

El joven Marx y la crisis de la filosofía política

*Luis Salazar Carrión**

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Palabras clave: revolución, clásico, marxismo, ideología, filosofía, crisis

INTRODUCCIÓN

• Qué representa Karl Marx dentro de la historia de la filosofía política? Sin duda, como apunta Norberto Bobbio,¹ se trata de un *clásico*. Esto es, se trata de un pensador cuya obra es clave indispensable para entender el espíritu de una época. En su caso, de un momento que trasciende, con mucho, la duración de su vida; de un período que remonta a 1789, con el estallido de la Revolución francesa, y que sólo termina en 1989, con la caída del Muro de Berlín: esto es, la época de la *ideología revolucionaria*. Es también un pensador que ha dado lugar a múltiples interpretaciones contrapuestas y que, seguramente, seguirá siendo objeto de interminables controversias. La fuerza teórica, pero también las ambigüedades y tensiones de sus textos, han alimentado, y alimentarán en el futuro, lecturas antagónicas, discusiones intensas acerca de su sentido propio; y seguirá siendo objeto de disputa si Marx fue historicista o positivista, holista o individualista,

* lsalazarc49@hotmail.com

¹ Norberto Bobbio, "Marx, lo stato e i classici", en *Teoria generale della politica*, edición de Michelangelo Bovero, Turín, Einaudi, 1999.

determinista o voluntarista, etcétera. Finalmente, se trata de un autor que planteó cuestiones y acuñó categorías y conceptos que mantienen su vigencia para cualquier esfuerzo teórico o analítico contemporáneo. Cuestiones acerca de la modernidad, la historia, la economía de mercado capitalista y categorías y conceptos como los de estructura económica, relaciones sociales, ideología, maquinaria estatal, etcétera, que permanecen como puntos de referencia clave para el pensamiento teórico actual.

Lo anterior, aunque justo, parece, sin embargo, demasiado general para entender el papel de Marx en la historia de la filosofía y de la teoría políticas. Vale en realidad para todos los clásicos, desde Platón y Aristóteles, hasta Georg W. F. Hegel y Max Weber. Por eso, aquí intentaré precisar algunos aspectos singulares de su obra que, quizá, permitan entender mejor ese papel y también su paradójico destino histórico. Un destino que, sin duda, *transformó el mundo*, pero en sentidos y con consecuencias que no sólo fueron mucho más allá de los ámbitos teóricos y académicos sino que, también, trascendieron, e incluso traicionaron, las intenciones del propio Marx: el marxismo y sus muy diversas versiones. Hoy, cuando el marxismo parece una realidad históricamente superada, cuando las tragedias de las revoluciones *marxistas* han vuelto prácticamente imposible el mantenimiento de una identidad política e ideológica *marxista* es, quizá, posible hacer un balance más equilibrado y razonable de ese papel decisivo de Marx y, por ende, asimilar las lecciones de este *clásico* singular y decisivo para nuestra historia.²

EL IDEALISMO ALEMÁN Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Los escritos de Marx deben leerse en el contexto de la crisis y la descomposición de la filosofía clásica alemana, es decir, de esa enorme explosión de creatividad teórica que va desde Immanuel Kant hasta Hegel. A su vez, esta filosofía representa un grandioso esfuerzo por sintetizar y dar solución a las cuestiones metafísicas, gnoseológicas, éticas y políticas suscitadas por el desarrollo del pensamiento filosófico moderno, desde Rene Descartes hasta David Hume y Jean

² Acerca de las razones y sinrazones del marxismo en el siglo XX, *cfr.* François Furet, *Le passé d'une illusion*, París, R. Laffont/Calman-Lévy, 1995.

Jacques Rousseau. Un esfuerzo, pues, por construir grandes sistemas filosóficos capaces de superar los dilemas, las disputas y las cuestiones canónicas y que, en este sentido, mantenía la ambiciosa pretensión (hoy casi incomprensible) de *culminar* la historia de la filosofía occidental, estableciendo verdades y teorías indisputables. Con sus *Críticas*, Kant intentaría, así, dar respuesta a las preguntas fundamentales (según él) de la filosofía: ¿qué podemos conocer?, ¿qué debemos hacer?, ¿qué podemos esperar? y, finalmente, ¿qué es el hombre? En el fondo, su sistema tendría como objetivo demostrar (o, al menos, dar buenas razones para afirmar) la idea ilustrada de la prioridad de la *Razón* y, por ende, de la filosofía racional. Ello implicaba mostrar, ciertamente, sus límites como razón teórica (*Crítica de la razón pura*), pero sólo para afirmar su soberanía como razón práctica (*Crítica de la razón práctica*), primacía que, a su vez, requería afirmarse en el terreno de la fe religiosa (*La religión dentro de los límites de la razón*), de la experiencia estética (*Crítica del juicio*), de la política (*Metafísica de las costumbres*) y de la historia (*Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*). El rígido dualismo kantiano entre el mundo del fenómeno y el del nómeno, entre el ser y el deber ser, debería, al menos, aminorarse apelando a lo que es dable esperar racionalmente, aunque no demostrar científicamente.

Hegel, por su parte, reconocería la importancia del idealismo subjetivo kantiano, pero, fuertemente influido por el romanticismo de su época, intentaría superar lo que a sus ojos eran sus limitaciones, a saber, los dualismos de este idealismo, y asumiría la tarea inaudita de crear un sistema absoluto capaz de reconciliar y superar *dialécticamente* todos los dualismos, todas las oposiciones en un *saber absoluto*. Para él, por consecuencia, ya no se trataría de solamente *esperar* —dentro de los límites de la razón— esta reconciliación, sino de demostrar que la razón domina al mundo, porque éste es una objetivación/creación/expresión multivariada pero unificada de la propia *Razón*. No es posible aquí entrar en los detalles de estos magnos sistemas filosóficos, pero debo detenerme en un aspecto que resulta esencial para entender su crisis y, con ello, comprender el desarrollo del pensamiento de Marx. Me refiero a su modo de proponer la *filosofía de la historia* como fórmula para resolver ciertas dificultades cruciales de la filosofía política moderna.

Como es bien sabido, la filosofía de la historia es el resultado de una evolución tardía de la filosofía política. Aunque existen excepciones importantes como la obra de Giambattista Vico o la de Montesquieu, la abrumadora mayoría de la filosofía política moderna inicial fue profundamente ahistórica, en la medida en que la historia aparecía como el reducto de la irracionalidad, es decir, como un conjunto de

acontecimientos y fenómenos sustentados en las pasiones, las supersticiones, la ignorancia y las tradiciones reprimidas y corruptas de una filosofía anticuada, escolástica o antigua. El modelo iusnaturalista inaugurado por Thomas Hobbes, en oposición radical al modelo aristotélico, sólo podía entender el pasado como facticidad irracional, como aquello que, precisamente, era necesario superar mediante el nuevo conocimiento o método científico. Con su contraposición tajante entre un estado prepolítico (de naturaleza) y un estado de sociedad civil (político), ese modelo no podía dar cabida al desarrollo histórico excepto bajo la forma de una historia ficticia, hecha a la medida de los valores y principios que hacían indispensable el pacto o contrato fundacional del poder político. Más aún: la historia aparecía ligada a una valoración positiva del pasado, fuente, en todo caso, de los argumentos antimodernos, conservadores, reaccionarios, de quienes veían a la nueva filosofía como una amenaza para sus privilegios tradicionales. Eran las tendencias antimodernas, anticientíficas y antirracionalistas las que reivindicaban la historia, las que en nombre del pasado y sus valores dinásticos y patriarcales pretendían mantener una idea cíclica y/o decadentista del proceso histórico. O eran las tendencias escépticas, más o menos impregnadas de religiosidad como en el caso de Blaise Pascal, las que, frente a los precisos y rigurosos racionalismos de corte cartesiano, podían reconocer, en la pluralidad de las costumbres y de las tradiciones, argumentos para oponerse al universalismo abstracto de tales racionalismos.

Empero, la ahistoricidad de los planteamientos iusnaturalistas modernos no dejaba de plantear problemas: después de todo, aun aceptando con Hobbes que la experiencia histórica nada podía enseñar a una razón rigurosa, la pregunta que se presentaba era la de cómo pasar de lo establecido o dictado por la recta razón a la realidad histórica; o, en otros términos, la de cómo traducir el modelo prescriptivo teóricamente elaborado en realidades prácticas. El propio autor del *Leviatán* no dejaba de intuir la dificultad cuando parangonaba su propuesta con la de Platón, señalando la distancia inmensa que separaba a sus principios racionales de la triste realidad política de su época.³ Tanto en John Locke como en Rousseau esta misma dificultad, agudizada por la creciente conciencia histórica generada por la aceleración de los cambios sociales y políticos, terminaba por conducir a la teoría a convertirse en mera justificación *ex post facto* de un acontecimiento y de

³ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviathan*, edición de E. Curley, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1994, pp. 243 y 244.

un régimen —la *Gloriosa Revolución* y la monarquía parlamentaria (caso de Locke)—, o bien a transformarla en utopía requerida de un *Gran Legislador* y de países excepcionales (Polonia, Córcega) para realizarse (caso de Rousseau).

Para colmo, la Revolución francesa, vivida y criticada como un intento de realizar por la fuerza un modelo racional abstracto de Constitución política, daría pie a un sinnúmero de cuestionamientos *historicistas* de carácter más o menos conservador. Edmund Burke no sería sino el más precoz e incisivo cuestionador de una política que pretendía inspirarse en una racionalidad que prescindía de la historia, de las tradiciones, de las costumbres y que quería imponer, por la fuerza, libertades o derechos individuales tan abstractos como socialmente disolventes. El radicalismo jacobino y el terrorismo revolucionario no eran, desde esta perspectiva, sino la consecuencia necesaria de una teoría y una política ignorantes de la historia, que querían hacer tabla rasa del pasado. El proyecto filosófico de racionalizar la política, hasta entonces limitado a utópicos programas de pedagogía para los tiranos o los legisladores, se topaba efectivamente con una realidad tan inesperada e imprevista como abrumadora políticamente: la naciente ideología revolucionaria.⁴ Hija indiscutible de la Ilustración, pero también de antiquísimos ideales milenaristas, quiliásticos, de corte claramente mesiánico y religioso, esta ideología pondría en cuestión, irreversiblemente, buena parte de los supuestos básicos del racionalismo iusnaturalista, desatando no sólo la reacción romántica contra la *Razón* sino, también, una forma nueva, aparentemente radical, de entender la historia y los cambios políticos y sociales, así como una nueva figura política: la del revolucionario y, más precisamente, la del intelectual revolucionario.

