aspecto de la Revolución francesa sin los tonos sombríos que el siglo XX arrojará sobre el mismo proceso. Nos referimos a la creciente burocratización de la sociedad, que es el otro elemento que se agrega al análisis de la Revolución francesa, y que entendemos que comienza a partir de sus análisis de los episodios de 1848.

v- La Revolución francesa y la burocratización.

Si los recuerdos del período de 1793 eran para la pequeña burguesía y para ciertos elementos plebeyos una forma de ocultarse de la encrucijada a la que los sometía el presente; y si el Estado centralizado bonapartista es el producto de una nación predominantemente campesina atomizada e incapacitada para representarse a sí misma a partir de sus propios elementos, teniendo entonces que ceder a la evocación de aquel pasado glorioso a través de la figura de Luis Bonaparte; hay un elemento más que comparece ante el tribunal de Marx.

Se trata del *agotamiento de la productividad política de la burguesía*, en el sentido de que ya no puede crear instituciones o formas que le permitan representar el interés general y manipularlo en consonancia con sus intereses. Esto tiene que ver con que las formas parlamentarias, la prensa libre y todo aquello que vivifique el espacio público a través de la apelación a la representación de la nación se vuelve incompatible con su dominación de clase. De esta manera, al igual que la forma de vida del campesinado, la burguesía también contribuye a que el Estado se vuelva un poder independiente de la sociedad, que incluso se escapa a su propio control. De allí que gran parte del análisis de Marx en “El 18 Brumario...” consiste en describir el fenómeno por el cual la burguesía pierde el control de la maquinaria estatal, algo no menor teniendo en cuenta que el Estado francés tiene **“atada, fiscalizada, regulada, vigilada, y tutelada a la sociedad civil, desde sus manifestaciones más amplias de vida hasta sus vibraciones más insignificantes, desde sus modalidades más generales de existencia hasta la existencia privada de los individuos, donde este cuerpo parasitario adquiere por medio de una centralización extraordinaria, una ubicuidad, una omnisciencia, una capacidad acelerada de movimientos y una elasticidad, que solo encuentran correspondencia en la dependencia desamparada, en el carácter caóticamente informe del auténtico cuerpo social (...)”** (idem, 150)

Marx explica esta pérdida del control del aparato del Estado mediante el principio de que **“para salvar la bolsa, hay que renunciar a la Corona”** (idem, 154), es decir, a través de la idea de que la necesidad de efectuar una represión más eficaz llevó a la autonomización del poder del Estado del control de la clase a la cual servía. Este dato novedoso, que cuestiona el análisis anterior de Marx mediante el cual la generalización de la propiedad privada ponía al Estado bajo la influencia de la burguesía, lleva a Marx a realizar una nueva lectura de la Revolución francesa.

Esta comienza a ser interpretada dentro un proceso más largo, mediante el cual el Estado se va desprendiendo de la sociedad civil hasta convertirse en un poder autónomo de la misma. Se trata de un proceso que si bien Marx remonta hasta la Monarquía absoluta, tiene su momento decisivo a partir de 1789:

“Este poder Ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma

medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la nación francesa y le taponan todos los poros, surgió en la época de la Monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar (...) La primera revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de Julio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de interés, y por tanto nuevo material para la administración del Estado. Cada interés *común* se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior, general, se sustraía a la propia actuación de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del gobierno, desde el puente, la casa-escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades de Francia. Finalmente, la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución, viose obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios y la centralización del poder del gobierno. Todas las revoluciones perfeccionaban esta maquinaria, en vez de destruirla (...). (idem, 196-197)

Esta nueva puesta en perspectiva de la Revolución francesa, mediante la cual se enfatiza más el elemento de continuidad entre la misma y la Monarquía absolutista, es producto de la situación posterior a 1848, puesto que es recién con el segundo Bonaparte que Marx observa la definitiva autonomización del poder del Estado con respecto a la sociedad (idem). Se trata de una perspectiva que busca resaltar el prolongado proceso de estatalización del espacio público, del cual participa la Revolución francesa sobre todo a través del I Imperio. Marx desarrollará este enfoque en textos siguientes, y retrotrae su análisis a los primeros textos, aquellos de 1842 -1844, no solo porque reaparece el análisis de la Revolución francesa centrado en la dinámica del Estado político, sino también porque reaparece el tópico de la burocracia y su poder, que es uno de los primeros puntos al que Marx prestó atención⁷².

Si hacemos un breve rastreo de este tópico, nos parece bastante significativo observar que la primera preocupación sobre el mismo aparece ya en 1842, en el artículo sobre la miseria de los campesinos del Mosela. Ya allí se contraponía la ineficacia de la burocracia para responder a la situación de los campesinos, con la necesidad de una prensa libre que permitiera mediar mejor los intereses particulares con los generales (werke, I, 172-199). Posteriormente, el tema de la burocracia ocupó un lugar importante en la *Kritik*, en donde

⁷² Avineri ha enfatizado la importancia del tópico de la burocracia en la obra de Marx, discutiendo con las versiones que plantean que el tema ha sido menospreciado por Marx, y llamando la atención sobre la manera en que la concepción de la burocracia "es sorprendentemente cercana a la de Weber" (Avineri, op cit, 48). También observa que Marx relaciona la burocracia con la "alienación de la vida pública" (idem), relacionándola así con la concepción de Marx del Estado como alienación de las capacidades y fuerzas propias de la sociedad. También señala la homología del análisis de la burocracia con el del fetichismo de la mercancía, puesto que en ambos casos se trata de una subjetivación de la forma (idem, 48-52).

se precisaba más acabadamente el ángulo que aquí nos interesa remarcar: la existencia de la burocracia es consecuencia de la inexistencia de la nación, del predominio de la abstracción y del atomismo en la sociedad civil, que la llevan a enajenar su esencia en un cuerpo externo a la misma (idem, 252).

Sin embargo, hasta 1848 la referencia a la burocracia estuvo restringida a Alemania, tal cual lo encontramos analizado en *La Ideología Alemana* en donde se observa que la independencia del Estado solo se da en las sociedades en que el poder de clase de la burguesía no se ha desarrollado lo suficiente como para controlar al Estado (werke, III, 62-63)⁷³. Parecería ser, entonces, que es solo a partir del fracaso de las revoluciones del 48 que Marx comienza a relacionar la emergencia de una maquinaria estatal autónoma como consecuencia del proceso de concentración política al cual la Revolución francesa habría contribuido.

De esta manera, reaparece en Marx la preocupación acerca de la manera en que el Estado se escinde de la sociedad como forma de acercamiento a la Revolución francesa y sus derivaciones, solo que ahora este análisis se prolonga a la manera en que aquel Estado se desprende también de la relación que lo ligaba a la clase dominante. Así, en artículos posteriores a los realizados para analizar las revoluciones del 48, encontramos incluso el concepto de "pretorianismo" para referirse a las últimas consecuencias de la Revolución francesa:

"Bajo el Imperio [Kaiserreich] dominó el campesinado, el hijo de la Revolución de 1789; bajo la Restauración la propiedad terrateniente [Grundbesitz]; bajo Luis Felipe la burguesía; y la República de 1848 se demostró en realidad, contra las intenciones de sus fundadores, en un desafortunado intento por dividir la dominación entre los partidarios de la monarquía legítima y los de la monarquía de Julio. Todos estos regímenes se erguían sin embargo de la misma manera sobre el ejército (...) ¿En donde reside lo nuevo en el ahora abiertamente anunciado régimen de Luis Bonaparte? ¿En qué gobierna con apoyo del ejército? Pero eso es lo que hicieron todos sus predecesores desde los días de Termidor. Aún si también en todas las épocas pasadas, las clases dominantes cuyo ascenso correspondía a un desarrollo específico de la sociedad francesa, vieron su última ratio contra sus oponentes en el ejército, un interés social específico predominaba siempre. Bajo el Segundo Imperio, lo que predomina es el interés del ejército, que no tiene más la tarea de mantener el dominio de una parte de la nación sobre la otra. El debe mantener su propia

⁷³ El pasaje es ilustrativo de la manera de la manera en que se encuentran presentes los dos análisis del Estado que ofrece Marx: por un lado, la manera en que el Estado moderno se constituye escindiéndose de la sociedad civil, y por otra, la manera en que las clases propietarias buscan controlarlo: "Mediante la emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el Estado cobra una existencia especial junto [neben] a la sociedad civil y al margen [außer] de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y sus intereses. La independencia del Estado solo se da hoy día en aquellos países en que los estamentos no se han desarrollado totalmente hasta convertirse en clases, donde aún desempeñan cierto papel los estamentos eliminados ya en los países más avanzados, donde existe cierta mezcla y donde, por tanto, ninguna parte de la población puede llegar a dominar sobre las demás. Es esto, en efecto, lo que ocurre en Alemania. El ejemplo más acabado del Estado moderno lo tenemos en Norteamérica. Los modernos escritores franceses, ingleses y norteamericanos se manifiestan todos en el sentido de que Estado solo existe en función de la propiedad privada, lo que, a fuerza de repetirse, se ha incorporado ya a la conciencia habitual" (idem)

dominación, corporizada en su propia dinastía, sobre el pueblo francés en general”
(*Werke*, XII, 400)

La idea de que la Revolución francesa es parte de un proceso que forja un instrumento que luego se independiza de sus primeros empuñadores es la idea fuerte de la última mirada de Marx sobre la misma. Mirada que, insistamos una vez más, no empaña el optimismo de Marx acerca de las posibilidades de acción del proletariado, puesto que el análisis apunta sobre todo a enfatizar el agotamiento político de la burguesía.

De esta manera, los últimos escritos que Marx elabora sobre el tema copian casi textualmente los términos de “El 18 Brumario...” aunque es interesante observar que se producen sutiles variaciones en torno a la relación de la Revolución francesa y la Monarquía absoluta. Así entonces, en el primer borrador de *La Guerra Civil en Francia*, encontramos que la continuidad entre la centralización del absolutismo y la Revolución francesa es bastante marcada:

”La maquinaria estatal centralizada, que con su omnipresentes y desarrollados órganos militares, burocráticos, espirituales [geistlichen] y jurisdiccionales envuelve [umstrickt] como una boa constrictor las fuerzas vivas de la sociedad burguesa, fue forjada por primera vez en los tiempos de la Monarquía absoluta como arma de la naciente [entstehende] sociedad moderna en su lucha por la emancipación del feudalismo. Los privilegios señoriales [grundherrlichen Vorrechte] de los señores feudales, las ciudades y la espiritualidad medievales fueron convertidos en atributos de un poder estatal unificado, que sustituyó a los portadores de dignidades feudales por funcionarios estatales pagados, y transfirió las armas de las escoltas medievales de los terratenientes y de las corporaciones ciudadanas a un ejército establecido. Puso en el lugar de la dispersa anarquía auto belicosa [sich befehndender] el reglamentado plan de un poder estatal con una sistemática y jerárquica división del trabajo. La primera Revolución francesa, con su tarea de fundar la unidad nacional debió eliminar [beseitigen] aquella independencia local, territorial, ciudadana y provincial. Fue forzada por lo tanto a desarrollar lo que la monarquía había comenzado, la centralización y organización del poder del Estado, y a extender el alcance y los atributos del poder estatal, el número de sus instrumentos, su independencia y su poder sobrenatural sobre la sociedad real. Un poder que fácticamente tomó el lugar del cielo sobrenatural medieval con sus santos. Cada insignificante interés particular, que provenía de las relaciones de los grupos sociales, fue separado de la sociedad, fijado e independizado de ella y contrapuesto en la forma de razón de Estado [Staatsinteresse], administrado por los clérigos estatales con funciones jerárquicas bien determinadas” (werke, XVII, 538 539)⁷⁴

⁷⁴ Entre la versión desarrollada en “El 18 Brumario...”, los dos borradores de “La Guerra Civil en Francia”, y la versión definitiva de dicho texto, Marx escribió este planteo cuatro veces, con algunos cambios de expresión (la “boa constrictor” de los primeros borradores tal vez no le pareció una feliz metáfora, puesto que desaparece en la versión definitiva; así como aparece la referencia a la Revolución francesa en tanto “gigantesca escoba” que barre los residuos del pasado) y de matices en cuanto a la continuidad entre la Revolución francesa y la centralización del Absolutismo. Así, en las versiones posteriores a la que acabamos de citar se pone menos énfasis en la descripción de la centralización del poder iniciada antes de la Revolución, al mismo tiempo que se hace más hincapié en la aceleración que imprime la revolución francesa con respecto a la lenta centralización iniciada anteriormente. Así es, de hecho, como queda en la versión final: “Sin

Es interesante observar cierto retorno a los análisis de la *Kritik*, en el sentido que, tantos años después de aquél texto, continúa el análisis del Estado moderno vinculado al paradigma de la inversión, es decir, la denuncia a la centralización del Estado como un operativo de expropiación de lo propio de la sociedad a manos del Estado.