Si para el pensamiento conservador el presente tenía que juzgarse a partir de un pasado identificado con una mítica edad de oro —con un momento fundacional sacralizado— y el futuro tenía que verse como un riesgo de decadencia y corrupción a conjurar y denunciar, para el nuevo pensamiento progresista y revolucionario el presente y el pasado habrían de juzgarse partiendo de un mejor futuro posible y deseable, uno capaz de otorgar sentido y racionalidad a ese presente y a ese pasado. Sólo puede parecer paradójico que fuera la filosofía alemana —esto es, la de una sociedad fragmentada y atrasada desde la perspectiva de los *progresos* nacionales de Inglaterra y Francia—, la que intentara dar cuenta teóricamente de

⁴ Acerca del nacimiento de esta ideología *cfr.* François Furet, *Pensar la Revolución francesa*, Barcelona, Petrel, 1980. Acerca de su naturaleza, *cfr.* Norberto Bobbio, “La rivoluzione tra movimento e mutamento”, en *Teoria generale della politica*, *op. cit.*

estos avatares sociales, políticos y económicos. Pero no debería desconocerse que, precisamente, el atraso alemán haría posible una reflexión filosófica capaz de combinar el mayor radicalismo teórico con el más decepcionante conformismo práctico. El idealismo alemán y su crisis ulterior, en efecto, pueden considerarse como el fruto de geniales intelectuales que, siendo cabalmente conscientes de ese atraso y de las miserias empíricas de Alemania como una nación fragmentada e impotente, intentaron superarlos por vía puramente especulativa, elaborando grandiosos sistemas teóricos, los cuales, pese a todo, la colocaban en la vanguardia histórica de su época.

En este contexto, la filosofía de la historia propuesta por Kant no es sólo una respuesta a las más bien delirantes especulaciones de Johann F. Herder. Es, sobre todo, un intento de superar las tensiones generadas por un republicanismo liberal sumamente exigente en sus principios teóricos, pero absolutamente inocuo y hasta conservador en términos prácticos. Intentando evitar el radicalismo utópico de Rousseau, lo mismo que sus consecuencias potencialmente subversivas, Kant intentó hacer compatibles las ideas de soberanía popular y voluntad general con una realidad, la de las monarquías y principados alemanes, sin relación alguna con aquellos principios. Para ello, *sublimó* teóricamente estas ideas, convirtiéndolas en meros ideales reguladores abstractos que, de ningún modo, debían tratarse de realizar institucionalmente, sino que debían servir, en todo caso, para orientar el modo de gobernar de los monarcas. No se trataba, pues, para Kant, de preconizar la instauración propiamente dicha de un Estado republicano de corte liberal y representativo, sino de sugerir filosóficamente que los reyes gobernarán de forma republicana, esto es, que se asumieran *como si* fueran representantes de una voluntad general o popular ilustrada, *como si*, en otras palabras, sus decisiones y leyes debieran ser aprobadas (aunque en los hechos no lo fueran) por una opinión pública racional e informada.⁵ Este paradójico republicanismo liberal se convertía, así, en instrumento de legitimación de formas de gobierno autocráticas, excluyentes

⁵ “La idea de una constitución en armonía con los derechos naturales de los hombres, es decir, tal que aquellos que obedecen a la ley deban también, reunidos, legislar, es el fundamento de todas las formas de Estado [...] Entrar en una sociedad tal es por eso un deber, y provisoriamente (porque ello no llegará tan pronto) es deber de los monarcas, aun si su dominio es *autocrático*, gobernar en forma *republicana* (no democrática) o sea entrar al pueblo según principios conformes al espíritu de las leyes de libertad (como las que un pueblo de razón madura prescribiría a sí mismo), aun si, literalmente, a este pueblo no se le pidiera su consenso”. Immanuel Kant, “Il conflitto delle facoltà in tre sezioni”, en N. Mercker (comp.), *Stato di diritto e società civile*, Roma, Riuniti, 1995 (la traducción es mía).

y profundamente antidemocráticas, al menos mientras éstas reconocieran el derecho a la libre expresión de las ideas, al uso público de la razón.

En este sentido, el progreso moral de la política, su racionalización, no podía derivar, según Kant, de la participación popular ni mucho menos del derrocamiento de los gobiernos autocráticos. Si el entusiasmo provocado por la Revolución francesa debía verse como un *signo* de ese progreso —en la medida en que ese entusiasmo evidenciaba una valoración desinteresada, por ende puramente moral, del esfuerzo de un pueblo por darse una constitución civil, republicana—, ello de ninguna manera podía entenderse como un llamado a *hacer* una revolución, en virtud de que, en los hechos, ese progreso racionalmente sólo podía realizarse desde arriba (o sea, desde el poder ilustrado) hacia abajo (esto es, hacia un pueblo al que se tenía que educar mediante la legislación). Este curioso republicanismo liberal-autoritario planteaba, sin embargo, un problema crucial: cómo lograr que los príncipes —los gobernantes— no sujetos, como ya se ha dicho, a ningún tipo de control desde abajo (dado que de ninguna manera podía permitirse el derecho a la resistencia postulado por Locke o la participación ciudadana preconizada por Rousseau), no obstante asumieran aquellos ideales regulativos de corte republicano, esto es, gobernarán *como si* fueran representantes de la voluntad general. La idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita, la filosofía de la historia era, al menos en parte, la solución a este problema:

Sin duda [escribe Kant], (nuestros lejanos descendientes) valorarán la historia de las épocas más remotas —cuyos documentos habrán dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás— solamente desde el punto de vista que les interese, es decir, de lo que los pueblos y los gobiernos han hecho de bueno o de dañino desde una perspectiva cosmopolita. Tener en cuenta esta circunstancia y al mismo tiempo las ambiciones de los jefes de Estado y de sus servidores para orientarla hacia el único medio susceptible de transmitir hasta el futuro más remoto su recuerdo glorioso, puede constituir una *pequeña* motivación más para intentar una historia filosófica de este tipo.⁶

Si el futuro es, desde esta perspectiva filosófica kantiana, lo que puede dar sentido al presente y al pasado, entonces, el juicio histórico-filosófico desde un punto de vista cosmopolita será un medio para convencer a los gobernantes de

⁶ Immanuel Kant, “Idea per una storia universale dal punto de vista cosmopolitico”, en Immanuel Kant, *Stato di diritto e società civile, op. cit.*, p. 112 (la traducción es mía).

que deben gobernar de manera republicana con independencia de la forma institucional efectiva del gobierno. En otras palabras, dado que la ambición de gloria es lo que mueve a los políticos, a los príncipes, la manera de persuadirlos de la necesidad de acatar los ideales regulativos de un sistema republicano consiste en mostrarles que esa gloria dependerá de su capacidad para, al menos, aproximarse a esa utopía. En palabras de Kant:

Esperar que un *constructo* político (ideal) llegue a materializarse algún día —por remoto que sea— es un dulce sueño, pero aproximarse constantemente a ese horizonte utópico no sólo es algo *imaginable*, sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, constituye un *deber*, y no de los ciudadanos, sino del soberano.⁷

En suma, la filosofía de la historia se convierte, para Kant, en la vía para, si no superar, si al menos disminuir la distancia entre los ideales normativos (utópicos) de la filosofía política y las realidades actuales de la política. Es el medio idóneo *práctico* para *obligar* a los gobernantes a escuchar, por así decirlo, la voz de la razón filosófica, *postulando* una identificación del tribunal de la historia con el tribunal de la razón.

Hegel asumirá una postura teórica todavía más radical (y, al mismo tiempo, más conformista): intentará demostrar que el proceso histórico no sólo puede interpretarse *como si* tuviera una meta, sino que debe verse como la objetivación de la propia razón, aunque no seguramente como su más alta realización (sólo alcanzable a través del arte, la religión y la filosofía). De una razón, entonces, capaz de superar las oposiciones entre ser y deber ser, entre derecho positivo y moralidad, entre el comunitarismo organicista antiguo y el individualismo artificialista moderno y, en suma, entre facticidad y validez. Para ello, sin embargo, habrá de abandonar la perspectiva progresista de Kant, renunciando a cualquier anticipación del futuro en beneficio de una visión filosófica que asuma que sólo puede hacerse cargo de la realidad efectiva del mundo y, por consecuencia, de lo que ha sido y de lo que es, pero nunca de lo que será (precisamente porque todavía no es). La mayor ambición filosófica, teórica, de Hegel, su pretensión de captar y expresar *lo Absoluto*, tendrá como consecuencia paradójica una postura todavía más acrítica que la de Kant. La filosofía, según Hegel, como el ave de Minerva,

⁷ *Ibid.*, p. 328.

levanta el vuelo al anochecer, esto es, cuando el ciclo va a terminar, cuando la historia (o, por lo menos, un ciclo histórico) se acerca a su fin. Pues sólo desde ese fin puede ponerse de manifiesto el sentido racional, dialéctico, de sus momentos constitutivos precedentes, precisamente como lo que son: *sus* momentos constitutivos.

Así se entiende la crítica hegeliana de todo utopismo filosófico-político, de toda pretensión de contraponer la realidad efectiva del Estado a un modelo ideal racional de Estado:

La ciencia del Estado [afirma Hegel] no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer el Estado como algo en sí mismo racional* [...] La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es*, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo [...] Pero si su teoría va en realidad más allá y se construye un mundo tal *como debe ser*, éste existirá por cierto, pero sólo en su opinar, elemento dúctil en el que se puede plasmar cualquier cosa.⁸

Para Hegel, en consecuencia, el proyecto filosófico político de racionalización de la política debe dejar paso al proyecto de *reconciliación* racional con el Estado político real, con el descubrimiento de *la rosa de la razón en la cruz del presente*. La eticidad existente exige no ser evaluada en nombre de ideales abstractos por sobre lo que debiera ser, sino ser comprendida y conceptualizada como el elemento objetivo donde se supera la oposición entre el ser y el deber ser a través de las costumbres e instituciones existentes. Incapaz de saltar por encima de su tiempo, el filósofo, si realmente quiere atenerse a lo racional, debe renunciar a jugar al profeta, debe asumir que su tarea no es juzgar, sino entender la realidad efectiva. Acaso subjetivamente pueda desear que las cosas sean diferentes, acaso también pueda *opinar* sobre lo que debería ser, pero tales deseos y opiniones serán sólo eso: contingentes realidades subjetivas sin vínculo con la razón, pues *lo que es real es racional y lo que es racional es real*. Con ello, la filosofía hegeliana no sólo pretende superar los dualismos kantianos, la oposición entre facticidad y validez,

⁸ Georg W. F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, p. 24.

entre fenómeno y noumeno, sino también resolver el problema doloroso, aporético, que la filosofía política desde Platón había sido cabalmente incapaz de resolver: cómo traducir sus modelos normativos en realidades prácticas. Superación típicamente hegeliana, especulativa, que consiste, en el fondo, en cancelarlo como problema racional propiamente dicho.

Para la dialéctica hegeliana, en efecto, todo ocurre como si la disputa entre Sócrates (encarnación de la *Justicia* y de la *Virtud Filosófica*, del *poder* de las razones) y Calicles (encarnación, a su vez, de la política realista, pragmática, eficaz, de las *razones* del poder) hubiera de superarse (*Aufheben*) a través de la *Historia*, convertida en supremo tribunal de una *Razón* que los considera como *momentos* abstractos, y por ello contrapuestos, de su propia autorrealización. Al final, Calicles y sus descendientes (desde Julio César hasta Napoleón) no harían sino trabajar, inconsciente e involuntariamente, para hacer realidad la *Justicia* y la *Virtud*, para que estos ideales dejaran de ser meras abstracciones. Al final, Sócrates triunfaría no en el más allá de las *Ideas Eternas*, tampoco merced a la sola fuerza de sus argumentos, sino en este mundo y gracias al trabajo y el *derecho de los héroes* como Calicles. Como en un célebre relato de Jorge Luis Borges, desde el punto de vista del *Absoluto*, de Dios, esa trágica discusión sería superada al extremo de volver prácticamente indistinguibles a ambos personajes: la filosofía no habría conquistado el poder, éste no se habría vuelto filosófico; simplemente se tendría que reconocer que ambos, razón filosófica y poder político, no eran sino expresiones diversas del paso de Dios en el *Mundo*.

Se entiende así la pretensión de Hegel de construir un sistema filosófico capaz de abarcar la totalidad. Se entiende también su intento de lograr una síntesis de los principios y paradigmas propios de la filosofía política clásica, con los principios y paradigmas de la filosofía moderna. Si lo verdadero es el *Todo*, sí en él se reconcilian teleológicamente los opuestos y sí la contradicción sólo existe para ser superada en él, entonces es claro que Hegel pretende colocarse al final de la historia de la filosofía occidental en general y de la filosofía política en particular. Convertida en pensamiento racional, conceptual, de su propio tiempo y limitada a dar cuenta de la realidad efectiva desde el punto de vista del *Absoluto*, la filosofía deviene apoteosis teórica del Estado realmente existente, de la monarquía semiconstitucional prusiana, aparecida así, asombrosamente, como la más alta cristalización política de la *Razón*. El proyecto iusnaturalista de racionalización del Estado, que se veía forzado a distanciarse e incluso a romper con la historia empírica, se ve así sustituido por el proyecto de historización de la razón, transformadora de esa

realidad empírica del Estado prusiano, en encarnación de la propia racionalidad filosófica.

El costo de tanta audacia teórica, sin embargo, era un absoluto (y en cierto sentido intolerable) conformismo político. Acaso Hegel se pudo hacer ilusiones cuando su filosofía se consagró como la oficial en algunas universidades alemanas. Acaso, también, pensó que con ello la burocracia prusiana, elevada por él a *clase universal* capaz de encarnar la razón de y del Estado, no podría sino reconocer a su filosofía como *La Filosofía* que hacía falta para mostrar la superioridad de Alemania sobre el liberalismo inglés y el espíritu revolucionario francés. Sus discípulos más cercanos, los que formarían la *derecha hegeliana*, tratarían de mantener a toda costa este legado conservador, conformista, del sistema hegeliano, pero se toparían pronto con la *realpolitik* de un nuevo monarca que los vería con desprecio y sospecha. Otros discípulos, en cambio, intentarían interpretaciones críticas de una dialéctica que, en efecto, al hablar de contradicciones, enajenaciones y superaciones, parecía conducir a algo muy diferente de una consagración de lo existente: su cuestionamiento crítico-racional. De estos últimos, de la llamada *izquierda hegeliana*, surgiría así una crítica cada vez más radical del estado de cosas alemán que, comenzando con la cuestión religiosa, desembocaría en una asimilación teórica renovada, y hasta revolucionaria, tanto del liberalismo como del socialismo originados en Inglaterra y Francia. Hegel había cerrado para la filosofía las puertas del futuro. El devenir histórico inmediato pronto haría estallar esta clausura teórica, abriendo paso a un espíritu neohegeliano que intentaría mostrar que la falta de racionalidad del presente era mucho más que un signo de un progreso posible: la clave de una necesidad histórica inexorable que habría de llevar a la verdadera reconciliación futura de la razón con la historia.

DE LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN A LA CRÍTICA DE LA POLÍTICA

Sólo el atraso alemán permite entender que el espíritu teórico que habría de dar vida a un fantasma (el del comunismo) que no sólo recorrería sino transformaría el mundo, tendría su origen en las críticas filosóficas neohegelianas a la religión cristiana. En su juventud,⁹ Hegel ya había escrito duros textos donde se cuestionaba

⁹ Cfr. Jean Hyppolite, *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires, Calden, 1970.

al cristianismo como responsable histórico de la disolución de la *Bella Totalidad* del mundo grecolatino. En esas obras, el joven Hegel intentaba mostrar cómo esta religión había destruido históricamente la identidad clásica del *hombre* y el *ciudadano*, dando lugar a la conciencia desventurada, desgarrada, bajo la cual los seres humanos se habían visto forzados a no poder reconocer el sentido en este, sino en otro mundo. Más adelante, sin embargo, Hegel asumiría posturas mucho menos negativas a este respecto —reconociendo en el cristianismo un factor decisivo para la formación del mundo y el Estado modernos—, en las cuales dicha escisión explicaría la génesis de la subjetividad libre y la sociedad civil-burguesa como momentos necesarios de la Constitución del propio Estado moderno.

Sin embargo, por su ambigüedad misma, el sistema filosófico hegeliano parecía ser, pese a todo, una especie de crítica implícita de las supervivencias feudales de los estados alemanes y, sobre todo, de su no cabal secularización (por su mantenimiento de una religión oficial). En este sentido, la cuestión religiosa era, en Alemania, también política y toda problematización filosófica, racionalista, de los asuntos religiosos adquiriría inevitablemente una significación política peligrosa. De ahí el escándalo provocado por la publicación de textos como *La vida de Jesús*, de David Strauss, y *La esencia del cristianismo*, de Ludwig Feuerbach, mismo que derivaría en su expulsión de las cátedras universitarias. La propia idea de que la filosofía madura de Hegel suponía una crítica soterrada pero radical de las instituciones políticas y sociales de Alemania, seguramente jugó un papel en las políticas educativas oficiales, que no sólo reivindicaron oficialmente a su viejo amigo/enemigo Friedrich Schelling, sino hicieron imposible que muchos jóvenes filósofos, como Marx, encontraran lugar dentro de las aulas universitarias.

El resultado de esas decisiones ultraconservadoras fue, como de costumbre, la radicalización del espíritu crítico: un Estado que expulsaba de las instituciones educativas a los representantes de la razón filosófica no podía ser considerado en modo alguno una encarnación de la *Razón* política, sino todo lo contrario: expresión de la irracionalidad y el atraso del mundo alemán. Es en este contexto que puede entenderse el enorme impacto de las obras de Ludwig Feuerbach. En *La esencia del cristianismo*, el autor planteaba una tesis quizá hoy banal, pero que en su momento habría de tener grandes consecuencias teóricas: la de que el Dios de la religión cristiana no era sino la hipóstasis enajenada de la esencia humana, esto es, el resultado de una inversión/abstracción/enajenación que separaba los atributos propios del hombre y los sustentaba en un *Ser* separado, Dios, constituido así en una potencia extraña al hombre mismo. La verdad del cristianismo, entonces,

debía obtenerse criticando tal enajenación y mostrando que el hombre, como ser *genérico*, es el verdadero *Sujeto* creador en el cual aquellos atributos se realizan. En suma, era necesario sustituir la religión teológica que hacía del hombre una criatura de un falso sujeto producido por la inversión/enajenación antes aludida por la religión humanista, que convertía al hombre en el dios verdadero de sí mismo.

De esta teoría crítica vale la pena subrayar dos aspectos: para Feuerbach no se trataba de rechazar el espíritu religioso, sino de descubrir su ínsita verdad, poniendo de manifiesto la inversión de la conciencia teológica y exigiendo deshacer tal trastocamiento, es decir, que el verdadero sujeto (el hombre) tomara el lugar del sujeto falso (Dios). En lugar de adorar a un supuesto creador trascendente, el hombre debería asumirse como el autor verdadero del mundo humano y, en este sentido, dirigir su adoración, su culto, al hombre mismo. De algún modo, por ende, Feuerbach seguía hasta aquí los pasos del humanismo ilustrado de corte radical del siglo XVIII. Pero su concepto de hombre, a diferencia del de la Ilustración, por ser el resultado del idealismo y romanticismo filosóficos alemanes, remitía ya no a una *naturaleza humana* individualista, sino a una esencia humana *comunitaria*. En otras palabras, para Feuerbach el hombre es un ser genérico, quien, como el *zoon politikon* de Aristóteles, sólo puede realizarse en la relación con otros hombres, del *yo* con el *tú*.¹⁰ No se trata, por lo tanto, del hombre egoísta, individualista, del *homo oeconomicus*, sino de quien forma una unidad con la especie, con su género; del hombre total expresado en la creación de un mundo humanizado, donde todo manifiesta su potencia creadora bajo múltiples modalidades.

En otras obras (*Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel*, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y *Principios de la filosofía del porvenir*) Feuerbach aplicará esta crítica humanista de la enajenación al idealismo especulativo alemán y, sobre todo, al sistema hegeliano. La tesis será la misma: el error del idealismo ha sido hipostatizar a la *Razón* o a la *Idea*, convirtiéndolas en supuestos *Sujetos* especulativos creadores e ignorando que la razón y las ideas no son sino atributos y creaciones del único *Sujeto* verdadero: el hombre como ser genérico. Con ello no sólo han separado el pensamiento del hombre que piensa, sino que han olvidado que éste es, sin duda, espíritu pero, también, cuerpo; es decir, no sólo razón sino corazón, no sólo pensamiento sino sensibilidad. Sólo una antropología naturalista que asuma al hombre en su totalidad (y como totalidad)

¹⁰ Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Buenos Aires, Claridad, 1963, pp. 16 y ss.

podrá, entonces, resolver efectivamente los dualismos kantianos y poner en evidencia la naturaleza enajenada de las hipóstasis hegelianas. En efecto, el hombre como ser genérico y total permite entender y resolver los problemas gnoseológicos, metafísicos, éticos, estéticos y políticos de un modo sencillo y claro; porque el hombre es, al mismo tiempo, sujeto que conoce, vive, desea, ama, contempla y gobierna como ser inseparable de la naturaleza y del mundo.