Pero si la perspectiva del análisis nos retrotrae a sus primeros textos, no hay que dejar que señalar que en cuanto a las conclusiones finales de este nuevo balance, las perspectivas son muy distintas. Esto es así puesto que, mientras en aquellos textos del período del 43 – 44 se veía en la Monarquía de Julio un equilibrio momentáneo a la inestabilidad entre sociedad civil y Estado abierta por la Revolución, en este último balance Marx llega a otra conclusión: el resultado del proceso abierto con la centralización del Estado (del cual la Revolución es un momento más) es el Bonapartismo. El análisis es el siguiente: aquella maquinaria centralizada que la sociedad burguesa naciente debió desarrollar contra el feudalismo tomó su forma más acabada con el I Imperio. La Restauración logra acomodarla de acuerdo con los intereses de la burguesía terrateniente, y la Revolución de Julio permite la dominación de la burguesía en su conjunto, a través de la monarquía constitucional. Con la República se comprueba que continuar con la dominación de clase a través de la forma republicana es imposible, puesto que el desarrollo de la producción capitalista había exacerbado los antagonismos de clase, y aumentado por ende la función represiva del Estado. De esta manera, la misma no puede evitar la concentración del poder en el Ejecutivo, quien finalmente se deshace de la obsolescencia del Parlamento para concentrar las funciones en una sola persona a cargo de la imponente maquinaria del Estado (idem, 335-336)⁷⁵. De esta manera, Marx llega a la conclusión de que **“El Imperialismo es la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa había comenzado a crear como la herramienta para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en una herramienta para la esclavización del trabajo por el capital”** (idem, 338).

embargo, su desarrollo [el de la centralización estatal] se vio entorpecido por todo el montón de escombros feudales (...) La gigantesca escoba de la Revolución francesa del siglo XVIII se encargó de barrer todos estos residuos del pasado, con lo que al mismo tiempo limpió el terreno de la sociedad de los últimos obstáculos que se interponían en el camino para poder erigir el edificio del Estado moderno” (idem, 336)

⁷⁵ Acerca de la manera en que Marx describe la restricción de los ámbitos de discusión pública y formación de opinión, Habermas ha llamado la atención sobre el siguiente texto de “El 18 Brumario...: ” El Régimen parlamentario vive de la discusión ¿cómo, entonces, va a prohibir que se discuta? Todo interés y toda institución social se convierten aquí en ideas generales, se ventilan bajo forma de ideas; ¿cómo, pues, algún interés, alguna institución van a situarse por encima del pensamiento e imponerse como artículo de fe? La lucha de los oradores en la tribuna provoca la lucha de los plumíferos de la prensa, el club de debates del parlamento se complementa necesariamente con los clubs de debates de los salones y de las tabernas, los representantes que apelan continuamente a la opinión del pueblo autorizan a la opinión del pueblo para expresar en peticiones su verdadera opinión ¿cómo, pues, no van a querer decidir las grandes mayorías fuera del parlamento? Si los que están en la cima del Estado tocan ¿que cosa más natural que los que están abajo bailen?” El pasaje corresponde a la descripción de Marx de cómo la propia dimensión de las instituciones paradigmáticas de la sociedad burguesa van teniendo que limitar su accionar para no poner en peligro el “orden”. Habermas lo cita como ejemplo de la manera en que Marx advierte la “dialéctica de la publicidad burguesa” consistente en que la ampliación del espacio de la opinión pública permite el ingreso de los no-propietarios a esa esfera, lo cual entonces introduce como objeto de discusión la temática de la reproducción social, que anteriormente, en tanto la opinión pública era el espacio de los propietarios, era un tema “privado”. Esto vuelve imposible el mantenimiento de ese espacio en los términos de la sociedad capitalista (Habermas: 1999, 154-160)

En este nuevo destino que Marx descubre para aquello que había empezado problematizando como *revolución política*, no hay que ver el tono sombrío de una modernidad que se aplasta a sí misma a través de una creciente burocratización que enjaula las iniciativas de la sociedad. El optimismo de Marx al respecto es claro, e incluso luego de describir una de las peores derrotas inflingidas al proletariado francés (la represión a la Comuna), podemos leer que **“(e)l terreno de donde brota nuestra Asociación es la propia sociedad moderna. No es posible exterminarla, por grande que sea la carnicería. Para hacerlo, los gobiernos tendrían que exterminar el despotismo del capital sobre el trabajo, base de su propia existencia parasitaria”** (idem, 362)

Cerramos con esto, por lo tanto, la parte dedicada a la presencia de la Revolución francesa en la obra de Marx. Comenzamos afirmando que la constante con respecto a la misma era que Marx siempre enjuiciaba a la Revolución francesa en nombre de la Revolución por venir, y esto se mantiene también en esta última visión, puesto que, insistimos una vez más, el optimismo de Marx acerca de las potencialidades revolucionarias de su presente no se mellan con este último balance.

De toda formas, nos parece que esto no debe hacernos soslayar la importancia del cambio operado en torno a su valoración del proceso revolucionario. Entendemos que, en este sentido, la radicalidad del cambio es notable, sobre todo en relación a su visión del período inmediatamente anterior a 1848, en donde encontramos el planteo de una mayor continuidad entre las potencialidades abiertas por la modernización revolucionaria y la emancipación proletaria. Recordemos que en aquellos textos la cita y la referencia al proceso revolucionario francés funcionaba como elemento facilitador, es decir, ayudaba a demostrar la necesidad y la posibilidad inminente de la emancipación social.

En este sentido, para los análisis posteriores, iniciados en la década del 50 y profundizados con ocasión de la Comuna, la ruptura con aquél balance es más que notable. Esto es así puesto que la consideración de la Revolución francesa como parte de un proceso más secular de encierro de las capacidades de la sociedad para hacerse visible denuncian la realidad de que la emancipación proletaria por la que aboga Marx se mueve más a contracorriente del proceso de modernización política de lo que Marx pensaba en un comienzo. Es cierto que este último punto no debe ser exagerado, en el sentido de que no encontramos en Marx una reflexión consciente acerca de esta situación, sino más bien todo lo contrario: frente a un orden que ha agotado sus posibilidades de transformación y ha retrocedido con respecto a sus impulsos iniciales, Marx reafirma la necesidad y la posibilidad de su abolición. Su visión de la burocratización, por lo tanto, está permeada por ese balance, que los análisis más oscuros acerca de las tendencias del presente no parecen conmovir.

vi. Epílogo y conclusiones.

Consideramos que, más allá de este o aquel análisis de Marx que pueda ser relacionado a alguna u otra tradición historiográfica, lo que enriquece el estudio de la presencia que la Revolución francesa tiene en el pensamiento de Marx consiste en observar el uso que Marx hace de la misma, y que tiene que ver con la manera en que Marx se posiciona con respecto a ésta. De esta forma, nos parece que podemos advertir tres modos de utilización desplegados en los textos de Marx:

- Como paradigma o modelo. Esto ocurre tanto en los primeros textos, en los que la Revolución francesa aflora como representante de la revolución política; como en el período de 1845-1848, en el que el proceso francés es pensado como esquema de la revolución burguesa, pero elevando esta última a paradigma de la transformación de las formas de propiedad. Sin embargo, las maneras en que Marx lidió con este uso modélico de la Revolución cambian mucho en cada caso. Puesto que si en el primero la separación de sociedad civil y Estado despierta una dinámica menos determinada, puesto que está motorizada por una situación de tensión entre ambas esferas cuyos condicionantes son difíciles de identificar, nos parece que en el segundo caso, el uso que hizo Marx de la revolución se vincula a una concepción demasiado esquemática del proceso histórico. De esta manera, su concepción materialista no servía tanto para aportar elementos desde los cuales descifrar una coyuntura siempre singular y precisa, sino para entender el presente como reiteración de un modelo de transformación que le daba a Marx más garantías que realidades acerca de qué esperar del futuro inmediato. 1)
- El otro uso de la Revolución francesa que podemos encontrar ya no es en tanto modelo, sino como denuncia de la pérdida de la capacidad política de la sociedad francesa de mediados del siglo XIX. El espectro de la Revolución, en este caso, es el material con el cual se sustituye la falta de elementos elaborados en el presente que ayuden a la sociedad francesa a darse una presencia en términos propios. En este caso, el uso que hace Marx nos parece más agudo, puesto que describe los mecanismos de legitimación de la acción política, así como el teatro de los conflictos sociales, en el medio de un escenario y un vestuario que son algo más que meros adornos o artificios ilusorios. Marx da un papel más importante a estos mecanismos de constitución de identidades políticas, así como remite sus causas a situaciones concretas en las que la atomización social y el enfrentamiento clasista son los datos más relevantes. De esta manera, Marx desentierra algo que ampliaremos más abajo, y que nos parece una clave unificadora importante de estos tres usos. Porque si recordamos los enunciados que reproducimos acerca de la situación del campesinado bajo el I Napoleón, allí observamos que Marx hacía referencia a la evocación de la experiencia de la conformación de la nación como uno de los elementos que más atraía a los campesinos a las filas de este advenedizo segundo Bonaparte. Nos parece, en este sentido, que el principal acierto de Marx es centrar en la evocación de aquella intensidad (efectiva, obviamente, solo en el marco de la penuria y atomización del presente) la clave para entender aquel imaginario político de tan poderosos efectos. 2)
- Finalmente, la Revolución francesa pasa a ser un momento más de la biografía del Estado centralizado francés. Biografía que comienza con la centralización absolutista, y que se prolonga y refuerza a lo largo de las distintas revoluciones que irán perfeccionando una maquinaria que recién obtendrá conciencia de sus propios intereses con el segundo Bonaparte. En este uso de la Revolución, la sofocación del Estado sobre la sociedad desempeña un rol clave, al tiempo que sitúa la Revolución francesa en las antípodas del esquema desplegado en los textos de los años 1845-1848. Si en aquellos textos la revolución francesa era un momento facilitador, que creaba las condiciones necesarias para la revolución proletaria, al tiempo que permitía situar las distintas fases y momentos posibles del desarrollo revolucionario, en este segundo uso las cosas son muy diferentes. Y es que aparte de un distanciamiento con respecto a las posibilidades de una reiteración/imitación del proceso revolucionario francés, en este uso aflora 3)

también una conciencia de las complejidades de la acción histórica. Más concretamente: si en la noción de “revolución burguesa”, tal cual Marx la desarrolla en ciertos textos, parece haber una identidad entre la voluntad de clase y el sentido de la acción política, en esta segunda lectura de la revolución el Estado centralizado aparece como el residuo o el sedimento de acciones cuyos fines eran otros. Así entonces, esta burguesía que Marx ve vapuleada, desalojada y recluida de la vida pública por el personal burocrático del Estado, parece ser víctima de las consecuencias imprevistas de sus acciones, tanto de las propias como de sus antecesores de clase. Esta nueva lectura, por lo tanto, arroja un elemento de complejidad mayor, puesto que reintroduce aquella dinámica propia de la esfera política que Marx había estudiado en los textos del 43-44, integrándola en sus desarrollos más recientes acerca de la centralidad excluyente del conflicto clasista. El presente se abre así a un estudio con aristas menos determinantes que las de los textos del período 45-48, no solo por la complejidad de los condicionantes de las acciones políticas, sino también porque aflora a la conciencia la necesidad de complejizar más la manera en que se determina su sentido. Existen voluntades o intereses de clase enfrentados de manera compleja, pero este enfrentamiento está mediado por los tiempos propios del Estado y por la conciencia que los actores tienen, o dejan de tener, de aquellos intereses. De esta forma, el producto de las acciones es siempre diverso con respecto a las intenciones iniciales⁷⁶.

⁷⁶ Más allá de la profundidad y los aportes del texto de Furet sobre Marx y la Revolución francesa, nos parece que hay una simplificación del planteo de Marx sobre este último punto. Si bien su análisis de la relación entre el Estado moderno y las clases dominantes respeta el pensamiento de Marx en toda su complejidad (Furet, op cit, 81-83), señalando justamente lo que desarrollamos en las Conclusiones de la I parte de este trabajo, hay partes en que nos parece que señala contradicciones en donde no las hay. Así entonces se sorprende al leer que el Imperio es por una parte la separación del Estado del control de las clases dominantes, y al mismo tiempo una forma de dominación clasista: “En efecto, al mismo tiempo que presenta, para explicarla, su idea de la independencia del Estado, Marx no cesa de mezclar allí otras interpretaciones que la contradicen. Esas interpretaciones son diversas, no siempre fáciles de conciliar, pero tienen en común su hincapié en la ilusión del Estado independiente, árbitro entre las clases, y en la realidad del Estado moderno, instrumento de los intereses dominantes de la sociedad civil, por ende de la burguesía” (idem, 91). A nosotros nos parece que, en base a lo que observamos acerca de la relación entre el Estado moderno y la dominación de clase, no hay tal contradicción, de la cual, por otra parte, Furet no da ejemplos convincentes. Desde nuestro punto de vista, lo que ocurre con el criterio general con que Furet agrupa los textos de Marx acerca de la Revolución francesa es que parece demasiado centrado en una problematización entre el Estado y su relación con la dominación de clase. Esto es así puesto que la dominación de clase o de fracciones de clase sobre el Estado, sería según él la manera en que Marx resuelve el “enigma francés” común a muchos historiadores del siglo XIX (Guizot, Toqueville), enigma consistente en que todos se preguntan por qué una sociedad desarrollada como la francesa atraviesa tantas convulsiones políticas (idem, 75). Es por eso que para Furet Marx acusa en el 48 el mismo impacto que esos historiadores, que creían que en la Monarquía de Julio ya se había logrado el equilibrio entre el Estado y la sociedad civil (idem). De allí que el 48 sea un parte-aguas en cuanto a esa constatación, que obligaría a Marx a retomar el tipo de análisis de los años 43-44 sobre el origen del Estado moderno, para así complejizar la fácil asimilación entre dominación clasista y Estado que caracterizaría a sus textos del período 45-48. A nosotros nos parece que el problema es otro. El 48 es un parte-aguas para Marx pero no por la sorprendente inestabilidad política, sino porque complejiza los esquemas de transformación social que había diagramado en los años previos. De allí que lo que lo sorprenda sea el no cumplimiento de aquellos esquemas de necesidad, frustración que enriquece mucho su análisis. La afortunada frase de Furet de que para Marx una de las formas de entender la Revolución es como “el gran espectáculo de lo que ha ocurrido antes que ella” (idem, 95) –referido a la Revolución francesa, pero aplicable tal vez a la concepción de Revolución en general- puesto que el acto revolucionario sería la actualización a nivel político de lo que ocurrió previamente a nivel social, nos parece una perspectiva más acertada. Porque el problema del que tiene que dar cuenta el acercamiento de Marx a la

¿Es posible encontrar un elemento de unidad en estos distintos usos de la Revolución? Por un lado, hay uno que ya mencionamos en la presentación a este tema: Marx se acerca a la Revolución francesa desde la perspectiva de la revolución por venir. Esto es algo que se mantendrá tanto cuando oponga emancipación humana a revolución política, o revolución proletaria a revolución burguesa, o cuando señale la necesidad de destruir la maquinaria del Estado como parte necesaria de la revolución proletaria.

Sin embargo, junto con esto hay un elemento más que nos parece destacable en el acercamiento de Marx sobre el proceso revolucionario francés, y al que acabamos de hacer una rápida referencia. Nos referimos al tema de que, incluso en los textos en que Marx enfatiza de manera más marcada el carácter clasista de la revolución francesa, no deja de señalar como un acontecimiento fundamental y único de la misma, el hecho de con ella surgen la representación moderna y la voluntad colectiva establecida como nación. De esa manera, su defensa de la Convención, en el seno de sus intempestivas contra Stirner, en los términos de que **“(l)a representación es un producto totalmente específico de la moderna sociedad burguesa, sin que sea posible disociar a la una de la otra, lo mismo que no se pueda disociar de ellas al individuo aislado moderno”** (werke, III, 182), así como el rescate, también contra las posiciones de Stirner, de la acción de la Asamblea Nacional al convertirse en el **“organo efectivo de la gran masa de los franceses”** (idem), nos parece que refuerzan lo que marcamos al referirnos al influjo de Napoleón sobre los campesinos: que Marx identifica como una marca indeleble de la Revolución francesa una movilización y un despliegue de energía política cuyo impacto se acentúa en la medida en que contrasta con aquella pulverización de la nación que señalábamos como un rasgo clave en su descripción de la sociedad francesa del siglo XIX.

Es verdad que esto puede estar matizado, y a veces solo encontrado entre líneas, en medio de análisis más centrados en la dinámica de clase y su vinculación con las relaciones de propiedad como definitorios de este proceso. Pero aún así, e incluso en los textos que apelaron a lo que hemos llamado el uso “modélico” de la revolución francesa en tanto revolución burguesa, podemos encontrar en la búsqueda de Marx por reproducir los momentos de dicha revolución, la conciencia de la necesidad de una instancia política fuerte como parte de la revolución proletaria. Esta instancia política fuerte, nos parece, tiene que ver con el reconocimiento por parte de Marx de que el momento de la movilización y la conformación de una voluntad colectiva plural pero articulada a través de un único referente es indispensable para la efectiva realización de la revolución proletaria. Revolución proletaria que, de esta manera, comenzará a desviarse de aquella inmediatez que le daba la asimilación del proletariado con la noción de clase universal, o con aquel rechazo y alejamiento del momento político que se desprendía de su texto contra Ruge. Entendemos, por lo tanto, que el hecho de que Marx haya acercado el paradigma francés al

esfera política es en qué medida existe una relación directa en lo que ocurre en las relaciones de explotación, y las identidades políticas que se forjan, lo cual significa, luego del 48, desprender sus modelos de revolución de los esquemas de necesidad que había armado, demasiado centrado en la voluntad de clase como determinante de los acontecimientos. Sobre todo, Marx tiene que empezar a elaborar una reflexión más compleja que desprenda a la concepción de la clase obrera de aquel concepto de clase universal que habíamos identificado en el texto del 44, para pasar a problematizar las formas que mediatizan la formación de las identidades políticas. Eso es, desde nuestro punto de vista, lo que se muestra en los análisis pos 48: no tanto la necesidad de dar cuenta de la inestabilidad política, sino el explicar por qué la revolución no se produjo.

de la revolución proletaria es resultado de este reconocimiento, el cual no se eclipsa con el balance realizado en los últimos textos acerca de la participación de la Revolución francesa como momento importante en la historia de la centralización del Estado francés. Todo lo contrario. Nos parece que en *La Guerra Civil en Francia*, cuando Marx escribe sobre la Comuna su intención es oponer al cuerpo burocrático del Estado francés, cuya biografía se encarga en redactar a lo largo de varios borradores, una forma política que restituya a la nación las posibilidades de representación que le habían sido arrebatadas. De allí que su énfasis de que mediante la organización de la Comuna **“(n)o se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario, de organizarla mediante una constitución comunal convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad, por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrecencia parasitaria”** (werke, XVII, 340) nos parece que deba ser entendido como parte de esta promesa de restablecer aquél cuerpo asfixiado por esa consecuencia no deseada de la I Revolución. Por otra parte, su énfasis, reiterado, en que la Comuna era una “forma política” (339,341), nos parece que también enfatiza este elemento en el pensamiento de Marx, es decir, nos parece que refuerza la conciencia en Marx de que la necesidad de generar un espacio de representación del interés general abstraído en las formas políticas es también una tarea que no puede ser facilitada por una revolución burguesa previa que de esta forma le solucionaría a la revolución proletaria todos los problemas atinentes a la representación política. Consideramos, por lo tanto, que los señalamientos de Marx acerca de la esclerotización política de la burguesía, y la profundización de los elementos burcráticos del Estado, apuntan hacia esta dirección, es decir, hacia la necesidad de intervenir en la esfera política encaramando al proletariado en el defensor del espacio de sociabilidad y movilización abandonado o reprimido por la burguesía o por el Estado. Tal vez esta sea una última figura de aquel espacio del hombre que en sus escritos juveniles describía una situación de sociabilidad a futuro, y que aquí se proyecta sobre una inmediata realidad.

Anexo. Arendt, Berman y Derrida. Lecturas de Marx desde la revolución, la modernidad y la espectralidad.

En el presente anexo, nos proponemos reseñar brevemente una serie de autores que han reflexionado sobre tópicos de la obra de Marx cercanos a los que hemos abordado a lo largo de nuestro texto, y que consideramos necesario presentar a los efectos de completar este trabajo. Estas lecturas obedecen a distintos paradigmas interpretativos y a distintas preocupaciones, pero de una forma u otra todas abordan la misma problemática en torno a cuestiones concernientes a la relación entre la percepción del tiempo histórico elaborada por Marx y su concepción de la política, así como también a su manera de procesar las tensiones y pulsiones paradigmáticas de la modernidad.

El marco más general en el que se desarrollan cada una de estas lecturas es algo en lo que no podemos extendernos, puesto que reconstruir el contexto de recepción de los textos de Marx en cada caso escaparía a nuestras posibilidades en el presente trabajo. De todas formas, allí donde nos parecía que las lecturas efectuadas focalizaban en aspectos sobre los cuales hemos trabajado, hemos decidido realizar las observaciones que nos han parecido pertinentes acerca de los aportes o los problemas que tales observaciones implicaban.

i. Silbando en la oscuridad

Centrándose en el diagnóstico de Toqueville, de acuerdo con el cual el presente moderno está atravesado por el hecho de que **“desde que el pasado ha dejado de iluminar el futuro, el pensamiento del hombre deambula en la oscuridad”**, Hannah Arendt propone la siguiente imagen para pensar lo que unifica a Marx, Kierkgard y Nietzsche: un grupo de chicos silbando en la oscuridad para ahuyentar el temor. La imagen sirve para ilustrar la situación de estos pensadores, consistente en ser los primeros en percibir que los criterios de autoridad y los marcos significativos que habían predominado durante siglos en el pensamiento occidental comenzaban a descomponerse, y que el presente quedaba desprovisto de elementos con los cuales procesar la experiencia de los hombres en el tiempo.

De allí el sentido de la imagen propuesta por Arendt, resumida en su afirmación de que **“(l)o que los atemorizaba acerca de la oscuridad era el silencio, no la ruptura en la tradición”** (Arendt: 1993, 27). Y es que si la crisis de los antiguos valores tendrá una recepción consagratória en estos pensadores, que se sabrán ahora liberados de los viejos esquemas, no es menos cierto, según Arendt, que el temor al vacío los llevará a buscar nuevos criterios con los cuales cubrir el espacio dejado por los anteriores.

En el caso concreto de Marx, su *inversión* con respecto al canon tradicional de la filosofía política –inversión consistente en oponer acción a contemplación, trabajo a pensamiento, violencia a discurso - lo lleva a las contradicciones de pensar como situación ideal de la sociedad futura, aquella en que lleguen a su fin los elementos que justamente definen lo histórico. De allí que se sostenga, por un lado, la liberación del trabajo como proyecto emancipatorio, a la vez que se defiende que es el trabajo lo que hace al hombre, o que se piense una situación futura sin violencia, cuando es ésta misma violencia uno de los soportes fundamentales del progreso histórico (idem, 20-24). Estas contradicciones son

producto, según Arendt, de que Marx, al igual que los otros pensadores nombrados **“trató desesperadamente de pensar contra la tradición, a la vez que usó sus propias herramientas conceptuales”** (idem, 25). Esto quiere decir que Marx impugnó la trascendencia de la larga tradición del pensamiento filosófico-político que se remonta hasta Platón, para reintroducir esa razón trascendente en la inmanencia de la praxis social. De esta manera, **“(e)l desafío a la tradición (...) consiste en la predicción de que el mundo de los asuntos humanos, donde nos orientamos y pensamos en términos de sentido común, se volverá un día idéntico con el reino de las ideas, donde se vuelve el filósofo, o que la filosofía, que ha sido siempre “para los pocos”, será un día la realidad del sentido común”** (idem, 23,24).

La inversión del idealismo operada por Marx, por lo tanto, en realidad no lo liberó de él, sino que simplemente lo resolvió en la inmanencia de los asuntos cotidianos, que ahora tendrían que cargar con un significado mucho más profundo que cuando solo eran una esfera marginal de la preocupación filosófica (idem, 40). Esto también se prolonga en el hecho de que Marx identifica o confunde una filosofía política con una filosofía de la historia, basada esta última en que la noción que Marx tiene de la acción social lo lleva a identificar *sentido* con *intención*, de manera de lograr acceder al significado último de una acción a través del producto de la misma. De esta manera:

“En esta versión de derivar la política de la historia, o más precisamente, la conciencia [conscience] política de la conciencia [consciousness] histórica, (...) podemos fácilmente detectar el añejo intento de escapar de las frustraciones y la fragilidad de la acción humana concibiéndola bajo la imagen del hacer [making]. Lo que distingue la propia teoría de Marx de todas las otras en las cuales la noción de “hacer la historia” ha encontrado un lugar, es solamente que solo él se dio cuenta de que si se toma la historia como el objeto de un proceso de fabricación o elaboración [making], debe llegar un momento en que este “objeto” es terminado, y que si uno se imagina que si uno puede “hacer [making] la historia”, no se puede escapar de la consecuencia de que habrá un fin de la historia” (idem, 79)

En esta clave de lectura, por lo tanto, Marx es considerado como **“el último de aquellos pensadores que se pararon en el límite entre el temprano interés de la edad moderna en la política, y su más tardía preocupación por la historia”** (idem, 81). Pero este desplazamiento desde la preocupación política hacia la filosofía de la historia no es tanto fruto de su confianza en el carácter autorregulativo de las estructuras que gobiernan la convivencia social, tal cual vimos que ocurría en el paso del siglo XVII al XVIII. Aquí el análisis de Arendt es muy distinto, puesto que lo que postula es que, debido a que Marx absorbe el sentido de una acción en su resultado, sentando como paradigma de la acción humana el trabajo artesanal (idem, 77-80), no reflexiona acerca de la importancia de una esfera que se fije como objetivo la representación de la acción en sí misma. La denuncia de Arendt, por lo tanto, consiste en que Marx liquida la importancia del acto por el acto mismo - o incluso el acto fundacional de un orden y un origen que, como vimos en la Introducción, es la manera en que Arendt piensa la revolución y la política como una acción creativa que trascienda la mera elección entre lo existente (idem, 151) - al concebirlo dentro del paradigma de la acción funcional-artesanal, de forma tal de reducir lo político a la esfera de las acciones domésticas, erosionando así toda trascendencia.

Para plantearlo en términos más precisos, en realidad Arendt piensa lo político como

un “espacio de aparición” de un tipo de acción cuyo paradigma más cercano es el de las artes performativas (danzas, ejecución musical, actuación). De esta forma, lo político está relacionado con la libertad en la medida en que constituye un cuerpo que garantice tal espacio de aparición, en el cual los hombres pueden elevarse por sobre las tareas domésticas cotidianas. Es esto lo que atravesaría para Arendt una noción de lo político que integre tanto la concepción antigua como la moderna (vinculada esta última a Maquiavelo y su noción de *virtud*). De esta manera, como afirma Arendt, “(s)i, entonces, entendemos lo político en el sentido de la polis, su fin o *raison d’être* sería establecer y mantener en existencia un espacio en el que la libertad en tanto virtuosidad pueda aparecer. Este es el ámbito donde la libertad es una realidad mundana, tangible en palabras que puedan ser escuchadas, acciones [deeds] que puedan ser vistas, eventos que puedan ser comentados, recordados, y transformados en historias antes de que sean finalmente incorporados en el gran libro de la historia humana. Lo que ocurra en este espacio de aparición es político por definición, incluso cuando no es un producto directo de la acción” (idem, 154-155). De allí que para Arendt la política en tanto vinculada a la libertad deba ser desligada de la voluntad o de la necesidad, que son los dos paradigmas inadecuados desde los cuales se ha conceptualizado lo político y que reducen la libertad y la dimensión del acto puro, puesto que lo someten o bien a motivos externos o bien a condicionantes puntuales que tienen como fin el mantenimiento de la vida (idem, 151-155).

Nos desviamos en estas concepciones más propias de Arendt porque lo consideramos indispensable para entender mejor su perspectiva. En este sentido, con esta noción de lo político, no es de extrañar que Arendt se niegue a reconocer en Marx un pensamiento político profundo. Esto es algo que podemos apreciar sobre todo en su análisis sobre las revoluciones, en donde encontramos a Marx subordinando lo político a la *necesidad*. De esta manera, la desproblematización de lo político en Marx radicaría en que reduce el problema a la acción condicionada por la miseria, siendo su reflexión heredera directa de los jacobinos franceses que vieron en el súbito asalto de la muchedumbre en el espacio público la repentina irrupción de un poder destinado a iniciar un proceso irreversible e irresistible que daría lugar a las modernas concepciones sobre la legalidad histórica.