Todas las oposiciones filosóficas tradicionales encuentran su superación inmediata en esta visión antropológica: materialismo vs. idealismo, racionalismo vs. empirismo, naturalismo vs. convencionalismo, etcétera. En este sentido, el humanismo feuerbachiano intenta ser algo más que un retorno a las teorías humanistas o iusnaturalistas previas y, por ende, intenta también superar la visión puramente individualista, atomista, del ser humano:

El hombre singular *para sí* no tiene en sí, ni como ser moral ni como ser pensante, la esencia del hombre. La esencia del hombre está contenida sólo en la comunidad, en la *unidad del hombre con el hombre*; más una unidad que se basa únicamente en la realidad de la diferencia entre el yo y el tú [...] El aislamiento es finitud y limitación; la comunidad es libertad e infinitud. El hombre *para sí* es hombre (en el sentido corriente); el hombre con el hombre, la *unidad del yo y del tú*, es Dios.¹¹

Lo verdaderamente real y concreto es el hombre como totalidad. La religión teológica y la filosofía especulativa invierten y falsean la realidad al abstraer propiedades del hombre como el pensamiento, la razón, las ideas, convirtiéndolas después en pseudosujetos autónomos. Por eso, para Feuerbach, lo abstracto, lo separado, es siempre algo falso e invertido: es necesario descubrir *la verdad* de tales enajenaciones, superándolas en la captación de la totalidad concreta que es y no puede ser más que el hombre como ser genérico. Es necesario, en otras palabras, dejar atrás esas formas de conciencia filosóficas y/o teológicas para alcanzar, mediante la reforma crítica de la conciencia, la religión del hombre y su filosofía.

La novedad de este humanismo filosófico feuerbachiano está, por ende, en su esfuerzo por convertir a la categoría de *Hombre* en la clave para interpretar y superar los temas filosóficos del idealismo alemán. Tal categoría sustituye al *Espíritu*

¹¹ Ludwig Feuerbach, "Principios de la filosofía del porvenir", en *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1974, p. 169.

hegeliano y, por ello, asume un carácter expresivo, comunitario, totalmente diferente (incluso contrapuesto) al talante *egoísta, individualista*, que tenía en sus usos teóricos iusnaturalistas o económicos. El hombre, vale la pena subrayarlo, es una totalidad, un ser genérico, comunitario, y no se identifica con esos tristes seres empíricos alienados, separados de sus atributos y capacidades y, por ello, egoístas, conflictivos e incompletos. El *hombre* no es, en suma, una categoría descriptiva, sino una categoría *normativa*, un *ideal*, un principio unificador útil para criticar las nociones abstractas y las hipóstasis de la religión teológica y la filosofía especulativa. No es el hombre *tal como es*¹² —que tanto preocupara como problema a las filosofías de los siglos XVII y XVIII, con sus pasiones y sus intereses egoístas potencialmente depredadores—, sino el hombre total, idealizado, romántico, como solución de las antítesis y abstracciones religiosas y filosóficas. No es el individuo del liberalismo filosófico, económico y político, sino el hombre del romanticismo comunitario y organicista, unido por el amor con sus semejantes.

Las críticas de Feuerbach, sin embargo, se mantendrán siempre dentro de los límites hasta aquí señalados. A pesar de la entusiasta invitación del joven Marx para participar en *Los anales franco-alemanes* con un ensayo donde pusiera al descubierto las imposturas filosóficas y políticas de Schelling —convertido en el nuevo filósofo oficial de Alemania—, el autor de *La esencia del cristianismo* preferirá no comprometerse en discusiones de corte más bien político y, para contrariedad del propio Marx, nunca extenderá su crítica más allá de la filosofía y la religión.

Le tocará al joven filósofo de Tréveris asumir, entonces, la tarea de aplicar el dispositivo crítico humanista diseñado por Feuerbach al terreno de la filosofía política y, más precisamente, al de la filosofía del Estado de Hegel. Entre 1842 y 1843, Marx se dedicará a elaborar una minuciosa y despiadada crítica cuyos manuscritos sólo serán publicados muy tardíamente, así como dos ensayos que aparecerán en el único número publicado de *Los anales franco-alemanes*, junto con varias cartas cruzadas con Arnold Ruge y Mijail Bakunin. En estos textos, ignorados por buena parte de las tradiciones marxistas originales, Marx sentará las bases teóricas de su propio dispositivo crítico; éste, como revisaré, debe mucho a Feuerbach, pero también supone una recuperación singular de elementos esenciales de la dialéctica histórica de Hegel, así como la formulación progresiva de una nueva categoría, la de *praxis*, la cual permitirá a Marx *romper* con el

¹² Cfr. Albert Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

idealismo filosófico alemán y plantear su proyecto teórico-político de fundamentación científica del socialismo revolucionario.

DE LA CRÍTICA DE LA POLÍTICA A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

La palabra *crítica* aparece constantemente en los textos de Marx. Ya en una de sus cartas publicadas en *Los anales franco-alemanas*, señalaba:

Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución de todos los enigmas en los cajones de la mesa, y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que le cayeran en ella los pichones asados de la ciencia absoluta. La filosofía se ha secularizado y la prueba más palmaria de ello la tenemos en que la misma conciencia filosófica se ha lanzado, no sólo exteriormente, sino también interiormente, al tormento de la lucha. Si no es incumbencia nuestra la construcción del futuro y el dejar las cosas arregladas y dispuestas para todos los tiempos, es tanto más seguro lo que al presente tenemos que llevar a cabo: me refiero a la *crítica implacable de todo lo existente; implacable*, tanto en el sentido de que la crítica no debe asustarse de sus resultados, como en el de que no debe rehuir el conflicto con las potencias dominantes.¹³

Por crítica, Marx entiende algo muy diferente a lo que Kant tenía en mente. Para él no se trata simplemente de poner en evidencia los límites y los alcances de la *Razón* ni tampoco de juzgar algo a partir de una norma establecida. Se trata de una forma de participar en *una lucha*, en un combate teórico contra *todo lo existente*, así como contra las *potencias dominantes*. La crítica es, por ende, una labor de desenmascaramiento, de combate contra las ilusiones, de cuestionamiento de las apariencias, orientada a alcanzar una racionalidad y una verdad mistificadas por tales apariencias e ilusiones. La filosofía no debe, por ende, según esta perspectiva, proponer soluciones ni modelos ideales de lo que debería ser, sino comprometerse en ese combate contra todo lo existente. En este sentido, agrega Marx en esa misma carta:

¹³ Karl Marx, “Carta a Ruge, septiembre de 1843”, en *Marx: obras de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 458.

Nada nos impide, pues, enlazar nuestra crítica, a la crítica de la política, a la toma de partido en política, es decir, a las luchas *reales* e identificarla con ellas. No comparecemos, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, con base en los principios del mundo, nuevos principios. No le diremos: desiste de tus luchas, que son cosa necia. Nos limitaremos a mostrarle por qué lucha, en verdad, y la conciencia es algo que tendrá *necesariamente* que asimilarse, aunque no quiera. La reforma de la conciencia *sólo* consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones. Y la finalidad por nosotros perseguida no puede ser, lo mismo que la crítica de la religión por Feuerbach, otra cosa que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana consciente de sí misma.¹⁴

Para la filosofía crítica preconizada entonces por Marx se trata de evitar el utopismo, por cuanto no pretende proponer ideales o soluciones o verdades acabadas, sino desarrollar nuevos principios a partir de los ya existentes en el mundo; por cuanto tampoco supone la exigencia de que el mundo abandone sus luchas reales por ser inútiles o incorrectas, sino tratar de *explicar* el sentido verdadero de dichas luchas, es decir, su fundamento humano. En otras palabras, tal filosofía debe asumir un papel militante, comprometido, esclarecedor de los verdaderos objetivos de los combates y conflictos existentes. La filosofía debe convertirse en el arma de la revolución; las armas de la crítica deberán ponerse al servicio de la crítica de las armas, como dirá Marx en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho*.

Criticar lo existente, entonces, no significa compararlo y oponerlo a un deber ser, a un modelo normativo, porque ello, según el joven Marx sería dogmatismo y utopía. Criticar lo existente es descubrir en él mismo aquello que lo impulsa a superarse, a negarse, a trascenderse, es decir, sus contradicciones, conflictos y luchas, a las cuales sólo les falta una conciencia verdadera de su fundamento humano para alcanzar sus fines y para, así, lograr un mundo verdadera y propiamente racional. Reformar la conciencia, denunciar las ilusiones, poner de manifiesto el fundamento esencial (humano) de la realidad, no son ni pueden ser, por ende, puras tareas teóricas de corte académico: son modos de participar en una lucha por transformar el mundo, por conquistar un mundo cabalmente humano y racional. El fin de la crítica filosófica es “que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones”.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, p. 459.