Es por esto que Marx ocupa, en el pensamiento de Arendt, el lugar de alguien que va a una fiesta sin invitación, pero que atrae la atención de manera tal que hace olvidar los motivos de la celebración. Y es que si “(e)l puesto que Marx cupará en la historia de la libertad humana será siempre equivoco” (Arendt:1988, 64) esto se debe a que es el principal culpable del olvido del motivo original de las revoluciones (la búsqueda de la libertad), para liquidarlo en términos de la “cuestión social”, de forma tal que transforma los elevados principios que, según Arendt, motivaron las revoluciones, en el mero escape de la miseria:

“La transformación de los Derechos del hombre en derechos de los Sans-Culottes fue el momento crítico no solo de la Revolución francesa, sino de todas las revoluciones que iban a seguirla. Esto se debe, en no escasa medida, al hecho de que Carlos Marx, el teórico más importante de todas las revoluciones, se interesó mucho más por la historia que por la política y, en consecuencia, desdeñó casi por completo las intenciones que en principio animan al hombre de las revoluciones, la fundación de la libertad, y concentró casi exclusivamente su atención en el curso aparentemente objetivo de los acontecimientos revolucionarios. En otras palabras, hubo de transcurrir casi medio siglo para que las transformación de los Derechos del hombre

en derechos de los Sans-Culottes, la abdicación de la libertad ante el imperio de la necesidad, hallase su teórico. Cuando esta empresa fue realizada por obra de Carlos Marx, la historia de las revoluciones modernas parecía haber alcanzado un punto del que no podía darse marcha atrás (...)" (idem, 62)

De esta forma, Marx es el intérprete "de las necesidades apremiantes de las masas pobres en términos políticos, como una insurrección no solo en busca de pan o trigo, sino también en busca de libertad" (idem, 63). Es en esto, entonces, en lo que reside la identificación de la política con la historia, en un paso inmediato de la necesidad a la libertad que excluye toda problematización por separado de la cuestión social y la cuestión política. Identificación que se expresa fundamentalmente en el concepto de "explotación", a través del cual Marx mezclaría política y economía, al explicar la pobreza como monopolización de los medios de producción por un clase social. Politización de lo económico que, en el Marx más maduro, se transformaría en una economización de la política:

"Una vez que Marx, separándose en esto de sus predecesores modernos pero de forma similar a sus maestros de la Antigüedad, identificó la necesidad con las urgencias perentorias del proceso vital, hubo de terminar por suscribir con mayor firmeza que cualquier otro la doctrina moderna más perniciosa de todas desde el punto de vista político, es decir, la idea de que la vida constituye el bien más alto y que el proceso vital de la sociedad constituye la trama de la actividad humana. De esta forma, el objetivo de la revolución cesó de ser la liberación de los hombres de sus semejantes, y mucho menos la fundación de la libertad, para convertirse en la liberación del proceso vital de la sociedad de las cadenas de la escasez, a fin de que pudiera crecer en una corriente de abundancia. El objetivo de la revolución era ahora la abundancia, no la libertad" (idem, 65)

La politización de la economía se transforma entonces en economización de lo político, lo cual tiene como consecuencia la eliminación de la tarea de fundar la libertad en base a la búsqueda de un espacio propiamente político, escindido de las tareas domésticas o cotidianas, en el que los hombres puedan aparecer como seres libres. Este parece ser el balance acerca del aporte de Marx a la historia de la libertad. Balance que no estaría del todo explicitado si no hacemos referencia a un último elemento que es el que termina de armar el cuadro del análisis arendtiano.

Se trata de lo que la autora llama "el tesoro perdido" de la tradición revolucionaria, y que tiene que ver con el hecho de que para Arendt, la intención primitiva de las revoluciones, consistente en aquello que a veces es designada como "espíritu público" (idem, 228), o como "espíritu revolucionario" (idem, 231), o incluso como "espíritu moderno" (idem, 232) ha caído en el olvido puesto que no ha podido afianzarse en ningún cuerpo político o espacio concreto (idem, 222-232; Arendt: 1993, 3-15). Se trata de una dificultad de objetivación que es intrínseca a dicho espíritu, puesto que es la misma acción demiúrgica originaria, que encuentra su libertad más acabada en la creación de algo nuevo, en la acción fundante de un cuerpo político a partir de la institución de un origen en el acto mismo de la fundación, la que se pierde en este cuerpo político institucionalizado (Arendt: 1988, 239-240). De allí que el fracaso de la revolución para Arendt consista en este olvido: "El fracaso del pensamiento post-revolucionario para conservar el recuerdo del

espíritu revolucionario y para comprenderlo conceptualmente fue precedido por el fracaso de la misma revolución para dotarla de una institución perdurable. La revolución, que no tuvo como fin desastroso el terror, había concluido con el establecimiento de una república(...). Pero ahora resultaba que en esta república no existía un espacio reservado, ningún lugar destinado al ejercicio de aquellas cualidades que habían sido precisamente el instrumento con el que había sido construida” (idem, 239-240)

La historia “triste y extraña” (idem, 264) de los cuerpos políticos revolucionarios es entonces la de una aparición evanescente y fugaz que deja a las generaciones posteriores huérfanas de conceptos y de experiencias disponibles a la hora de actuar y recrear un espacio público -de allí la recurrencia de Arendt a la obra del poeta francés René Char, que resume en su frase “nuestra herencia no ha sido precedida por ningún testamento” la situación que abre la problemática de esta autora (idem, 222-291; Arendt, 1993, 3-15). Se trata de entender el orden institucional nacido con la revolución desde aquella intensidad previa al mismo y que ha quedado adormecida luego de que su legado haya sido transformado en términos mercantiles, privatizando entonces aquella “*public happiness*” que estaba en el umbral de las revoluciones (idem, 5). En este segundo marco que no podemos evitar reconstruir para entender mejor la argumentación de Arendt, el lugar de Marx es también el de quien ha bastardeado estos principios al someterlos al imperativo de la “cuestión social”. Si bien Arendt le reconoce a Marx el haberse acercado aunque sea tímidamente a un reconocimiento de aquellos espacios en que se alojaba el “espíritu de la revolución”, su balance general reproduce el planteo anterior sobre lo político: Marx no puede alcanzar a comprender cuál es el verdadero contenido de la revolución moderna, debido a su obsesión por la necesidad. Esto aparece en sus reflexiones sobre la comuna y luego sobre los consejos o soviets que emergen durante los distintos períodos revolucionarios (la Francia de 1871, la Rusia de 1905 y 1917, la Hungría de 1956), y cuya existencia está marcada por la misma fugacidad que el espíritu público que se alberga en ellas. Es sobre estas reflexiones que Arendt vuelve a decir de Marx, asimilándolo a Lenin:

“Durante un instante, Marx, que era simple testigo de algo que nunca había esperado, comprendió que la *Kommunalverfassung* de la Comuna de París de 1871, en cuanto se confiaba es que se convertiría en “la forma política de toda ciudad, incluso la menor imaginable”, podía llegar a ser “la forma política, al fin descubierta, para la liberación económica del trabajo”. Pero pronto se dio cuenta Marx de que esta forma política contradecía en buena medida todas las ideas de una “dictadura del proletariado” ejercida por un partido socialista o comunista, cuyo monopolio del poder y de la violencia estaba inspirado en el gobierno altamente centralizado del Estado nacional, llegando de este modo, a la conclusión de que los consejos comunales eran, después de todo, órganos provisionales de la revolución” (Arendt:1988, 265-266)

Observemos que esta imagen del Marx centralista, inspirado en el modelo organizativo del Estado nacional contrasta con el Marx inmanentista anterior, al que justamente Arendt criticaba por su concepción inmediateista del paso de la necesidad a la libertad. Aquél Marx se caracterizaba por desproblematizar lo político al subsumirlo en la marcha más o menos espontánea de la historia, mientras que ahora de lo ataca por lo contrario: por tener un

modelo demasiado centralista de organización política⁷⁷.

Resumiendo la posición de Arendt sobre Marx, nos parece que podríamos sostener que a un enfoque general que nos parece adecuado y que contribuye a ubicar la situación de Marx dentro de la modernidad, sigue un análisis más particular y de caso en el que es evidente que no se le quiere hacer mucha justicia a Marx. Sostenemos esto dado que consideramos que la forma de aproximación más abarcadora propuesta por Arendt es útil para identificar los principales elementos del pensamiento de Marx. De hecho, la perspectiva que hemos propuesto en este trabajo está en línea con la propuesta de lectura de Arendt: Marx ataca las nociones tradicionales que organizan el pensamiento acerca de los hombres y la sociedad, pero recomponiendo en la inmanencia de la acción humana aquella racionalidad trascendente. Esto se puede leer en algunos de los textos de Marx, más precisamente en los *Manuscritos*. En este sentido, consideramos que el enfoque general de Arendt es un aporte valioso y útil para detectar algunas de las características del pensamiento de Marx.

Aporte que se pierde en la aproximación más detallada. Creemos que esto obedece a que la idea normativa que Arendt tiene sobre la política (decimos normativa porque creemos que está basada en una idea sobre lo que debería ser la política más que en lo que efectivamente es) impide una aproximación precisa a los análisis puntuales de Marx, dado que, creemos, Arendt confunde dos cosas. Por un lado, una crítica al modelo de sociabilidad futura que Marx plantea como paradigma de una sociedad emancipada. Nos parece que en esto hay elementos valederos en el análisis de Arendt, y en rigor, ya vimos en torno a los escritos de 1843-1844 que ésta evasión o erosión de lo político es real; aunque nos parece que Arendt exagera con la presencia de un paradigma laborativo en Marx, siendo que, como identificamos en los textos inéditos del 44, se pueden encontrar otros modelos de sociabilidad presentes en los mismos.

Pero junto con el señalamiento de esto, Arendt critica los análisis de Marx acerca de la realidad política en distintas coyunturas. En este punto, lo que parece atacarse en Marx es más su *realismo* que su modelo de sociabilidad futura⁷⁸. Arendt pareciera confundir la noción de Marx acerca de que existe en la realidad una dependencia de las acciones a las

⁷⁷ No habría que dejar de mencionar lo siguiente: para fundamentar la presencia de nociones centralistas y "anticomunalistas" en el pensamiento de Marx, el único texto que aporta Arendt, y que estaría escrito "solo dos años después" de su defensa de la Comuna, es el siguiente: "Die Arbeiter müssen ... auf die entschiedenste Zentralisation der Gewalt in die Hände der Staatsmacht hinwirken. Sie dürfen sich durch das demokratische Gerede von Freiheit der Gemeinden, von Selbstregierung usw. nicht irre machen lassen" (citado en alemán en el original de Arendt, *idem*, 266). Ahora bien, este texto al que hace referencia Arendt se titula "Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850" (*werke*, VII, 244-254), y como su nombre lo indica, no fue escrito "dos años después" del texto sobre la Comuna sino... veintiún años antes. Hasta donde hemos investigado, la única reimpresión más o menos cercana a la fecha que dice Arendt es en 1885, luego de la muerte de Marx, en una edición a cargo de Engels. (*idem*, 244). Tanto Avineri como Barbier, comentando este texto, indican que sus contenidos son exclusivos de la situación específica de Alemania en ese momento, e incluso Barbier opone el texto sobre la Comuna para indicar las rectificaciones a las posiciones contenidas en el texto de 1850 (Avineri, *op cit*, 196-197; Barbier, *op.cit*, 210-213). De todas formas, este no es el único error de Arendt al respecto. Según ella, el Marx que escribe sobre la comuna, "era ya un anciano" (*idem*, 65)... ¡cuando sólo tenía 53 años! Esta última observación no se le escapó a Hobsbawm (Hobsbawm, 1988, 205)

⁷⁸ Este elemento "normativo" e incluso "metafísico" es lo que critica Hobsbawm, del análisis de Arendt sobre las revoluciones, análisis que tiende a concebirlas como modelos o "tipos ideales" que excluyen todos los elementos empíricos que no coincidan con su análisis (Hobsbawm, *op cit*, 201-208)

necesidades más inmediatas; con una supuesta visión de libertad en Marx, en la que ésta se identificaría con abundancia. Como vimos en otros casos, este último punto no está probado textualmente, y nos parece difícil que pueda ser probado, en parte porque parece ajustarse más a una idea de lo que Arendt piensa que es Marx, que a lo que éste realmente es.

ii. Modernismo y autodesarrollo

“¿Necesitamos realmente un Marx modernista, un espíritu gemelo de Eliot y Kafka y Schoenberg y Gertrude Stein y Artaud?” (Berman: 1988, 90) Con esta pregunta, Marshal Berman introduce una lectura de Marx que busca situar el campo de coincidencia entre su obra y la tradición modernista. Entendiendo esta última con un criterio amplio, Berman rescata la obra de Marx en tanto expresión de la experiencia de la modernidad, experiencia definida como “una lucha para sentirnos en casa [make ourselves at home] en un mundo constantemente cambiante” (idem, 6). En este sentido, la modernidad es un “modo de experiencia vital” del “tiempo y del espacio, del yo y los otros, de las posibilidades y peligros de la vida” (idem, 15), forjada en un ámbito signado por el avasallamiento de las relaciones y espacios que se creían estables y eternos, y que por lo tanto produce una sensación de inseguridad e incertidumbre al tiempo que permite la apertura a nuevas posibilidades. De esta manera “(s)er moderno es vivir una vida de paradoja y contradicción. Es ser superado por las inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder para controlar y a veces para destruir comunidades, valores, vidas; y aún así mantenernos en nuestra determinación para encarar estas fuerzas, en luchar para cambiar su mundo y hacerlo propio. Es ser revolucionario tanto como conservador: abierto a nuevas posibilidades de experiencia y aventura, atemorizado por las profundidades nihilistas a las que tantas experiencias modernas conducen, deseando crear y mantener algo real incluso cuando todo se disuelve” (idem, 13).

Berman resume esta experiencia con una frase tomada del *Manifiesto comunista*: “todo lo sólido se disuelve en el aire”. Con esta expresión, que expone de manera efectiva la sensación de destrucción y creación, de apertura a nuevas posibilidades de desarrollo a partir de la erosión de todo lo que se creía seguro y permanente, Berman ubica a Marx en una línea de continuidad que abarca desde el *Fausto* de Goethe hasta los proyectos arquitectónicos más contemporáneos, pasando por Baudelaire y Dostoevski⁷⁹.

En relación a la obra de Marx en particular (de la cual focaliza casi exclusivamente en el *Manifiesto Comunista*), esta perspectiva identifica el elemento modernista de la misma en su percepción de que las transformaciones introducidas por la acumulación capitalista destruyen las relaciones tradicionales, los valores y los símbolos de prestigio que

⁷⁹ De esta manera, afirma Berman que la “visión evanescente” [melting vision] presente en el *Manifiesto* “(...) abre una perspectiva totalmente nueva sobre el *Manifiesto* en tanto arquetipo de un siglo de manifiestos modernistas y movimientos por venir. El *Manifiesto* expresa algunos de las más profundas intuiciones de la cultura modernista y, al mismo tiempo, dramatiza algunas de sus más profundas contradicciones” (idem, 89) “Por lo tanto, en la primera parte del *Manifiesto*, Marx traza las polaridades que conformarán y animarán la cultura del modernismo en el siglo por venir: el tema de los deseos y los impulsos insaciables, revolución permanente, desarrollo infinito, creación perpetua y renovación de cada esfera de la vida; y sus antítesis radicales, el tema del nihilismo, destrucción insaciable, las frustraciones y abogós de la vida, el corazón de la obscuridad, el horror” (idem, 102)

reforzaban la hegemonía de las clases dominantes anteriores, abriendo entonces una dinámica vertiginosa en que la cual sus participantes se ven obligados a reconocer las auténticas relaciones que conforman su sociabilidad. De esta manera, según Berman, Marx **“está trabajando para evocar un drama y un trauma históricos en proceso. Está diciendo que el aura de la sacralidad está súbitamente faltando, y que no nos podremos entender a nosotros en el presente, hasta que no nos confrontemos con lo que está ausente”** (idem, 89).

En esta perspectiva, lo que signa la visión de Marx en el *Manifiesto Comunista* es su cruce entre el reconocimiento y el rechazo a la dominación de la burguesía. Esto se debe a que, siempre según Berman, Marx reconoce que la burguesía **“ha demostrado al hombre de lo que es capaz”** (idem, 92), debido al desencadenamiento de las capacidades productivas estancadas en los modos de producción anteriores. Su crítica, por lo tanto, apunta a demostrar que la burguesía limita los impulsos que ella misma genera, y que la dinámica de cambio y transformación iniciada con su hegemonía, llevarían más allá de la propia burguesía (idem, 93 - 96). La promesa marxiana, por lo tanto, consistente en que las distorsiones y los traumas del desarrollo en las condiciones capitalistas desaparecerían una vez suprimida la dominación de la acumulación capitalista, creando así las condiciones para que, como afirma en el Manifiesto, **“el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos”** (idem, 97).

Se trata entonces de una superación modernista del capitalismo (idem, 97, 98), que al mismo tiempo va de la mano con la percepción de que la dinámica capitalista erosiona los velos y las ficciones en que anteriormente se recubrían las relaciones sociales, liquidando tales ficciones **“en el agua helada del cálculo egoísta”** (idem, 106). Esta visión, para Berman, participa de una simbología de más largo aliento, que rastrea hasta el Shakespeare de *Rey Lear*, pasando por Voltaire, Rousseau y Burke, según la cual las convenciones sociales actúan como disfraces o velos que envuelven y enmascaran las relaciones intersubjetivas. La pérdida del aura, es decir, la profanación por parte de la producción mercantil de los valores y convenciones declarados sagrados por las formas de dominación anteriores, habilitan entonces la posibilidad de pensar una comunidad auténtica que ya no se presente detrás de la máscara de valores trascendentes o sacralizados. De esta forma, la comunidad de intereses conformada en torno al proletariado, producto de la explotación capitalista, sería un sujeto real que ya no necesitaría esconder sus intereses detrás del aura de la santidad, puesto que conformarían su identidad a partir de una experiencia auténtica: **“A diferencia de la gente común de otras épocas, que han sido infinitamente traicionados y quebrados por su devoción a sus “superiores naturales”, los hombres modernos, bañados en el “agua helada del calculo egoísta”, están liberados de la deferencia a los amos que los destruyen, animados más que atontados por el frío. (...) La esperanza de Marx es que una vez que los hombres desacomodados de la clase obrera “son forzados a encarar ... las condiciones reales de sus vidas y sus relaciones con sus semejantes” se juntarán para enfrentar el frío que los atraviesa. Su unión generará la energía colectiva que puede encender una nueva vida comunal. Uno de los motivos principales del *Manifiesto* es apuntar la salida del frío, alimentar y focalizar el deseo común de calor comunitario. Porque los trabajadores pueden atravesar la aflicción y el temor solamente haciendo contacto con los más profundos recursos del yo, estarán preparados para pelear por el reconocimiento colectivo de la belleza y los valores del yo. Su comunismo, cuando llegue, aparecerá como un tipo de adorno transparente, que al mismo tiempo mantenga a sus portadores abrigados y exponga su**

belleza desnuda, de manera que puedan reconocerse a sí mismos y a los otros en todo su esplendor” (idem, 110).

Desarrollo y desnudez -liberación creativa a través de la destrucción de las formas perimidas; desvanecimiento de los velos y las ficciones que ocultan las relaciones sociales- son los elementos resaltados por la lectura de Berman de los textos marxianos. Lectura que, una vez identificados tales ejes, se encarga de señalar la dependencia de tales balances al canon modernista tal cual lo entiende Berman. No solo por la recurrencia de motivos estéticos, sino por el hecho de que la promesa liberadora marxiana, justamente por no ser una búsqueda de retorno a un pasado idílico, está presa de las tensiones y las contradicciones del anhelo modernista (idem, 102 -105, 120- 122). En este sentido, a lo que apunta el análisis de Berman es a señalar que el modernismo marxista no problematiza las tensiones entre el auto-desarrollo como principio de una subjetividad activa, y el nihilismo intrínseco a este principio, que llevaría a la imposibilidad de compatibilizar el interés común con el general: **“...si su visión general de la modernidad es verdadera, ¿por qué habrían de ser las formas de comunidad producidas por la industria capitalista, más sólidas que cualquier otro producto capitalista? ¿no se convertirían estas colectividades, como todo lo demás, solo temporariamente provisionales, construidas para obsolescer? (...) ¿Cómo puede cualquier lazo humano durable crecer en un suelo tan flojo y tan cambiante?”** (idem, 104) De esta forma, la lectura de Berman consiste en observar la tensión en Marx en la cual la desnaturalización del orden social existente restituye en el proceso de la crítica un momento de racionalidad e inmanencia (aquí bajo el aspecto de una forma de comunidad auténtica que afloraría a partir del vértigo moderno) que permitiría cancelar el impase atormentador propio de la forma capitalista de la modernidad. De esta manera, cuando Berman afirma que el proletariado en Marx, **“lleva la historia trágica de la modernidad a un final feliz”** (idem, 102), entendemos que apunta justamente a este elemento: observar que Marx disimula el elemento nihilista e irreconciliable propio del principio de desarrollo y autoactividad que quiere consagrar. Su exaltación de tales principios, por lo tanto, dejaría de lado las preguntas necesarias acerca de la posibilidad de encontrar un marco normativo que posibilite la convivencia social, preguntas fundamentales si lo que se está prometiendo es profundizar mucho más la potencialidad transformadora e ilimitada abierta por la dominación burguesa: **“Es fácil imaginar cómo una sociedad comprometida con el libre desarrollo de cada uno y de todos debería desarrollar sus propias variedades de nihilismo. De hecho, un nihilismo comunista debería volverse mucho más explosivo y desintegrador que su precursor burgués -aunque también más desafiante y orginal- puesto que mientras el capitalismo corta las infinitas posibilidades de la vida moderna con los límites de la línea final, el comunismo de Marx arrojaría al yo liberado dentro de inmensos espacios humanos desconocidos sin límites en absoluto”** (idem, 114)

Nos parece que esta identificación que hace Berman de uno de los problemas de la propuesta de Marx es correcta. De hecho, esta falta de consideración de Marx de los abismos a los que lleva su propuesta emancipatoria nos parece que coincide con la inmanencia que advertimos en sus planteos sobre la emancipación humana. Aquí Berman ha querido enfatizar más en el elemento de autodesarrollo, de elevación de la práctica incondicionada como fin en sí mismo como lo propio de la promesa de liberación marxiana. A su manera, esto ya se presentaba en los textos del 44, en donde el concepto de ser genérico no hacía más que contener el elemento de infinitud y vacío que en definitiva es

intrínseco a la propuesta de una praxis liberada. Porque al fin y al cabo, el paso de producir para paliar las necesidades a producir por la producción misma, el encontrar en la praxis como fin en sí mismo la verdadera esencia del hombre, lleva implícito una reivindicación de las capacidades absolutas del ser humano termina erosionando toda posibilidad de crear un marco normativo estable que posibilite la convivencia social⁸⁰.

De allí que Berman coincida con Arendt en la postulación de que uno de los principales problemas de esta propuesta consiste no tanto en un autoritarismo prometeico, sino en que en realidad lo que lo caracteriza es **“su falta de una base para cualquier forma de autoridad”** (idem, 128). La observación de que el postular que el sentido de la acción humana se halla en el resultado del acto mismo es un refugio para el vacío que afecta a los primeros modernos es también el diagnóstico de Berman sobre Marx, con la diferencia de que para Berman la postura de Arendt sobre el espacio público es también un proyecto signado por la ambigüedad: **“Arendt no se acerca más que Marx a resolver el problema (...) nunca deja en claro qué es, además de una sublime retórica, lo que los hombres modernos pueden o deben compartir. Tiene razón cuando dice que Marx nunca desarrolló una teoría de la comunidad política, y tiene razón en que es un serio problema. Pero el problema es que, dado el empuje nihilista del moderno desarrollo personal y social, no está para nada claro qué lazos políticos los hombres modernos pueden crear. Por lo tanto el problema de Marx corre a través de la completa estructura de la vida moderna misma”** (idem, 128).

Esto es lo que encontramos atractivo de la actitud de Berman en contraste con la de Arendt. En vez de sacar a Marx de un empujón, para encontrar detrás de él un espíritu de la revolución que su obsesión por la cuestión social estaría ocultando, Berman decide proceder de otra manera. Marx no ha sido un obstáculo para la comprensión de los supuestos más profundos de la modernidad, sino que es su más consecuente descifrador, y sus descripciones son coherentes con el elemento corrosivo pero a la vez vitalizador del espíritu moderno. De allí que en vez de un obstáculo para su conocimiento, Marx deba ser elevado al rango de uno de sus mejores retratistas. Toda solución o todo intento de llegar a una adecuación a los problemas que la modernidad plantea (todavía actuales según

⁸⁰ En este sentido, nos parece que la crítica de Perry Anderson a la lectura de Berman no es correcta. La crítica de Anderson consiste en recurrir a la textualidad de las obras de Marx para señalar que su concepción del hombre comunitario impediría pensar en una contradicción entre el autodesarrollo de cada uno y el de todos. De esta manera, luego de citar una frase de Marx en la que se afirma que **“solo dentro de la comunidad con los otros tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal”**, Anderson afirma: **“Si el desarrollo del individuo está inherentemente imbricado en las relaciones con los otros, su desarrollo no puede jamás ser una dinámica ilimitada en el sentido monadológico evocado por Berman”** (Anderson: 1993, 112). Pero en esto nos parece que el recurso a la textualidad no es una refutación del argumento de Berman. Puesto que el mismo se basa justamente en afirmar que Marx desproblematiza la contradicción entre el desarrollo personal y la del resto de la comunidad. La cita de Anderson no hace más que constatar el argumento de Berman. Nos parece que con el punto acerca de la periodización sucede algo parecido. El modelo para periodizar el modernismo elaborado por Anderson en respuesta a Berman (idem, 101-110), más circunscripto que Berman a las vanguardias estéticas de fines del siglo XIX y principios del XX, es más que interesante y ha sido reconocido como tal en ámbitos muy distintos, e incluso por el propio Berman (Berman: 1993, 117; García Canclini: 1998, 65,66; Jameson: 1991, 312). Pero no nos parece que sirva para impugnar el postulado de Berman. En todo caso puede ser un marco para periodizar ciertas corrientes estéticas con un criterio más puntual, pero no invalida la continuidad o los elementos comunes tal cual construye Berman su planteo.

Berman) debe estar por ende a la altura de este cuadro realista. Cuadro realista y descarnado que Berman prefiere mantener en todos sus matices y furiosos contrastes, en lugar de atenuarlos inventando un anhelo de comunidad allí donde no lo hay. Claro que, como vimos, esto último se vuelve contra el propio Marx, puesto que es desde su propia descripción que Berman le reclama las credenciales a esa otra comunidad, ese otro suelo seguro que Marx cree haber encontrado en el proletariado y que también son cuestionados con las mismas armas con que se apunta a la vaguedad es aquel espacio público idealizado por Arendt.

iii- Una experiencia del acecho

Finalmente, una última lectura en que se pone en primer plano la percepción del tiempo como un elemento crucial para leer a Marx es la que realiza Derrida en *"Espectros de Marx"*. En cierto sentido, y más allá de las diferencias centrales en cuanto a sus paradigmas interpretativos, consideramos que su lectura no deja de compartir un mismo diagnóstico con Berman. Puesto que para ambos la obra de Marx se asemejaría a un acorde inquietante que desbarata la melodía dominante, pero que luego disminuye su carácter disruptor al pisar el pedal de la sordina. En este sentido, la clave de la lectura de Derrida se centra en rescatar (o, en sus propios términos, en *conjurar*) la obra de Marx como la experiencia de un asedio y un acecho. El recurso que le permite exponer el elemento marxiano que quiere subrayar surge a partir de una comparación entre la experiencia de Hamlet ante el fantasma de su padre, y los distintos pasajes de la obra de Marx en los que aparece la figura del fantasma. Lo común de ambas situaciones se resume en la frase de Hamlet que Derrida explota como ejemplo de lo que le interesa subrayar: **"El tiempo está fuera de quicio"** [the time is out of joint]. Con esto, Derrida rescata la presencia del fantasma como síntoma de un tiempo que está **"desarticulado, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, desquiciado, a la vez desarreglado y loco. El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado"** (Derrida: 1995, 31). Se trata de una experiencia que surge de que Hamlet enfrenta la situación de percibir que derecho y justicia no coinciden, y que corresponde a él tener que hacerse cargo de tal dislocación, para buscar enderezarla. Entendemos entonces que, en el planteo de Derrida, el origen del fantasma es justamente este desarreglo del tiempo, esta no identidad consigo mismo del presente, y que en la obra de Marx aparecería de manera más que elocuente al evocar aquel fantasma que recorre a Europa en la apertura del *Manifiesto Comunista*.

No es ésta, de todas formas, la única vez que aparece tal figura en la obra de Marx. Derrida señala también una breve mención en su tesis doctoral, pero sobre todo en la polémica con Stirner en la parte final de *La Ideología Alemana*, en sus reflexiones sobre la Revolución del 48 en *"El 18 Brumario..."*, y en su análisis de la mercancía y el fetichismo. En todos estos casos, Derrida observa que el fantasma alimenta el elemento mesiánico presente en la obra de Marx, el cual remite a una "experiencia de la promesa", que surgiría ante la posibilidad de la existencia de una "justicia más allá del derecho". Derrida entiende que el elemento mesiánico de la obra de Marx permitiría recuperar en ésta la sensibilidad de la "espera infinita", en el sentido de una apertura a la historia en donde lo "por-venir" esté siempre presente en el presente.

Para Derrida, diferenciar lo "por-venir" del futuro implicaría rescatar lo "mesiánico sin mesianismo", una escatología que no sería teleológica (idem, 50,51), y que permitiría

pensar el presente como una apertura a la “acontecibilidad” (idem, 84). Esto último le interesa especialmente a Derrida dado su balance acerca de que la esfera pública mediatizada característica de la contemporaneidad, junto con los discursos dominante sobre el fin de la historia y el triunfo absoluto de la democracia liberal constituirían una forma de hegemonía cuya característica central sería justamente el avasallamiento de la heterogeneidad del presente, es decir, la negación y neutralización del “fuera de quicio”, una suerte de imposibilidad de pensar la diferencia entre lo que es y lo que debería ser.