¹⁵ *Ibid.*

Ahora bien, una crítica en el sentido normativo usual del término es un juicio (generalmente negativo) acerca de un objeto X sostenido en un cierto valor o ideal Y. Si critico a una determinada realidad es porque la considero carente de ciertos rasgos deseables por razones éticas, estéticas, políticas o de cualquier otro tipo. Por supuesto, en muchos casos, los valores o ideales que sustentan a la crítica permanecen implícitos, sea porque se consideran obvios o porque se supone que existe un consenso universal acerca de ellos. Lo peculiar, en este sentido, de los planteamientos marxianos es su pretensión de que su crítica no intenta *anticipar dogmáticamente el mundo sino encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo*. Esto es, que la crítica misma del objeto X es la que genera el ideal Y, por cuanto ese ideal ya está de alguna manera contenido en ese objeto como su *verdad negada* inmanente. Así como Feuerbach al criticar la religión teológica no la juzgaba desde un parámetro externo, sino que *extraía* de esa misma religión su núcleo verdadero y mostraba de esa manera su naturaleza alienada, Marx considera que el mundo viejo lleva ya:

[...] el sueño de algo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran línea divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado. Se demostrará, finalmente, que la humanidad no aborda ningún trabajo *nuevo*, sino que lleva a cabo con conciencia de lo que hace su viejo trabajo.¹⁶

Desde esta perspectiva, criticar no es contraponer al objeto X un modelo ideal Y, sino mostrar, llevar a la conciencia, que X implica a Y como su fin inmanente y, con ello, coadyuvar teóricamente al logro de Y. En consecuencia, *la crítica implacable de todo lo existente* es la condición teórica para la superación real, práctica, *de todo lo existente*, así como para la realización efectiva de la promesa-verdad inmanente en *todo lo existente*. Parece evidente que esta idea de la crítica teórica se sustenta en una visión *teleológica* de la realidad histórica, según la cual todo objeto (la religión, la política, la economía, la historia) tiende a expresar/mistificar/realizar una verdad que es, a su vez, su meta y aquello que le da sentido racional. Quizá la única diferencia con la concepción teleológica de Aristóteles resida en que esa verdad no sólo no es trascendente ni se encuentra oculta, sino

¹⁶ *Ibid.*, p. 460.

también negada (invertida, enajenada) en el objeto criticado, lo que precisamente hace necesario el discurso crítico, esto es, el juicio negativo/negador acerca de ese objeto. Pues sólo negando/invirtiendo esa realidad a su vez trastocada, se accederá a esa verdad/meta/desenajenación.

Por eso, para Feuerbach (y también para el joven Marx) no se trata solamente de denunciar o recusar a la religión teológica o la filosofía especulativa, sino de descubrir la verdad negada/invertida/enajenada inmanente. De la misma manera, no se tratará para Marx de simplemente denunciar o recusar la política o la economía modernas, sino de descubrir, por negación, la verdad implícita en esas realidades de forma invertida como su fin inmanente.

No obstante, en este paso de la crítica de la religión teológica y la filosofía especulativa a la crítica de la política (y después de la economía política) parece haber una extrapolación que ni Marx ni sus sucesores parecen haber reconocido explícitamente, la cual conducirá a la ruptura de Marx no sólo con Feuerbach, sino con la filosofía alemana en general. En efecto, las críticas feuerbachianas tenían como objeto realidades subjetivas, atinentes a la conciencia, que aunque pudieran expresarse en determinadas instituciones (iglesias, escuelas) seguían siendo básicamente subjetivas (creencias, argumentos, razonamientos). En cambio, cuando Marx se propone extender esas críticas a la filosofía del Estado y a la economía política, ya no es cierto que el objeto de sus cuestionamientos sea solamente la teoría y el argumento de Hegel, Adam Smith o David Ricardo. De ser ese el caso, esas críticas difícilmente podrían aspirar a otra cosa que a enmendar tales teorías y argumentos o, incluso, a generar teorías y argumentos alternativos. Parece evidente, a todas luces, que la ambición marxiana va mucho más allá: a través de la crítica de las teorías de Hegel o de los economistas clásicos su propósito es poner en cuestión la *realidad misma*, objetiva, histórica, del Estado y la economía capitalista modernos. De tal modo, se plantea el problema de la relación entre estos dos niveles de la crítica: entre la crítica de las posibles limitaciones y/o errores teóricos y metodológicos de los autores y obras abordadas; y la crítica de la realidad estudiada por esos mismos autores y obras. De esta extrapolación surgirá, como se verá posteriormente, la problemática ambigua y en cierto sentido reduccionista de las ideologías y los ideólogos.

Bajo dichas premisas, Marx se dará a la tarea de elaborar una crítica detallada de los parágrafos 261 a 313 de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Se trata del primer gran ensayo crítico de Marx, escrito en 1843 e inédito hasta 1927, el cual resulta decisivo para comprender la evolución teórica y política de su pensamiento.

En él pueden distinguirse tres tipos de *crítica*: 1) la *metodológica*, dirigida a poner en evidencia la manera en que la especulación hegeliana sustituye a los verdaderos sujetos (los hombres, la familia, la sociedad civil) con falsos sujetos (la *Idea*, la razón, el concepto, el Estado); 2) la *política*, en la cual Marx contrapone su propia postura democrático-radical a la defensa hegeliana de la monarquía constitucional como la forma de gobierno más racional en el Estado moderno; y 3) la *ontológica*, que cuestiona el modo en que Hegel concibe la realidad del Estado moderno como encarnación de la razón, escamoteando así sus contradicciones inmanentes. Revisaré la forma en que se encadenan estos tres tipos de crítica en los *Manuscritos de 1843*.

1) La crítica que he denominado metodológica se atiene cabalmente a las formulaciones realizadas por Feuerbach. Se trata de denunciar la manera en que Hegel invierte teóricamente las cosas al hacer de la *Idea* un falso sujeto encarnado en el Estado político y, también, al hacer de éste un sujeto también falso expresado en la familia y la sociedad civil. Con ello, la filosofía política ofrece no la lógica específica del cuerpo político, sino un cuerpo político de una lógica abstracta y universal. El resultado teórico es la consagración acrítica de los datos empíricos transformados en expresión de una racionalidad abstractamente válida en todos los dominios. Al ser convertidos en meros predicados de un falso sujeto (la *Idea*, el Estado), la familia, la sociedad civil y, más concretamente, los hombres, pierden su carácter de realidades específicas, con sentido propio, para volverse meras expresiones finitas de un espíritu infinito, de una lógica o una necesidad ideal que los contiene y trasciende. De esta manera, este circuito teórico que encuentra en lo empírico existente una realización de la idea especulativa no sólo invierte la realidad de las cosas, sino que conduce a una visión totalmente acrítica, sacralizadora de lo empírico existente (justamente sacralizado como realización de la razón).

Se toma, pues, la realidad empírica tal y como es; además, se le califica de racional, pero no es racional gracias a su propia razón, sino porque el hecho empírico adquiere en su existencia empírica otra significación de la que él mismo tiene. El hecho de que se parte no se concibe como tal, sino como resultado místico. La realidad se torna fenómeno, pero la idea no tiene más contenido que este fenómeno, Y tampoco la idea tiene más que el lógico: “llegar a ser... el espíritu real infinito para sí”. En este párrafo (§262) se contiene todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general.¹⁷

¹⁷ Karl Marx, “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”, en *Marx: obras de juventud, op. cit.*, p. 323.

No pocos intérpretes marxistas vieron en esta crítica metodológica del joven Marx el fundamento científico antimetafísico y antiespeculativo de sus teorías y obras ulteriores, parangonándola con la crítica dirigida por Galileo Galilei hacia la física de corte aristotélico. Hay que decir, sin embargo, que si bien Marx utilizará con frecuencia tal esquema crítico de corte metodológico (afirmando la necesidad de abstracciones determinadas históricamente, frente al uso metafísico o naturalizante de abstracciones indeterminadas¹⁸), de ningún modo puede verse en éste su aportación teórica fundamental, en tanto no hace sino repetir la crítica de Feuerbach hacia la filosofía idealista o teológica. En este sentido, con tal crítica, el joven Marx asume el llamado feuerbachiano a descubrir lo concreto mistificado y escamoteado por las abstracciones/inversiones/enajenaciones teológico-especulativas. Después de todo, esta clase de crítica sigue siendo puramente metodológica y teórica, pues muestra la inadecuación de una visión filosófica idealista, especulativa y mistificadora para la verdadera comprensión de la realidad. Por eso, esta crítica debe enlazarse con una crítica política que ya no puede reducirse a una mera cuestión metodológica.

2) En efecto, para Marx la filosofía del Estado de Hegel no sólo realiza una inversión especulativa, sino que mistifica una inversión política, en tanto pretende demostrar la necesidad racional de una monarquía constitucional donde la soberanía ha de encarnar en la figura de un príncipe soberano. Aunque la base de dicha crítica sigue siendo feuerbachiana, Marx saca consecuencias mucho más radicales del humanismo de Feuerbach. Éste, en sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, había llegado sólo a la siguiente formulación:

El hombre es el *én kay pan* (lo uno y todo) del Estado. El Estado es la totalidad explicitada, realizada, planificada de la esencia humana. A través del Estado se realizan las cualidades o actividades esenciales de los hombres en estamentos (*Ständen*) particulares, pero son conducidas de nuevo a la identidad en la persona del jefe del Estado. El jefe del Estado debe representar a todos los estamentos sin distinción; ante él todos son igualmente necesarios e igualmente justificados. El jefe del Estado *es el representante del hombre universal*.¹⁹

¹⁸ Cfr. Karl Marx, "Introducción (inérita) a la contribución a la crítica de la economía política", en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1973, p. 74.

¹⁹ Ludwig Feuerbach, *Aportes para la crítica de Hegel*, op. cit., p. 86.

Como se aprecia claramente, para Feuerbach la crítica humanista de la religión y la filosofía teológicas apenas desembocaba en una tibia y más bien confusa exigencia política: que el jefe del Estado representara de manera igualitaria a todos los estamentos, que reconociera, por así decirlo, al hombre y su esencia como *lo uno y todo del Estado* y que actuara como representante *del hombre universal*.

Marx, en cambio, motivado por su experiencia como director de la *Gaceta Renana* y por sus lecturas acerca de la gran Revolución francesa, sacará consecuencias mucho más radicales del humanismo teórico feuerbachiano. Si el hombre como ser genérico es el verdadero sujeto del Estado, del orden social y político; si el hombre *hace* al Estado y no es, como pretende Hegel, el último el que hace al primero, entonces el soberano, el poder supremo, de ninguna manera puede encarnar en un individuo, en un príncipe, sino sólo en el conjunto de los hombres, es decir, en el pueblo. Por eso, para Marx la democracia es la *verdad* de todas las formas de gobierno, la única que expresa verdaderamente la esencia concreta de lo que en esas formas se encuentra enajenado/invertido.