Sin embargo, el balance de Derrida, si bien busca rastrear el elemento fantasmagórico en la obra de Marx para tratar de rescatar ese espíritu del marxismo en donde se expresa la experiencia de un presente dislocado, también apunta a indicar que el propio Marx habría compartido con sus adversarios (aquellos “poderes de la vieja Europa” que querían deshacerse del fantasma, pero también con el mismo Stirner, más allá de lo que ambos creyeran) una misma “pulsión conjuratoria”, por la cual se opone lo efectivo, o lo “real”, a lo fantasmagórico. De esta manera, en las distintas apariciones del fantasma en la reflexión marxiana, el resultado sería siempre el mismo: darle un cuerpo y una identidad para neutralizar su asedio intranquilizante. Así entonces, con respecto al tratamiento del fantasma en el *Manifiesto*, Derrida afirma:

“El *Manifiesto* llama, requiere esa presentación de la realidad viva: hay que proceder de forma que, en el futuro, ese espectro (...) se convierta en una *realidad*, y en una *realidad viva*. Es preciso que esa vida real se muestre y se manifieste, que se *presente* más allá de Europa, de la vieja o de la nueva Europa, en la dimensión universal de una Internacional.

Pero, asimismo, es preciso que se manifieste en la forma de un manifiesto que sea el *Manifiesto* de un partido. Porque Marx otorga ya la forma de partido a la estructura propiamente política de la fuerza que deberá ser, según el *Manifiesto*, el motor de la revolución, de la transformación, de la apropiación y, finalmente, de la destrucción del Estado y el fin de lo político como tal. (Dado que ese fin singular de lo político corresponde a la presentación de una realidad absolutamente viva, existe ahí una razón más para pensar que la esencia de lo político siempre tendrá la figura inesencial, la no esencia misma de un fantasma)” (idem, 118)

Elegimos este párrafo para indicar el señalamiento de Derrida acerca de la manera en que Marx reacciona ante el fantasma porque en él se expresa un tema que venimos arrastrando desde apartados anteriores: aquél acerca del peso del fin de lo político en Marx, y cómo este fin de lo político estaría vinculado a una neutralización del desgarramiento crítico del presente. En este sentido, el elemento más contundente de la lectura de Derrida tiene que ver con otro de los momentos en los que la figura de lo fantasmagórico aparece en Marx. Se trata del análisis de la mercancía desplegado en la primera sección de *El Capital*. Aquí el elemento fantasmático coincidiría con la autonomización y la cosificación del producto del trabajo humano bajo la forma mercancía, ocultando así el origen social de las mismas. Derrida analiza este planteo considerando la forma mercancía como producto del vínculo social establecido por los productores en el marco de la heterogeneidad de tiempos que componen un determinado presente. Y que produciría un determinado *socius*, o doble vínculo social, de acuerdo con el cual habría por un lado una vinculación mercantil que operaría a través de la fantasmaticización de la forma mercancía, pero a mismo tiempo una relación real, que sí podría despojarse de la fantasmaticización (idem, 173-174). De esta

forma, Derrida apunta a criticar -o a deconstruir, como afirma en otra parte (idem, 182)- el desdoblamiento realizado por Marx entre una fantasmagorización del vínculo social producto de las relaciones mercantiles, por un lado, y un vínculo social "real", carente de fantasmas, que caracterizaría a una relacionalidad social pura, desmercantilizada. Dualidad o desdoblamiento que, por un lado, describe cómo **"(t)anto para la cosa como para el trabajador en su relación con el tiempo, la socialización, el devenir social pasa por dicha espectralización"** (idem, 176), pero que al mismo tiempo preservaría un espacio "puro", previo al fetichismo y a la fantasmagorización, en el valor de uso. De esta forma, para Marx:

"La fantasmagoría, igual que el capital, comenzaría con el valor de cambio y con la forma mercancía. Solo entonces "entra en escena el espectro". Antes, según Marx, no estaba ahí. Ni siquiera para asediar el valor de uso. Pero, ¿de donde procede la certeza concerniente al estado previo, el del presunto valor de uso, justamente, un valor de uso puro y libre de todo lo que compone el valor de cambio y la forma mercancía?, ¿qué seguridad tenemos en esa distinción? Aquí no se trata de negar la existencia de un valor de uso o la necesidad de referirse a él, sino de dudar de su rigurosa pureza. Si ésta no está asegurada, entonces habría que decir que la fantasmagoría ha empezado antes del mencionado valor de cambio, en el umbral del valor de valor en general, o que la forma mercancía ha empezado antes de la forma mercancía, ella misma antes de sí misma". (idem, 179 - 180)

Derrida reacciona entonces contra este control del fantasma basado en una idea tajante de comienzo, en donde la presencia de un valor de uso no asediado reproduciría las instancias de una ontología que funcionaría como un exorcismo del fantasma, es decir, como una manera de "mantenerlo a raya" (idem, 180). Y es en esta protesta en donde aflora el elemento central de la lectura derrideana, consistente en mantener y reivindicar de la crítica marxiana al fetichismo de la mercancía y a la naturalización de las relaciones sociales operadas por las categorías de la economía política, pero sin olvidar aquellos puertos seguros que permitirían a Marx garantizar la muerte del fantasma. Se trata entonces de fijar la lectura de Marx dentro de una lógica que interrogue sus conceptos a través de la deconstrucción de aquellas oposiciones que los organizan. De esta manera, **"desde el momento en que los límites de la fantasmagorización ya no se pueden controlar o fijar por medio de la simple oposición de la presencia y de la ausencia, de la efectividad y la no - efectividad, de lo sensible y de lo suprasensible, otro enfoque de las diferencias ha de estructurar ("conceptual" y "realmente") el campo de ese modo nuevamente abierto. Lejos de borrar las diferencias y las determinaciones analíticas, esa otra lógica reclama otros conceptos."** (idem, 182)

De esta forma, la lectura de Derrida tiende a rescatar lo que en Marx hay de perturbador y de transmisor de una conciencia del malestar, y con el mismo espíritu señalar las limitaciones de una lógica de percepción del presente en donde opone a las ilusiones y espectralidades del mismo una realidad concreta y efectiva. De esta manera, entendemos nosotros, se reclama una problematización de cierta manera de concebir las causalidades históricas así como la forma de experimentar el tiempo histórico menos centrada en la certeza de una realidad previa y causante de las formas ilusorias.

De esta manera, lo que queda de rescatable en Marx es lo que en él hay de más acechante e indeterminado. Es decir, no el programa del *Manifiesto*, pero sí el fantasma que acecha y que aún no tiene rostro. No tanto su confianza en una futura sociabilidad transparente, sino su denuncia de las ficciones que organizan la sociabilidad en las sociedades mercantiles.

Si bien se le podría plantear a Derrida si acaso es posible lo uno sin lo otro, es decir, si es posible aquella experiencia de desnaturalización y acecho de lo efectivo y presente, sin una imagen bastante fijada de otra sociabilidad posible, nos parece que la lectura de Derrida no deja de ser un aporte, no solo porque su clave de interrogación se realiza desde una perspectiva que permite acceder a niveles de lectura que, entendemos, son bastante enriquecedores, sino también porque en su propuesta no deja de ser activa. En otras palabras, su identificación del elemento presente y constante en las distintas obras de Marx no deja de estar en consonancia con la necesidad de valorar más aquellas latencias o elementos de malestar que considera necesario dimensionar más adecuadamente para de esta forma encontrar en Marx efectos en contra de los mecanismos hegemónicos de consolidación de significados y naturalización de relaciones e instituciones que Derrida considera un rasgo excesivamente reforzado de su actualidad.

Conclusiones Generales

i- Tal cual hemos planteado en la Presentación General, y desarrollado a lo largo del presente trabajo, el significado y la profundidad de la obra de Marx se pueden entender mejor si los consideramos a la luz de una serie de tópicos que articulan lo que hemos llamado la conciencia moderna. Tal cual describimos en su momento, estos puntos están relacionados a la manera en que se comenzó a dar cuenta del origen del Estado y a pensar en los principios que deben regir el derecho; de la misma manera que a una determinada forma de concebir la historia. Resumiendo excesivamente algo que ya hemos desarrollado, podríamos decir que en un extremo de estas formulaciones y percepciones se encuentra el proceso de secularización, que llevó a la necesidad de recomponer los marcos valorativos y significativos que organizan la convivencia social; mientras que del otro extremo de las mismas se encuentra la moderna noción de revolución. Esta última solamente pudo ser forjada una vez que la religión dejó de articular la experiencia del tiempo histórico, de manera tal que la percepción de la novedad llevó a establecer una creciente asimetría entre las vivencias del pasado y del presente. Esto condujo a la erosión de la autoridad de la tradición, puesto que frente a la sensación de estar experimentando algo que no era abarcable por marcos establecidos previamente, el tipo de subjetividad forjado en la modernidad reconocerá en sí misma la fuente de los criterios que regulan la sociabilidad.

Esto se acompañará, al mismo tiempo, de una creciente diferenciación de las esferas que organizan la convivencia social, que deberán mantener reglas y criterios diferenciados a fin de poder cumplir sus funciones. En lo desarrollado en la Introducción, y en función de lo que nos interesaba observar de la obra de Marx, nos detuvimos en la compleja relación establecida entre la esfera de la autoridad política y la de la conciencia moral. Complejidad dada por el hecho de que mientras la primera reclamaba criterios heterónomos para poder consolidar aquella seguridad necesaria para el desarrollo de la segunda, ésta, por el contrario, comenzaba a expandir el espacio de su autonomía en la medida en que la pacificación de la vida social iba en aumento. Es a partir de este último proceso que surgirá un espacio de sociabilidad cuyos miembros se relacionan entre sí despojados de toda jerarquía política o social, espacio del cual la esfera de la circulación de la prensa y la opinión pública son sus componentes paradigmáticos.

ii- Tal cual propusimos en la Presentación General, consideramos que existe una continuidad entre la conformación de este espacio y la reflexión de Marx sobre el Estado y el derecho, pero también en su proyecto emancipatorio en general. Continuidad que, sin embargo, no debe impedir observar la principal ruptura introducida por Marx. Puesto que si Marx hereda de la conciencia moderna el anhelo de crear ese "espacio del hombre" en el cual se permita una sociabilización sin mediaciones políticas ni estamentales, su análisis lo llevará a observar que son también el dinero y la propiedad las causantes de la imposibilidad de lograr su completa y plena conformación. De esta manera, Marx radicalizará aquella búsqueda, al denunciar que la realidad de la esfera estatal y la limitación particularizante de la esfera civil son mutuamente dependientes, y que una efectiva realización de la promesa de extender aquel "espacio del hombre" solo se puede dar si se termina con el atomismo imperante en la sociedad civil.

En este sentido, las reflexiones desplegadas por Marx en los textos del período 1842-

1844 dan cuenta de dos cosas: en primer lugar, del reconocimiento por parte de Marx de la esfera de la opinión pública como de un espacio central para la adecuada sociabilización; y en este sentido la continuidad con aquel reclamo de expandir el espacio de la autonomía, por sobre el de la heteronomía estatal es claro. Por otro lado, la certeza de que existe una dualidad constitutiva entre la esfera política (en donde la comunidad se proyecta de manera abstracta) y la esfera civil (en donde la particularidad existe de manera concreta), ante lo cual advierte que la efectiva socialización que Marx buscaba en un principio a través de la esfera estatal, mantiene debido a este dualismo un grado de virtualidad que frustra todo intento de generar un auténtico vínculo comunitario.

En este balance podemos ver, aparte de la continuidad a la que hacíamos referencia anteriormente, la presencia en el pensamiento de Marx de una reflexión acabada y lúcida sobre la sociedad moderna. Lucidez que se deja ver sobre todo en sus escritos acerca de lo propio de la esfera política y su relación con la religión. Tal cual argumentamos anteriormente, esta conciencia acerca de la manera en que las esferas autónomas se suponen mutuamente parece ser uno de los aportes que Marx sabrá conservar de la reflexión hegeliana, y que le permitirán entender su presente más profundamente que muchos de sus contemporáneos.

iii- Advirtiendo que no creemos estar agotando las variantes de una relación que presenta aristas mucho más complejas, quisiéramos aquí repasar una vez más algo que sostuvimos en el texto acerca de la relación entre la filosofía del derecho de Hegel y la reflexión marxiana. En este sentido, la intención más constante que se manifiesta a través del texto del 43 al respecto es clara: un reclamo en contra de la subjetivación realizada por Hegel de la instancia estatal, así como de la reducción de las relaciones reales a las lógicas con el objetivo de demostrar la racionalidad del orden existente. Sin embargo, debajo de esta impugnación existe una coincidencia que encontramos central, consistente en que ambos encuentran que la sociedad civil tal cual ha sido postulada por los filósofos del derecho natural moderno no agota la plenitud de la sociabilidad humana, y que en la reducción del vínculo social a la mera relación utilitaria se encuentra una de las insuficiencias capitales que rigen la sociabilidad moderna. Si en Hegel esto se proyecta en una causa más para validar el orden estatal y su proyecto iusfilosófico, en Marx esto se resolverá, en el 44, en el proyecto de una emancipación de la sensualidad que busque recomponer al nivel de la producción y de la satisfacción de las necesidades, la comunidad perdida en la atomización de la sociedad civil.

Sin embargo, este *cierre antropológico* realizado por Marx no debe opacar la recepción que realiza del análisis hegeliano. Esto se observa en que Marx va a conservar como una de las claves de su forma de interpretar la sociedad moderna la dualidad entre sociedad civil y Estado político observada por Hegel. Como ya vimos, esto se acompaña de aquel reconocimiento a la capacidad alemana para reflexionar lo que realizan los franceses, capacidad contemplativa en donde Marx advierte el mérito de haber sabido encontrar una conceptualización de lo propio de la política moderna de la cual él mismo sacará provecho. De esta forma, Marx reflexionará sobre la necesidad de la esfera política escindida de la civil en la sociedad moderna, así como de las limitaciones de la misma. Necesidad y limitación que consisten en que su carácter comunitario permite reunificar la escisión real de la sociedad civil, pero al precio de mantener una abstracción y distanciamiento que la vuelven impotente frente a la autonomía de las esferas civiles emancipadas de la significación política medieval.

iv- Llegamos aquí a un punto en el que nos es necesario retomar lo desarrollado en la Introducción acerca de la *conciencia moderna*. Referencia que nos es necesaria puesto que nos permite situar mejor la relación entre el proyecto emancipador de Marx y la relación que el mismo mantiene con la esfera política. Tal cual habíamos repasado en la Introducción, el reclamo ilustrado de una creciente ampliación del espacio público iba de la mano con una filosofía progresista de la historia que permitía reducir la necesidad de una esfera política activa. Esto se operaba a partir de una creciente confianza en una vinculación del interés particular con el general garantizada por el accionar espontáneo de las estructuras que regulan la convivencia social. Tal cual expusimos en su momento, la ampliación de la actividad crítica y la reducción de la noción de la *crisis* como situación presente en las relaciones sociales eran solidarias con esta filosofía de la historia, al mismo tiempo que se hallaban en el inicio de la moderna noción de revolución, cuya ubicuidad reemplazó el uso que anteriormente se hacía del término de guerra civil. Solo para repetir una vez más algo que ya dijimos, este reemplazo acusa la idea de una procesualidad racional, intrínseca, según ciertos análisis, a la concepción moderna de la historia, y que permite percibir la ruptura del orden estatal como proceso de transición hacia algo nuevo y mejor.

La pregunta, entonces, que podríamos formularnos a partir de lo que desarrollamos en el presente texto es la siguiente ¿qué relación mantiene el proyecto emancipatorio de Marx, y sobre todo su concepción de la historia y de la política, con este paradigma? O mejor dicho ¿qué relación podemos establecer entre la noción moderna de revolución y la planteada por Marx? De acuerdo a lo que desarrollamos en las páginas anteriores, la respuesta que podemos dar a este interrogante es todavía precaria, puesto que pensamos que una respuesta acabada debería poder ser formulada con más elementos de análisis, así como con una indagación más abarcadora de la obra de Marx.

Sin embargo, de acuerdo a los elementos reunidos en el presente trabajo, consideramos que un principio de respuesta debería atender determinados puntos que aquí hemos esbozado, y con los cuales creemos necesario terminar estas Conclusiones Generales.

v- En primer lugar, consideramos que en la percepción de Marx sobre la Revolución francesa aparece un desplazamiento importante y altamente significativo en función de la pregunta que planteamos. Este desplazamiento es el siguiente: mientras en los textos del período 1845-1850 se enfocaba a la Revolución francesa como paradigma de revolución burguesa, y se concebía a la revolución proletaria como una profundización de ésta última, que como vimos, crearía las condiciones para la emancipación proletaria; en los textos de 1850 esto cae y es reemplazado por una suerte de biografía del Estado centralizado francés en la que la revolución francesa es un momento más. Aquí no vamos a repetir lo que ya dijimos, pero observemos simplemente que la ubicación de la Revolución francesa como parte de un proceso de más largo plazo conducente a la centralización y burocratización estatal, tiene dos consecuencias que nos parecen importantes:

- En primer lugar, fundar una discontinuidad más marcada entre ambos procesos, es decir, ya no percibir la revolución social como momento de un proceso único que tendría su inicio en la revolución burguesa y su momento último en la revolución proletaria. Observemos que en esta conceptualización la lógica del desarrollo histórico luego de una revolución burguesa tendía hacia la democratización del Estado y por ende la revolución

proletaria era conceptualizada como una fuerza operante en el mismo sentido que la tendencia general de la historia. En el segundo caso, por el contrario, la lógica del desarrollo de la centralización del Estado lleva a que la consecuencia sea una creciente confiscación del poder de la sociedad por parte de la burocracia, ante lo cual la revolución proletaria es pensada como interrupción de este desarrollo, y por lo tanto como momento decisivo mucho menos fundado en ser un momento de una procesualidad anterior, que en un acto de voluntad basado en el enfrentamiento clasista.

- En segundo lugar, pero como consecuencia de lo que acabamos de formular, en la segunda conceptualización de la Revolución francesa, Marx destaca la necesidad de destruir la maquinaria estatal burocratizada, pero está muy lejos de concebir esto como un acto anárquico-libertario que identifica esta destrucción con la emancipación final. Todo lo contrario, Marx plantea esta destrucción como parte de una fundación de una estatalidad de otro tipo, que en el caso de su análisis sobre la Comuna él mismo denomina "forma política" y que la considera necesaria para el mantenimiento de la unidad de la nación. En otras palabras, los análisis de 1871 de Marx tienden a enfatizar la necesidad del momento político en cuanto necesidad de representar a la nación, si bien en el marco de una estatalidad no burocratizada.

Nos parece claro, por lo tanto, que en este desplazamiento se ve un distanciamiento de la concepción de la revolución proletaria del modelo de revolución más cercano al paradigma de la filosofía de la historia de signo progresista. En otras palabras, no hay una concepción de la historia que tienda a reducir el carácter político de la revolución para insertarla en una procesualidad racionalizante, sino todo lo contrario: la revolución cobra un carácter disruptor más elevado, y por lo tanto es concebida como un acto de autoridad política menos respaldado de garantías históricas que en el primer caso.

vi- En segundo lugar, otro elemento desde donde podemos esbozar una respuesta a la pregunta que formulamos más arriba lo podemos situar en el nivel de lo que llamaríamos una teoría del Estado moderno presente en la reflexión marxiana. Tal cual expusimos en las conclusiones a la primera parte de la presente tesis, el análisis que Marx desarrolla sobre el Estado moderno en los textos del 43-44, mantiene la observación acerca de que su especificidad consiste en que el mismo se encuentra escindido de la sociedad civil. Y que es esta escisión lo que le permite presentarse como la generalidad formal o abstracta mientras que la particularidad concreta se mantiene en el seno de la sociedad civil. Observamos entonces que este análisis se conjugaba con sus análisis del *Manifiesto*, de *La Ideología Alemana* y de otros textos en los que se ponía el énfasis en la relación entre el Estado y la dominación de clase. Tal cual planteamos, este análisis conduce a identificar el derecho moderno como funcional a determinado tipo de dominación clasista, pero al mismo tiempo a plantear que cualquier tipo de liberación de esta forma de dominación tenía que mantener este mismo tipo de generalidad formal si quería ser efectivo. En otras palabras: Marx mantiene la importancia de la acción política como una instancia fundamental para la revolución proletaria pues es éste el momento en que el proletariado puede elevar su interés a la forma del interés general. Y esto lo lleva a una visión dual de la política moderna: por un lado, es una forma de dominación, puesto que es funcional a la explotación de tipo capitalista; pero al mismo tiempo es una forma cualitativamente distinta de dominación,

puesto que se opera a través de una formulación del interés general y de un tipo de institucionalidad tal que debe permitir una legalidad y una formalidad que le permita presentar al Estado como ajeno a cualquier interés particular presente en la sociedad civil. En este marco, por lo tanto, la reflexión de Marx sobre la política se traslada a su concepción de la revolución, puesto que ésta pasa a ser concebida en el marco de un conflicto entre clases mediado por la manipulación que cada una hará de la formalidad política. De esta manera, si bien el fin último de la revolución proletaria puede establecerse en tanto *fin de lo político*, en el sentido de terminar, junto con la explotación, con el tipo de estatalidad moderna descrita y analizada por Marx, su realización mantiene una fuerte carga de politicidad, enfatizada por las alternativas del enfrentamiento clasista que, entendemos, refuerzan a la misma.

vii- Finalmente, un último elemento que permite percibir la relación entre Marx y el paradigma de la filosofía de la historia expuesto en la Introducción consiste en lo siguiente. Como ya formulamos, en aquel paradigma la desestimación del momento político era solidaria con una percepción de la racionalidad intrínseca de la historia que permitía desproblematizar la dimensión política, al considerar la regulación de la convivencia entre individuos autónomos como algo alcanzable de manera más o menos espontánea. Incluso hemos observado algunos autores que relacionan esto con la confianza puesta por la economía política en las estructuras mercantiles, de manera tal de garantizar en la identificación entre *hombre racional y propietario* una sociabilidad acorde a la razón y a la adecuada mediación de los intereses particulares y los generales. Mediación que se procesaría en estructuras que se alojarían en un nivel externo a lo político.

En base a lo expuesto en algunos textos del presente trabajo (fundamentalmente en los *Manuscritos*) hemos observado que esta confianza en la armonización de los propietarios a través de los mecanismos mercantiles se encuentra invertida en Marx. Y esto no solo por su análisis acerca de las crisis económicas recurrentes, sino por cuestiones que hacen a la conformación misma de la subjetividad reivindicada por la *conciencia moderna*. En este sentido, la continuidad y la ruptura de Marx con dicha conciencia son notables. Puesto que por un lado plantea que la expansión de las relaciones mercantiles tienden a profundizar la enajenación operada al nivel de la producción y por lo tanto al reforzamiento de la heteronomía de los productores, lo cual atenta contra la forma de subjetividad adecuada para la conformación de una convivencia racional. Pero al mismo tiempo esta denuncia de los efectos perversos de la expansión del trabajo enajenado se realiza en nombre del tipo de subjetividad defendida por la *conciencia moderna*.

De todas formas, en lo que aquí nos interesa, lo importante es que aquella garantía de racionalidad establecida en la esfera de la producción y el intercambio en las condiciones de la propiedad privada, en Marx se transforman en una denuncia de signo opuesto, lo cual es un acicate para la acción política, puesto que reintroduce la conciencia de la crisis como un elemento clave del balance que Marx realiza de la sociedad moderna.

viii- Podemos concluir entonces que existen en Marx percepciones que tienden a complejizar la vinculación de alguno de sus conceptos con el tipo de filosofía de la historia de signo progresista que mencionamos como un elemento clave de la conciencia moderna. Por un lado, en el caso particular de los análisis de Marx elaborados luego de 1850 acerca de la Revolución francesa, lo que se observa es que la integridad del proceso que llevaba a vincular la revolución burguesa con la revolución proletaria comienza a desplazarse. Esto

es parte de que Marx tiende a pensar en que su presente se sitúa en una coyuntura de carácter muy diferente a la de aquella revolución, lo cual desplaza toda posibilidad de continuidad. Junto con esto, el énfasis en la particular conflictividad propia de su contemporaneidad, sumado a la conciencia de la crisis que atraviesa la sociedad capitalista debido a lo explicado más arriba son elementos, por lo tanto, que tienden a este alejamiento. Dicho esto, no habría que dejar de insistir en que estos elementos que estamos presentando bien pueden ser opuestos a otros que contrarrestan lo que aquí estamos sosteniendo. En el marco de nuestro desarrollo, por ejemplo, hemos mencionado que en ciertos textos de Marx la noción de *clase universal* desde la cual parece sostener la universalidad intrínseca a la situación del proletariado puede ser presentado como uno de estos ejemplos. Como ya mencionamos, esto reintroduce una vinculación entre el interés particular y el interés universal que, sobredimensionado por el fuerte papel de la *necesidad* que se le asigna al proceso, tiende a enfatizar la inmanencia en el despliegue histórico de una lógica conducente a la realización del interés universal.

Al mismo tiempo, su concepción del desarrollo de las fuerzas productivas como una tendencia cuyo sentido es el de garantizar una creciente socialización, si bien debería ser mencionado en el marco de un análisis más profundo, también podría ser visto como un elemento más que poderoso para contrarrestar lo que hemos sostenido con estos ejemplos.

Es por esto que insistimos en el carácter precario de estas observaciones, que consideramos deben enmarcarse en una perspectiva más amplia.

ix- De todas formas, somos conscientes que al señalar aquellos puntos en los que consideramos que aparece claramente una conceptualización compleja del proceso histórico, y una teorización igualmente profunda sobre el Estado moderno, todavía no nos ponemos a la altura de las reflexiones adecuadas al problema que nos planteamos en la Presentación General. Y es que si en contra de la asimilación de las reflexiones de Marx con una filosofía de la historia de tipo progresista, podemos exponer sus credenciales de analista más agudo de procesos específicos, siempre respetuoso de su lógica propia, no es menos cierto que la obra de Marx no se agota en una mera sociología de las clases sociales y sus conflictos, ni en una teoría del Estado moderno. En cuanto proyecto emancipatorio, tal cual observamos, la obra de Marx puede ser entendida como la búsqueda de un espacio en el cual se desarrolle una sociabilidad que no sea estatal ni privada, es decir, en el que el tipo de vínculo social establecido supere las limitaciones de la relación entre propietarios así como también la de la verticalidad Estado-ciudadano. Si bien consideramos que el planteo que hemos establecido en este trabajo habría que desarrollarlo más detenidamente en otras obras de madurez de Marx, aquí nos parece que los esbozos que hemos identificado alcanzan para advertir la intención presente en la obra de Marx en torno a este tema. Tanto en su posición sobre la prensa, como en su desarrollo en torno a los *Manuscritos* acerca del trabajo enajenado, como en su reclamo del *Manifiesto* a favor de que el poder público pierda su carácter político, persiste la búsqueda por fundar un tipo de socialización que supere la cosificación de la producción mercantil y la explotación capitalista, así como de la burocratización estatal. Ahora bien, una vez dicho esto, consideramos que quedan pendientes algunas preguntas ineludibles que son las que podemos establecer como guía para una futura profundización de este punto, puesto que en el presente trabajo tan solo podemos aspirar a su formulación.

En primer lugar, no podemos dejar de observar que si bien consideramos que formular el proyecto de Marx en los términos que lo hemos hecho respeta la intención original que

anima su pensamiento, no habría que perder de vista que, tal cual hemos registrado en ciertas oportunidades, la idea de un "espacio del hombre" aparece a veces vinculada a ciertas tendencias tecnocráticas, y otras veces a una metafísica del ser genérico que garantiza una sociabilidad plena de manera espontánea, liquidando el problema político en la corporalidad de la emancipación de los sentidos. En ambos casos, no es difícil ver la causa de tales reducciones: si lo que se anhela como sociabilidad no enajenada es una plena transparencia que permita la asimilación directa del individuo con la sociedad entendida como una segunda naturaleza, entonces la opacidad que atraviesa el vínculo social se consideraría inexistente. El capital ya no sería capital sino maquinaria, la autoridad tendría un principio meramente técnico, las apariencias coincidirían con la esencia. El "espacio del hombre" se volvería una superficie plana, espejada, y luminosa, en la que cada individuo reflejaría su imagen en la superficie de las cosas. Marx parece no haber reflexionado suficientemente acerca de las implicancias últimas del fin de lo político y de la situación de extrañamiento que rige la sociabilidad moderna.