La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia como consecuencia consigo misma, pero el momento monárquico no es ninguna inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia. En la democracia no cobra ninguno de los momentos otra significación de la que le corresponde. Cada uno de ellos es sólo realmente un momento de todo el *demos*. En la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo. La democracia es la constitución genérica. La monarquía es una variante, y además una variante mala. La democracia es contenido y forma. La monarquía sólo *debe* ser forma, pero una forma falsa del contenido.²⁰

El tránsito del humanismo teórico al democratismo radical tiene como base, como es evidente, la equivalencia *hombre genérico como sujeto = pueblo concreto como sujeto*. De tal forma que:

La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí la constitución no es solamente *en sí*, en cuanto a la esencia sino en cuanto a la *existencia*, en cuanto a la

²⁰ Karl Marx, "Crítica de la filosofía del Estado de Hegel", en *Marx: obras de juventud, op. cit.*, p. 342.

realidad, en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, estableciéndose como su *propia* obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre; podría decirse que esto, en cierto sentido, puede también afirmarse de la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia está en que aquí la *constitución sólo* es, en general, *un* momento de la existencia del pueblo, en que la *constitución política* no forma de por sí el Estado.²¹

En otras palabras, todas las formas de gobierno donde el poder soberano no pertenece al pueblo real o al hombre concreto son *enajenadas/invertidas* y, por ende, *falsas*, cuya verdad sólo aparece en la democracia. Como señalará Marx más adelante en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

La crítica de la religión (de la enajenación religiosa) desemboca en el postulado de que *el hombre es la suprema esencia para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.²²

El hombre —que en Feuerbach era simplemente un ideal filosófico y religioso para proyectar una filosofía y una religión *humanistas*— en el joven Marx asume la función de un ideal político y, aún más, *escatológico*. El hombre total como ideal es la fuente del *imperativo categórico* que ordena destruir todas las realidades que supongan opresión, humillación, en una palabra, *enajenación/inversión*. Pero es más que un ideal político, porque este hombre total requiere abolir no sólo las malas formas de gobierno no democráticas, sino *todas* las formas de gobierno *político* en virtud de que todas ellas, aun la republicana o democrática, son formas de la *enajenación/separación/abstracción* constitutiva de la política en general. De esta manera, tal ideal lleva a Marx a reencontrarse con la nostalgia, compartida por Hegel en su juventud, por la *Bella Totalidad*, por un orden comunitario orgánico en el cual el hombre no se veía escindido entre su vida privada —doméstica— y su vida pública —como ciudadano—. Por ello, el Estado moderno y la política moderna, que presuponen su separación de la sociedad civil en tanto esfera no

²¹ *Ibid.*, p. 343.

²² *Ibid.*, p. 497.

pública y privada, le aparecerán como resultado de una enajenación, no sólo porque implican una inversión sino porque suponen una separación/abstracción.

Ahora bien, conviene preguntarse qué entiende en este texto Marx por democracia y por qué tal concepción lo conduce a ver en toda forma de gobierno *política* una abstracción/enajenación de la esencia humana. Como parece claro, por democracia, en tanto *verdad* o enigma resuelto de todas las constituciones o regímenes, no entiende una forma de organizar el poder político, pues “en la verdadera democracia *desaparece el Estado político*”, dado que, en esa democracia

[...] la constitución, la ley, el Estado mismo, son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste [...] En la democracia, el Estado *abstracto* ha dejado de ser el momento dominante. La disputa entre monarquía y república sigue siendo una disputa que se mantiene dentro de la forma de Estado abstracta. La forma de Estado abstracta de la república es, por tanto la república; por ello, deja de ser aquí la constitución *solamente política*.²³

Mientras en Feuerbach la crítica de la enajenación teológica o especulativa derivaba en la más bien inocua exigencia de que *el jefe del Estado* tratara con equidad a los distintos estamentos, en Marx ese cuestionamiento dará lugar a la sustitución del proyecto fundacional de la filosofía política occidental —es decir, del proyecto de racionalización de la política— por el ideal revolucionario milenarista de *superación de la política*. En este sentido, la pregunta canónica de la filosofía política acerca de la mejor forma de gobierno —y la propia teoría de las formas de gobierno— será desplazada por una crítica *radical* de la política (por ende, de todas las formas de gobierno) como forma de enajenación de la esencia humana:

La *constitución política* era hasta ahora la *esfera religiosa*, la *religión* de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la *existencia terrenal* de su realidad. La esfera política era la única esfera del Estado en el Estado, la única esfera en que tanto el contenido como la forma eran contenido genérico, verdaderamente general, pero al mismo tiempo de tal modo que, mientras esta esfera se enfrentaba a las otras, también su

²³ *Ibid.*, p. 344.

contenido se convertía en un contenido formal y particular. La *vida política* en el sentido moderno es el *escolasticismo* de la vida del pueblo. La *monarquía* es la expresión acabada de esta enajenación. La *república* es la negación de la misma dentro de su propia esfera. Se comprende que la constitución política como tal sólo llegue a desarrollarse allí donde las esferas privadas han cobrado una existencia independiente.²⁴

En el ideal escatológico humanista de Marx resuenan los ecos del milenarismo tardomedieval que observaba en la política y en el poder consecuencias del pecado original y, por ende, esperaba y aspiraba a una sociedad perfecta liberada de las jerarquías, de la pobreza y el egoísmo. Una sociedad que, por ello mismo, ya no requeriría de instituciones sustentadas en la fuerza y el derecho coactivo, de hombres redimidos, purificados del pecado y, por consecuencia, libres e iguales. También resuenan, paradójicamente, los ecos del republicanismo radical al estilo de Rousseau, con sus exigencias de reducción del hombre (del *bourgeois*) al ciudadano (al *citoyen*), con la variante de que en Marx, más bien, se trata de reducir o superar ambos en el hombre como ser genérico y total, como el uno y el todo del Estado. Por ende, no en el *homo oeconomicus* individualista y egoísta, pero tampoco en el *citoyen* abstracto de los jacobinos, sino en el hombre total que ya no ve escindida su existencia en una vida privada material y una vida pública abstracta. Por ello, los planteamientos marxianos podrán interpretarse simultáneamente como un llamado a eliminar la política (versión anarquista) y como una exigencia de eliminar la esfera privada (versión paradójicamente hiperpoliticista) mediante la politización global de la vida social.

La sorprendente base teórica del realismo político implacable de Marx —de su visión desmistificadora del Estado moderno como mera maquinaria coactiva al servicio de intereses particulares y de la política como una continuación de la guerra (de clases) por otros medios— será el ideal humanista escatológico que, al mismo tiempo, le permitirá, como revisaré posteriormente, idealizar y romantizar a la política *revolucionaria, emancipadora y violenta*, como realización anticipada y progresiva de la abnegación comunitaria del hombre total que surgiría en *la verdadera democracia*. Desde tal perspectiva, la pregunta acerca de la mejor forma de gobierno, de cómo debiera ejercerse el poder, sólo es relevante en el horizonte escatológico de la superación de la enajenación política —de la política

²⁴ *Ibid.*, p. 345.

como enajenación—, pues toda forma de gobierno es considerada como una enajenación humana. Por lo mismo se volverá inútil proponer formas para limitar y regular el *poder* emancipador, revolucionario, verdaderamente democrático, pues éste sólo tendrá la función de suprimir sus condiciones de existencia, de negar aquello que lo hace posible y necesario. Seguramente en sus obras posteriores, y a partir de su propia experiencia política, Marx se verá forzado a introducir matices y complicaciones de importancia en su manera de concebir teóricamente a la política, el Estado y los partidos e, incluso, recuperará de algún modo la cuestión acerca de las formas de gobierno. Pero todos estos matices y complicaciones, como se verá, no alterarán sustancialmente la filosofía escatológica de la historia y la humanidad forjada en su crítica de la filosofía del Estado de Hegel y desarrollada en su primera crítica de la economía política.

3) La crítica política de Marx a la filosofía del Estado hegeliana desemboca en una crítica *de la política* como enajenación, esto es, en una crítica ontológica no sólo de Hegel, sino sobre todo de la realidad del mundo moderno: “La abstracción del *Estado como tal* sólo pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida privada es sólo un atributo de los tiempos modernos. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno”.²⁵ No deja de ser curioso que Marx ponga en evidencia este carácter abstracto, separado, del Estado político moderno mediante su contraposición al Estado *concreto* de la Edad Media, en el cual, supuestamente, no había una separación entre la vida privada y la pública, dado que por su naturaleza propiamente estamental no se podía distinguir la situación social de la posición política de los individuos.

En la Edad Media, se identifican la vida del pueblo y la vida del Estado. El hombre es el principio del Estado, pero el hombre no libre. Es, por tanto *la democracia de la carencia de libertad*, la enajenación realizada. La contradicción reflejada abstractamente es obra del mundo moderno. La Edad Media es el dualismo real, la época moderna el dualismo *abstracto*.²⁶

¿En qué sentido, entonces, se debe entender ese carácter abstracto del Estado moderno? No seguramente en el de una nostalgia marxiana por el Estado feudal, estamental, sino en el de una visión crítica de la moderna separación/oposición

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

entre el Estado y la sociedad civil-burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). Esta escisión, interpretada por Hegel como el resultado mayor del proceso histórico moderno —en tanto hacía posible reconciliar el principio comunitario antiguo con el principio individualista moderno—, es lo que Marx considera, en cambio, como la evidencia de la máxima enajenación humana, en tanto separa y opone al ser genérico del hombre (ilusoriamente representado en el Estado) su vida individual concreta (desarrollada en una sociedad atomizada y dominada por el interés egoísta).

En este horizonte teórico, el Estado político aparece, por ende, como una forma (representación, ilusión, abstracción) que pretende dominar, representar y unificar a la sociedad civil-burguesa, pero que es, en definitiva, incapaz de hacerlo, porque en los hechos depende (como forma abstracta, enajenada) de aquello que pretende dominar, representar y unificar, es decir, de la sociedad civil-burguesa. Por eso, en cierto sentido, ese Estado es una mera apariencia, ilusión y abstracción; aunque se trata de una ilusión práctica, institucional, pues, a fin de cuentas, su presunto poder no es sino un espejismo generado por la enajenación esencial (el atomismo, el individualismo, el egoísmo) de la sociedad civil-burguesa. Frente a la tesis hegeliana que hace del Estado político la verdad totalizadora de los momentos abstractos de la familia y la sociedad civil-burguesa y, consecuentemente, mantiene la primacía de lo político-estatal sobre lo social, Marx avanza la idea de que *la verdad* de la enajenación política que da vida al Estado abstracto se encuentra en la enajenación propia de la sociedad civil-burguesa y, por consiguiente, de la primacía de lo social económico sobre lo político estatal.

El principal error de Hegel es que confunde la *contradicción* que se da en el *fenómeno* con la *unidad inherente a la esencia, a la idea*, siendo así que esta contradicción tiene por esencia algo más profundo, una *contradicción esencial*, así como, por ejemplo, la contradicción que el poder legislativo entraña en sí mismo no es sino la contradicción del Estado político consigo mismo, y, por lo tanto, la contradicción de la sociedad civil consigo misma.²⁷

En otras palabras, la crítica de Marx supone el reconocimiento no sólo la existencia de contradicciones intrínsecas en el Estado político moderno sino su *necesidad* y, por ende, implica el descubrimiento de la *contradicción esencial* que aquellas contradicciones manifiestan y mistifican. Esta contradicción esen-

²⁷ *Ibid.*, p. 403.

cial que es su verdad se encuentra en la vida social concreta de los hombres, en la sociedad civil-burguesa. La crítica de la política moderna y de su forma esencial —el Estado político abstracto que domina sin dominar realmente— se resuelve necesariamente en la crítica de su fundamento: la sociedad civil-burguesa. Así se entienden las siguientes palabras de Marx:

No debemos censurar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal y como es, sino por presentar 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.²⁸

Sorprendentemente, aquí la filosofía hegeliana ya no aparece como mera visión mistificadora del Estado político moderno, sino como expresión (ciertamente mistificada pero, paradójicamente, adecuada) de una realidad que es ella misma mistificadora. Lo enajenado, lo que está *al revés o de cabeza*, no es la conciencia filosófica solamente, sino la propia realidad política y social moderna. Contra la tesis hegeliana según la cual *lo real es racional, lo racional es real*, Marx propone la tesis crítica según la cual *lo real todavía no es racional, lo racional todavía no es real*. Pero éste *todavía* supone, precisamente que *lo real debe llegar a ser racional y lo racional debe llegar a ser real*.

Ahora bien, ¿por qué lo real debe llegar a ser racional?, ¿por qué lo racional debe realizarse? La respuesta a tales preguntas sólo puede provenir de la filosofía humanista de la historia elaborada por Marx mediante la fusión de la antropología feuerbachiana con la dialéctica de la negatividad hegeliana. Con Hegel, en efecto, Marx comparte la tesis de que el devenir de la historia tiene un sentido racional o, mejor, es el proceso progresivo de objetivación de la razón. Junto con Feuerbach, para Marx esta razón no es más que una de las expresiones de la esencia comunitaria, genérica, del *Hombre* (o de la humanidad) y no una entidad abstracta, puramente especulativa e ideal. El absoluto no está ni puede estar en el *Espíritu*, el saber o la autoconciencia. El absoluto es el *Hombre* como esencia total y totalizadora. Más allá de Feuerbach, sin embargo, Marx afirma este absoluto como algo todavía no cabalmente realizado o alcanzado, en virtud de que en la realidad moderna los hombres, lejos de ser los sujetos soberanos del mundo que han creado

²⁸ *Ibid.*, p. 376.

y que expresa su esencia comunitaria, se ven dominados, sojuzgados y humillados por sus propias creaciones. Más allá de Feuerbach, entonces, Marx no se contenta con constatar la enajenación religiosa y especulativa ni tampoco, con criticarla como una inversión de la conciencia, pues busca descubrir su origen, su razón de ser, su sentido. Si en la religión teológica los hombres enajenan su esencia, si lo mismo ocurre en el idealismo especulativo de Hegel, debe existir alguna razón para la sinrazón, para que la razón se exprese irracionalmente. De nuevo con Hegel, Marx retoma la idea de un proceso dialéctico donde la enajenación sólo puede ser un momento de objetivación/extrañamiento necesario para acceder a la reconciliación, a la síntesis, a la desenajenación. Pero como el hombre no es sólo cabeza y pensamiento, sino también corazón y sensibilidad, dicha desenajenación no puede comprenderse como un mero proceso especulativo o una superación exclusivamente intelectual de la enajenación, sino, necesariamente, como un proceso de negación práctica, material, sensible, de todo aquello que oprime y humilla materialmente a los seres humanos.

Recapitulando: mediante la crítica de la filosofía del Estado de Hegel, Marx llega a las siguientes ideas:

- a) La filosofía hegeliana invierte el orden real de las cosas al colocar a la *Idea* y al Estado como sujetos expresados en la sociedad civil-burguesa y en la familia. En la realidad ni el Estado encarna la *Idea* racional ni tampoco domina y constituye, como sus momentos abstractos, a la sociedad civil-burguesa y la familia. Por el contrario, son las contradicciones de la sociedad civil-burguesa, derivadas de su atomismo, de su individualismo y, en definitiva, de la propiedad privada, las que explican la enajenación de la esencia comunitaria del hombre en el *cielo de la política*, en el Estado político.
- b) Todas las formas de gobierno son expresiones más o menos francas e hipócritas de la política como enajenación de esa esencia comunitaria. Por ello, la democracia, entendida radicalmente como autogobierno directo del pueblo por el pueblo, es la verdad, el enigma resuelto de todas las constituciones, y supone la superación de esa enajenación constitutiva de la política.
- c) En tanto, por consecuencia, la enajenación no es un proceso puramente mental o subjetivo —pues lo que está de cabeza, al revés, no es sólo la percepción de las cosas, sino la realidad política moderna— y la crítica teórica debe expresar la necesidad práctica (material, sensible) de superar ese estado de cosas invertido.

d) Hegel pretende resolver/superar teóricamente las enajenaciones/contradicciones materiales de manera puramente especulativa, convirtiéndolas en momentos de autoconstitución y objetivación de la *Idea* racional. Pero sólo logra mistificar, sacralizar y conservar esas enajenaciones/contradicciones presentando como racional una realidad (*todavía*) irracional. Por eso la crítica humanista, concreta, debe buscar enlazarse con las luchas existentes mostrándoles su razón profunda de ser, es decir, debe superar la filosofía (que todavía lleva la marca de la enajenación moderna) *realizándola*, y debe realizar la filosofía (que como crítica concreta revela el *telos* del proceso) *superándola*.²⁹

En función de las conclusiones anteriores se comprende la decisión de Marx en el sentido de —después de confrontarse con la realidad del socialismo y del comunismo franceses, así como con los textos de Moses Hess y de Friedrich Engels acerca de la crítica de la economía política— abandonar el proyecto de cuestionar al Estado a través de su expresión filosófica hegeliana y asumir, en cambio, el de desarrollar una crítica del fundamento sensible, material, de la enajenación humana, es decir, una crítica de la economía política.

PREPOTENCIA E IMPOTENCIA DE LA POLÍTICA Y DEL ESTADO

El proyecto de vincular la crítica filosófica neohegeliana con el espíritu político francés, el cual dio vida efímera a *Los anales franco-alemanes*, termina en un fracaso. En el único número publicado de dicha revista sólo aparecen las colaboraciones de autores alemanes a pesar de los esfuerzos de Marx y de Ruge por obtener la colaboración de connotados socialistas franceses como Pierre J. Proudhon y Felicité R. Lamennais. Para colmo, la radicalización de las posturas de Marx como consecuencia de su estancia en París pronto le conducen a romper con Ruge, director de *Los anales franco-alemanes*. La ocasión para dicha ruptura la ofrece la rebelión de los tejedores de Silesia ocurrida en 1844, la cual, para la perspectiva socialista moderada de Ruge, pone en evidencia la necesidad de reformas políticas capaces de afrontar el creciente problema del pauperismo obrero en Alemania. Armado con los descubrimientos teóricos desarrollados en los *Manuscritos de 1843*, Marx realiza una crítica feroz de dicha perspectiva que, en su

²⁹ Cfr. Karl Marx, “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, *op. cit.*, p. 496.

opinión, permanece prisionera de la enajenación de la política, esto es, de la ilusión de que los problemas sociales pueden superarse con medidas puramente políticas.

Las “Glosas críticas” de Marx contra el ensayo de Ruge son interesantes porque expresan las razones del primero para renunciar a cualquier política *normal* (reformista) en beneficio de una política *extraordinaria*, es decir, comunista y revolucionaria. En efecto, en este texto se trata de probar que el Estado político y la política misma son absolutamente impotentes para afrontar eficazmente el pauperismo en tanto se fundan, de hecho, en una sociedad civil-burguesa inevitablemente generadora de ese pauperismo:

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 comercio, hipócritas antagonismos *cristianos*. Si el Estado moderno quisiera acabar con la *impotencia* de su administración, tendría que acabar con la actual *vida privada*. Y si quisiera acabar con la vida privada, tendría que destruirse a sí mismo, pues el Estado *sólo* existe por oposición a ella [...] De ahí que el Estado no pueda creer en la impotencia *intrínseca* de su administración, es decir, de sí mismo. *Sólo* puede reconocer y tratar de corregir sus defectos puramente formales y fortuitos. Y si estas modificaciones resultan ser estériles, concluirá que los males sociales son una imperfección natural, independiente del hombre, una *ley de Dios*, o que la voluntad de los particulares se halla demasiado corrompida para acomodarse a los excelentes fines de la administración.³⁰

La ilusión del Estado político —constitutiva de la política *normal*— consiste, entonces, en la creencia de que domina y controla la sociedad y que, por ende, puede corregirla y resolver sus problemas *desde arriba*. Pero cuando dicha prepotencia se resuelve en impotencia, en incapacidad para ofrecer soluciones eficaces, entonces la ilusión se vuelve paranoica e intenta culpar a la naturaleza, a Dios o a la perversión de los hombres de su ineficacia, sin ser capaz de reconocer que su propia existencia deriva de la misma fuente de los males que pretende corregir.

Cuanto más poderoso sea el Estado y más político sea, por lo tanto, el país, menos se inclinará a buscar en el *principio del Estado*, y por lo tanto, en la *actual organización de*

³⁰ Karl Marx, “Glosas críticas”, en *Marx: obras de juventud, op. cit.*, pp. 513 y 514.

la sociedad, cuya expresión activa, consciente de sí misma y oficial es el Estado, el fundamento de los males *sociales* y a comprender su principio *general*. 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.³¹

La interpretación que el joven Marx hará de la Revolución francesa se sustentará, precisamente, en estas premisas teóricas. Los jacobinos habrían sido los mejores representantes extremos de la ilusión constitutiva de la política, del entendimiento puramente político que por naturaleza es incapaz de comprender que su presunta omnipotencia no es sino el reflejo especular de su impotencia radical, lo que los condenará a fracasar inevitablemente. Creyendo entonces instaurar la *democracia pura*, la vida cívica perfecta, la absorción rousseauiana del hombre en el ciudadano, los jacobinos serán incapaces de comprender que, en los hechos, únicamente estaban liberando a la sociedad civil-burguesa de sus trabas feudales y que, una vez alcanzada esta liberación, se impondría no el mundo del *citoyen* virtuoso y abnegado, sino el prosaico y vulgar mundo del *bourgeois* egoísta y ambicioso, donde dominarían no los principios de la voluntad general y de las virtudes cívicas, sino los intereses materiales de la propiedad privada.