Nos parece que esta suerte de sociabilidad absoluta que puede ser deducida de las formulaciones de Marx no hacen justicia a su intención más acabada, pero sí advierten sobre cierta simplificación a la hora de pensar este futuro espacio emancipado. Insistimos en esto porque nos parece que la obra de Marx es algo más que una teorización o un esbozo de sociología o de economía (si bien sus aportes en la materia son importantes). Tampoco consideramos que su dimensión se agote en una simple reflexión acerca de la manera de conquistar el poder político por la clase obrera y terminar con la explotación de tipo capitalista, si bien nos parece que resulta inentendible sin este aspecto.

Nos parece que hacer justicia a la obra de Marx en toda su escala implica rescatarla también como una problematización de las posibilidades y las modalidades de la subjetividad moderna para establecer una sociabilidad no enajenada. En esta última arista que presenta el pensamiento de Marx, las cosas nunca parecen sólidas ni definitivas, puesto que allí donde se diagrama una situación de plena libertad, de pronto se advierten sus problemas.

x- Consideramos que la obra de Marx, en la perspectiva desde la que hemos decidido leerla aquí, puede ser entendida como la confluencia de la expansión de un espacio público acorde a las potencialidades de la subjetividad moderna, con uno de los procesos más asombrosos de la historia: el surgimiento del movimiento obrero. Transmisores de semejante experiencia, los textos de Marx resultan fundamentales para acceder a análisis, reflexiones y teorizaciones que mantienen su actualidad todavía hoy, así como otros solo pueden ser impugnadas gracias al aporte de esas mismas reflexiones. Creemos, de todas formas, que cada época tiene su propia manera de acceder a una lectura de Marx, y tal vez una clave para periodizar el último siglo sea a través de la manera en que distintas épocas se acercaron a su obra. En la que hemos decidido realizar aquí encontramos que Marx es rico en recursos para problematizar la sociedad moderna, de la misma forma que para exponer en acto los problemas propios de todo intento de superación de la misma. En el punto que hemos elegido aislar, creemos que se gana mucho si nos atenemos a las teorizaciones desplegadas por Marx sobre el Estado, así como a la preocupación acerca del derecho moderno y el desciframiento de su significado. Nos parece que esta elaboración solo fue posible porque Marx buscó interpretar las articulaciones más profundas que gobiernan la sociedad moderna para explorar así el grado de emancipación más extremo

posible. Esta amplitud y profundidad de su pensamiento es lo que permite su supervivencia en el tiempo, pero también obliga, si se quiere realizar una lectura que permita rescatar algún elemento que tenga un carácter activo en la actualidad, a traducir o integrar sus preocupaciones a las especificidades de cada situación. En este sentido, aquel espacio del hombre buscado por Marx vale más por su intención y por las reflexiones que provocó su formulación, que por su forma acabada. Buscar cuál sería el "espacio del hombre" correspondiente a nuestro presente sería en todo caso la manera en que entendemos se podría combinar los aportes que los textos de Marx todavía ofrecen para las necesidades de la actualidad.

Bibliografía

- Textos de Marx:
- *Bemerkungen über die neue preußische Zensurinstruktion*, en *Marx-Engels-Werke*, I, Dietz, Berlin, 1961. Págs. 3-25 (1843)
- *Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen*, idem, págs. 28-77 (1842)
- *Der leitende Artikel in Nr. 179 der "Kolnischen Zeitung"*, idem, 86-10 (1842)
- *Die Beilage zu Nr 335 und 336 der Augsburger "Allgemeinen Zeitung" über die ständischen Ausschüsse in Preußen*, en idem, XL, 405-419 (1842)
- *Debatten über das Holzdiebstahlggesetz*, idem, 109-147 (1842)
- *Das philosophische Manifest der historischen Rechtschule*, idem, 78-85. (1842)
- *Rechtfertigung des Korrespondenten von der Mosel*, idem, 172- 199 (1843)
- *Kritik des Hegelschen Staatsrecht (#261-313)*, idem, 203 - 333 (1843)
- *Briefe aus den "Deutsch-Französische Jahrbüchern"*, idem, 337 346. (1843)
- *Zur Judenfrage*, idem, 347 377 (1843)
- *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, idem, 378 391 (1844)
- *Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen"*, idem, 392 409. (1844)
- *Die Beilage zu Nr 335 und 336 der Ausburger "Allgemeinen Zeitung" über die ständische Ausschüsse in Preußen*, en, op cit., XL, 1990, 405 419. (1842)
- *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, en, idem, 467-588 (1844)
- *Cuadernos de París*, ERA, México, 1974 (1844-1845)
- *Thesen über Feuerbach*, en *Marx Engels Werke*, op cit, III, 5-7 (1845)
- *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons "Philosophie des Elends"*, en idem, IV, 63- 182 (1847)
- *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral. Beitrag zur Deutschen Kulturgeschichte. Gegen Karl Heizen von Karl Marx*, en idem, 331-360 (1847)
- *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, en idem, VII, 9-107 (1850)

- "Les Cospirateurs", par A Chenu, ex capitaine des gardes du citoyen Caussidiere- Les societes secretes; La prefecture de police sous Caussidiere; Les corps francs- La naissance de la Republique en Febvrier 1848, par Lucien de la Hodde, en idem, VII, 266-279 (1850)
- "Le socialisme et l' impot", par Emile de Girardin, en idem, VII, 280-291 (1850)
- Der achtzehnte Brumaire del Luis Bonaparte, en idem, VIII, 111-207 (1851-1852)
- Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, en idcm, XLII, 47-771. (1857-1858)
- Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Vorwort, en idem, XIII, 7-11 (1859)
- Der Bürgerkrieg in Frankreich. Aderesse des Generalrats der Internationalen Arbeiterassoziation, en idcm, XVII, 313-365 (1871)
- Marx César de Paepe in Brüssel, en idem, XXXIII, 146-148 (1870)
- Entwürfe zum "Bürgerkrieg in Frankreich", en idem, 491-610 (1871)
- Das Kapital, III, en idem, XXV (1863-1867)

Textos de Marx y Engels

- Die Heilige Familie, en idem, II, 3-225. (1845)
- Die Deutsche Ideologie, en, idem, III, 9-532 (1845)
- Manifest der Kommunistischen Partei, en idem, IV, 459-493 (1847)
- Die Bourgeoisie und die Kontrerevolution, en idem, VI, 102-124 (1848)
- Ansprache der Zentralbehörde an den Bund von März 1850, en idem, VII, 244-254 (1850)

Bibliografia General

Althusser, L, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1996.

Anderson, P, *Modernidad y revolución*, en AAVV, El debate modernidad posmodernidad, ediciones El cielo por asalto, Bs As, 1993

Arendt, A, *Between past and future*, Nueva Jersey, Penguin Books, 1993

_____, *Sobre la Revolución*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1992

Avineri, S, *The social and political Thought of Karl Marx*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Balibar, E, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Bs As, 2000.

Barbiér, M, *La pensée politique de Karl Marx*, L'Harmattan, Paris, 1992.

Bauer, B, *Die Judenfrage*, Brunswick, 1843.

_____, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, en *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Reclam, Leipzig, 1989.

Berman, M, *All that is solid melts into air*, Penguin Books, Nueva York, 1988

_____, *Adventures in marxism*, Verso, Nueva York, 1999.

Bobbio, N, *El Modelo iusnaturalista*, en Bobbio, N y Bovero, M, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, FCE, Mexico, 1996.

_____, *Thomas Hobbes*, FCE, Mexico, 1992

_____, *Derecho privado y Derecho público en Hegel*, en *Estudios de Historia de la Filosofía*, Debate, madrid, 1985 págs. 211-238

Bovero, M, *El modelo hegelianomarxiano*, en *Sociedad y Estado en la Filosofía moderna*, op cit.

Cassirer, Ernst, *La filosofía de la Ilustración*, FCE, Mexico, 1997

Cerroni, U, *La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público*, en AAVV, *Ideología, teoría y política en el pensamiento de Marx*, ICUAP, Puebla, 1980.

Colletti, L, *El marxismo y Hegel*, Grijalbo, México, 1977 A

_____, *"Marxismo y dialéctica"*, en *La cuestión de Stalin*, Anagrama, Barcelona, 1977B

_____, *"Contradicción lógica y no contradicción"*, en, Colletti, L, *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid, 1982.

Cornu, A, *Karl Marx et Friedrich Engels*, tomo I, Paris, PUF, 1955; tomo II Paris, PUF, 1958, Tomo III, Paris, PUF, 1962.

Claudín, F, *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Siglo XXI, Madrid, 1985

Della Volpe, G, *Rousseau y Marx*, Editorial Platina, BS AS, 1963.

Derrida, J, *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, 1995, Madrid

Dotti, J, *Dialéctica y Derecho*, Hachette, BS As, 1983.

_____, *"Pensamiento político moderno"*, en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Trotta, 1994.

- _____, *El mundo de Juan Jacobo Rousseau*, CEAL, Buenos Aires, 1991
- _____, "*Carl Schmitt lee a Karl Marx*", en Medina, G y Mallorquin, C (comp), *Hacia Carl Schmitt: ir-resuelto*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2001.
- De Giovanni, B, *Marx y el Estado*, en AAVV, Teoría marxista de la política, pasado y presente, México, 1981
- Engels, F, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, en Marx - Engels - Werke, XXI, 1962 (1888)
- _____, *Einleitung zur Karl Marx' "Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850"*, en idem, XXII, 509-528 (1895)
- Fernandez Bucy, F, *El Marx enamorado*, en Marx, K, *Poemas*, El Viejo topo, México, 1999
- Feuerbach, L, *La Esencia del Cristianismo*, Editorial Trotta, Madrid, 1995
- _____, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en Werke in sechs Bänden, T. III, Suhrkamp, Frankfurt an Main, 1975.
- _____, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en idem.
- Furet, F, *Marx y la revolución francesa*, FCE, México, 1992
- García Canclini, N, *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1998
- Habermas, J, *Sobre la relación entre política y moral*, Almagesto, Bs As, 1991.
- _____, *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*, REI, Mexico, 1993.
- _____, "*Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*", Gustavo Gilli, Barcelona, 1994
- _____, *El discurso filosófico de la modernidad*, taurus, Madrid, 1989
- Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del Derecho*, EDHASA, Barcelona, 1999.
- _____, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1994
- Heine, H, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, en Heine, H, Werke und Briefe, Aufbau-Verlag, Berlin y Weimar, 1980
- Hobbes, T, *Leviatan*, FCE, Mexico, 1994
- Hobsbawm, E, "*Las vicisitudes de las ediciones de Marx y Engels*", en AAVV, *Historia del Marxismo*, II, bruguera, Barcelona, 1980.
- _____, "*Hannah Arendt on Revolution*", en *Revolutionaries*, Phoenix, Londres, 1988

- Hook, S, *From Hegel to Marx*, Columbia University Press, Nueva York, 1994.
- Jay, M, *Marxism and Totality*, University of California Press, Berkeley, 1984.
- Jameson, F, *Postmodernism, or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, Durham, 1991
- Kant, E, *Comienzo presunto de la historia humana*, en *Filosofía de la historia*, FCE, Mexico, 1999
- Koselleck, R, *Le Regne de la Critique*, Les editions de Minuit, Paris, 1979.
- _____, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Laclau, E, *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- _____, *Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas*, en Lechner, N (comp), *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, Mexico, 1997.
- Lechner, N, *Aparato de Estado y forma de Estado*, en Labastida, M; Del Campo, J (comps), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI/UNAM, México, 1985.
- Lefebvre, H, *Introduction a la modernité*, les editions de minuit, Paris, 1962.
- Lowy, M, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1992
- Mandel, E, *La formación del pensamiento económico de Marx*, Siglo XXI, México, 1968.
- Marcuse, H, *Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1995.
- Marcuse, H, *Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico*, en *Para una teoría crítica de la sociedad*, Editorial Nuevo Tiempo, Caracas, 1970.
- Marramao, G, *Dialéctica de la forma y ciencia de la política*, en AAVV, *Teoría marxista de la política*, op. cit.
- Mehring, F, *Carlos Marx*, Grijalbo, Barcelona- Mexico, DF, 1968.
- Mészáros, I, *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México, 1978.
- Miliband, R, *Marxism and politics*, Oxford University Press, Londres, 1977.
- _____, *Estado*, en AAVV, *Diccionario del pensamiento marxista*, Tecnos, Madrid, 1984.
- Mc Lellan, D, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martinez Roca, Barcelona, 1971.
- Ollman, B, *Alienación*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975.
- _____, *"Theses on the capitalist State"*, en *Monthly Review*, Septiembre de 1982.

Popitz, H, *El hombre alienado*, Sur, Bs As, 1971.

 , Poulantzas, N, *Hegemonía y dominación en el Estado moderno*, Cuadernos del pasado y presente, México, 1985.

 , *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, Siglo XXI, México, 1982.

Riazanov, D, *Marx-Engels*, Comunicación, Madrid, 1975.

Ricardo, D, *Principios de economía política y tributación*, FCE, México, 1987

Ricoeur, P, *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Roll, E, *Historia de las doctrinas económicas*, FCE, México, 1994.

Rousseau, *Du Contrat social*, Flammarion, Paris, 1992

 , *Segundo Discurso: sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, en *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1998.

Rubel, M, "Marx et la Démocratie", en *Marx, critique du marxisme*, Payot, Paris 2000.

 , *Notes sur le proletariat et sa mision*, en idem.

 , *Marx. Life and Works*, Facts on File, Nueva York, 1980.

 , *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970.

Sánchez Vázquez, A, *Filosofía y Economía en el joven Marx*, Grijalbo, México, 1982.

 , *Economía y humanismo*, en *Cuadernos de París*, ERA, Mexico, 1974

Sazbón, J, "*Historia y experiencia*", en *Entrepasados*, añoV, n°10, 1996

Serreau, R, *Hegel y el hegelianismo*, Eudeba, Bs As, 1993

Strauss, D.F., *Das Leben Jesu*, Verlag von Emil Strauss, Bonn, 1904.

Strauss, L, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Toews, J.E, *Hegelianism*, Cambridge, 1980.

Traverso, E, *Los marxistas y la cuestión judía*, Ediciones del Valle, Buenos Aires, 1996

Vraniki, P, *Geschichte des Marxismus*, I, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972.

Weber, M, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península/Bíblas, Barcelona, 1999