Inútil es, por consecuencia, pretender encontrar en el Estado moderno la superación de los males sociales, pues él mismo no es sino una expresión de la causa profunda de esos males: de la separación/enajenación del ser genérico del hombre y de la oposición correlativa entre vida pública y vida privada. Y tampoco puede ser suficiente una revolución puramente política, pues ésta, a lo más, permitirá apenas una emancipación abstracta del hombre como ciudadano pero no del mismo como ser genérico. Hace falta, pues, superar el horizonte limitado, enajenado, el entendimiento político y asumir el propiamente humanista del instinto y del entendimiento *social*. De un instinto que, en el caso de los obreros franceses se ve nublado por el entendimiento político, pero que, en el caso de los obreros alemanes, en cambio, apunta ya a un verdadero entendimiento social, capaz de reconocer la necesidad de ir más allá de la emancipación y la revolución políticas, de asumir la necesidad de una emancipación y una revolución sociales. No obstante, Marx, a diferencia de los anarquistas, reconocerá siempre que, pese a todo, esa revolución/emancipación social requiere de un *acto político*, esto es, *del derrocamiento del poder existente y de la disolución de las viejas relaciones*:

³¹ *Ibid.*

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*.³²

Lo notable de este pasaje es que, aunque Marx reconoce la necesidad de un momento político en la revolución socialista, asigna a este momento funciones puramente negativas: la de derrocar al poder existente y las de destruir y disolver las viejas relaciones existentes. En cambio, las tareas constructivas, organizativas del nuevo orden social emancipado, requieren despojar al socialismo de su *envoltura política*.

De tal forma, Marx sostendrá una concepción *negativa* de la política, según la cual ésta es una forma de enajenación del ser genérico del hombre, un resultado de la naturaleza alienada, extrañada, del mundo moderno que conduce a separar la esencia comunitaria del ser humano de su vida concreta social, plasmándola falsa e ilusoriamente en el Estado. Además, propondrá una idea negativa de las propias funciones de la política: expresión de una contradicción y de una enajenación fundamental (la que Marx teorizará como enajenación del trabajo, en tanto éste es la expresión esencial del ser humano como ser activo, creador y autocreador), la política sólo podrá servir para mistificar, ocultar, reprimir, oprimir, pero también, revolucionariamente, para derrocar, destruir, disolver las viejas relaciones, abriendo el paso de las nuevas.

EL JOVEN MARX Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

En la trayectoria teórica y política del joven Marx se puede descubrir una de las mejores expresiones de lo que es posible denominar la crisis de la filosofía política en tanto teoría general y proyecto de racionalización de la política. Esta crisis también se expresará en el surgimiento del positivismo (y correlativamente de la idea de ciencias sociales), del historicismo romántico (con su restauración de un organicismo axiológicamente relativista) y del irracionalismo filosófico (con sus críticas a las ideas de progreso y de Ilustración). Lo que todos estos desarrollos

³² *Ibid.*, p. 520.

pondrán en evidencia es el ocaso de la primacía y autonomía de lo político frente a lo social-económico. Hegel, en su *Filosofía del derecho*, todavía había intentado mantener esa primacía, convirtiendo a la sociedad civil en un momento de la constitución del Estado como totalidad racional. Y justamente este será el punto crucial de la crítica marxiana a la filosofía política hegeliana.

Con Marx, en efecto, el Estado, lo político y la política pierden su estatuto de factores supremos y constitutivos del orden social y se convierten en expresiones o medios de otros factores, los económicos, que efectivamente dan cuenta de la naturaleza y la evolución del orden social. Lo que Platón y Aristóteles consideraban meros presupuestos subordinados de la *polis*, de la comunidad política, se transforman, en el contexto de la crítica humanista y materialista de Marx, en las condiciones determinantes de todo el desarrollo histórico de la humanidad. Por eso, Marx sustituirá la teoría de las formas de gobierno, de las formas de organizar el poder político, por una teoría de los modos de producción, de las maneras de organizar la economía, considerando a las primeras como secundarias, condicionadas e, incluso, hasta irrelevantes. Por ello mismo, el trabajo productivo, que sólo merecía una despectiva atención de los clásicos de la filosofía política, para Marx se constituye igualmente en el eje determinante del proceso histórico. Se trata, como puede verse fácilmente, de una enorme inversión sistemática y axiológica de la visión del mundo humano. Lejos de ser propio de espíritus serviles, de esclavos infrahumanos, el trabajo es la esencia misma del hombre o, mejor dicho, aquello que permite a la humanidad humanizar al mundo y a sí misma.

De constituir una totalidad globalizadora, lo político y el Estado se transforman en partes del todo que ahora es la sociedad y en una fracción secundaria y determinada. Peor aún, son formas donde se expresa la enajenación del trabajo y del hombre, mismas que tienen su fundamento en la organización económica. Tal enajenación explica la separación entre lo político y lo social-económico, misma que habla de que el hombre se vea dividido, enajenado, en *homo æconomicus*, egoísta, interesado, calculador —individualista hobbesiano— y en *ciudadano* ilusorio partícipe de una igualmente ilusoria voluntad general. De ahí la furiosa crítica dirigida por Marx hacia las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano en *La cuestión judía*. La propia formulación de esos derechos, según Marx, es una muestra de que ellos expresan no al hombre emancipado, total, comunitario, sino al hombre enajenado en el cual se contraponen irremediablemente el ser egoísta, con su interés privado, al ser social, con su presunto interés público, como se contraponen la anarquía del mercado y el supuesto orden político colectivo.

De esta manera, el Estado no es sólo degradado en términos sistemáticos, sino, también, en términos axiológicos. Si, como indica Norberto Bobbio, todo el esfuerzo de la filosofía política moderna, desde Hobbes hasta Hegel, consistió en elaborar no sólo una teoría racional del Estado, sino una teoría del Estado racional,³³ Marx, de un plumazo, va a transformar al Estado y a la política en fenómenos irracionales generados por la irracionalidad del mundo económico. El Estado —el poder político— ya no será visto como el modo racional de superar el irracional estado de naturaleza, como querían los iusnaturalistas, sino, por el contrario, como la expresión más conspicua de la permanencia de ese estado de naturaleza irracional, es decir, de la *prehistoria de la humanidad*. Denunciando al Estado ético hegeliano y su presunta racionalidad como meras mistificaciones idealizantes, Marx podrá reconocer al Estado no como un ente de razón, sino como un hecho de fuerza; y a la política no como la superación, sino como expresión/continuación de la guerra (de clases) por otros medios. Esta visión realista de la política y del Estado es indudablemente una de las grandes aportaciones del pensamiento crítico de Marx y tendrá como consecuencia la eliminación casi total de los problemas ligados a las formas de ejercicio del poder: todo Estado, cualquiera que sea la forma de su gobierno, no será sino dictadura, despotismo, es decir, poder fundado exclusivamente en la fuerza organizada.

Cae así, también, la problemática acerca del fundamento del poder y de la obligación política. En su lugar aparece, en cambio, la problemática de la falsa conciencia, es decir, de las ideologías como fórmulas mistificadoras de esa realidad puramente negativa y violenta del poder político. A estas ideologías, a estas formas de conciencia, no cabe oponer otras formas ideológicas más racionales, sino la ciencia —el conocimiento objetivo de la necesidad histórica— y la *praxis* —la capacidad transformadora de la lucha revolucionaria—. Después de todo, estas ideologías legitimadoras no son sino el subproducto de la enajenación política, que a su vez es el subproducto de la enajenación económica.

Es claro, pues, que Marx descarta las preguntas fundamentales y el proyecto mismo de la filosofía política. Ni la cuestión acerca de la óptima república ni la interrogación acerca del fundamento del poder político tienen cabida en su horizonte teórico. Y su concepción ultrarrealista de la política misma como expresión/

³³ Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986. Cfr. igualmente el ensayo de Bovero, incluido en el mismo libro, “El modelo hegeliano marxiano”.

continuación de la guerra ni siquiera las permite, sino como algo meramente negativo y expresivo de la negatividad histórica. Algo, entonces, que no sólo no encarna la razón, sino que no tiene ninguna función positiva que cumplir. Este negativismo revolucionario se sostiene, sin duda, en una visión escatológica de la historia, la cual tendrá graves consecuencias para el destino del marxismo histórico. Al no reconocer al poder político ninguna *productividad* social, genera la ilusión de que la emancipación humana y la sociedad emancipada son el resultado directo de la negación o eliminación revolucionaria de los obstáculos que se oponen, oprimen o reprimen la libre expresión de la esencia genérica de los hombres. Como indicará con agudeza Hans Kelsen, Marx no parece ser consciente de que está asumiendo una postura ultraliberal, anarquista, que choca radicalmente con sus propios ideales de una economía planificada sin mercado.³⁴ Sí para el liberalismo el Estado, el poder político, es un mal necesario que hay que reducir al mínimo para ampliar la libertad de los individuos y, además, sí para los anarquistas puros el poder es un mal en sí mismo, que hay que abolir inmediatamente, entonces Marx parece pensar que se trata de un *mal pasajero*, producto de un orden cuya misión es desarrollar las fuerzas productivas. De modo que si el liberalismo tiende a asumir una noción puramente negativa de la libertad (ausencia de interferencias), lo que precisamente le lleva a ver al mercado como una esfera libre y al Estado como un poder opresivo que hay que limitar, Marx parece creer que, eliminada la propiedad privada sobre los medios de producción —lo que da lugar a la división y a la lucha de clases—, ya no hará falta ningún poder que coordine la convivencia humana, sino que surgirá una libre asociación que *espontáneamente* permitirá a los hombres planificar su vida social: la administración de los hombres —la política— dejará paso a la sola (y libre) administración de las cosas.

Sobra insistir en el aspecto utópico, incluso milenarista, de la visión teórica negativa de la política y del poder político. En cambio, importa reconocer que, con todo, Marx tuvo el mérito de hacer visibles no sólo las dimensiones demoníacas de la política y del poder político, sino, también, la naturaleza abrumadora de los poderes económicos generados por la moderna economía capitalista. Cualquier renacimiento teóricamente serio de la filosofía política tendrá que asumir, quiéralo o no, estas lecciones y estos problemas.

³⁴ Cfr. Hans Kelsen, *El socialismo y el Estado*, México, Siglo XXI, 1975.