

NEW LEFT REVIEW 90

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO - FEBRERO 2014

ARTÍCULOS

SUSAN WATKINS La triple torsión de Europa 7

ENTREVISTA

BHASKAR SUNKARA Proyecto *Jacobin* 30

ARTÍCULOS

DANIEL FINN Repensar la República de Irlanda 47
FRANCESCO FIORENTINO La ambición 81
ENRICA VILLARI El deber 92
GOPAL BALAKRISHNAN Marx, el abolicionista I 102

CRÍTICA

VIVEK CHIBBER India irredenta 144
MICHAEL DENNING Diseño y descontento 152
BLAIR OGDEN Walter Benjamin 158

La nueva edición de la New Left Review en español se lanza desde la Secretaría de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación y el Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador-IAEN

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

© Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), 2014, para lengua española

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)



Secretaría de
Educación Superior,
Ciencia, Tecnología e Innovación



traficantes de sueños

[SUSCRÍBETE](#)

GOPAL BALAKRISHNAN

EL ABOLICIONISTA I

SE DIRÍA QUE la contraposición entre el primer Marx y el Marx tardío es hoy un tema de poca actualidad. En estos momentos, el interés por la obra de Marx, en contraste con épocas anteriores, se circunscribe especialmente a la teoría económica de sus años de madurez, hasta el punto de excluir su obra anterior. El hecho de que sus escritos tempranos se asocien con la filosofía siempre ha atenuado su atractivo para aquellos más inclinados al empirismo, mientras que, en estos días, su reputación de humanismo, teleología y eurocentrismo puede disminuirlos a los ojos de los más teóricos. En cualquier caso, las discusiones sobre la continuidad intelectual de intenciones a lo largo de las diferentes fases demarcadas de su obra se produjo en un contexto político en el que esto era aún un asunto de cierta importancia doctrinal. La percepción de lo que estaba en juego tras la periodización de la carrera filosófica, y, por ende, metodológica, de Marx se desvaneció en gran medida coincidiendo con el final del marxismo occidental en tanto que formación histórica, específica y heterodoxa del movimiento obrero.

Sin embargo, bien pudiera ser que la sensación de familiaridad con la que se recibe este viejo contexto ideológico pueda ahora ceder ante nuevos hallazgos que replanteen el problema de la distinción entre un periodo temprano y un periodo maduro de una forma radicalmente nueva. Existe, de hecho, una unidad previamente no identificada en los dos principales periodos de la carrera intelectual de Marx, así como una ruptura entre ellos que ha permanecido oculta tras un velo de palabras y nombres demasiado familiares. El énfasis del presente artículo, que es un trabajo en dos partes de una obra más extensa, recae en la unidad del «joven Marx». Lo que veremos ahora, específicamente, es un

relato de los supuestos sociojurídicos y económicos que subyacen en la primera articulación del materialismo histórico que construyó Marx¹. Estos apuntalan una concepción del Estado, de la naturaleza de las clases y de la trayectoria de su lucha que difiere en aspectos fundamentales de la que encontraremos en su teorización posterior. El desafío histórico-intelectual reside en explicar, y no limitarse a describir, el patrón que unifica el desarrollo del pensamiento de Marx a lo largo de la década que va de 1842 a 1852. Considero el conjunto de los textos producidos durante esos años como un único bloque conceptual y deseo recalcar la continuidad de una única problemática respecto a los mismos, lo cual exige que nos apartemos de la secuencia cronológica convencional y que registremos los sucesivos desplazamientos de posición con respecto a una serie de influencias fundamentales, que van desde Bruno Bauer hasta Ludwig Feuerbach, desde Adam Smith y Jean-Baptiste Say hasta Ricardo y otros autores. Aunque el contenido de las elaboraciones teóricas de Marx no pueda reducirse a la pauta conceptual formal de sus inversiones, sí es cierto que este patrón estructuró tanto la crítica de Marx de la autodeterminación imaginaria de la sociedad a través de la forma Estado, como su primera crítica de las supuestas leyes de la economía política en tanto que mistificaciones de la anarquía brutal de la competencia, así como la perspicaz síntesis de estas dos críticas que se articulaba en su concepción de una pauta del desarrollo histórico que conduciría al comunismo. El patrón de su trayectoria a lo largo de esta década nos aclara el significado de la ruptura de 1848-1852, cuando su primera exposición unificada sobre los orígenes, las pautas de desarrollo y la abolición revolucionaria del Estado y de la sociedad civil se desmoronó como resultado de la derrota. El año 1848 suele considerarse con frecuencia una cesura en la historia europea, pero aún no hemos aprehendido completamente su importancia como punto de inflexión en la evolución del pensamiento de Marx. Espero demostrar que, a partir de una periodización que no se base tanto en una ruptura epistémica como en la experiencia de una derrota política histórica decisiva que despejó el camino para la conceptualización de una transformación estructural subsiguiente, pueden surgir nuevas perspectivas tanto para el Marx temprano como para el Marx maduro.

¹ Mi comprensión de estas cuestiones ha contraído una deuda importante con el artículo de Robert Brenner «Marx's First Theory of the Transition to Capitalism», en *Marx en perspective*, París, 1985, y, de manera más general, con su explicación sobre los orígenes del capitalismo.

¿Qué era el marxismo?

El tema de todos los escritos de Marx entre los años 1842 y 1852 es la figura sociojurídica de la sociedad «civil» o «burguesa» moderna, concebida como una fase de transición en el paso del antiguo régimen a la condición de la emancipación humana, mientras que los escritos económicos posteriores describen un concepto, previamente no articulado, de un modo de producción capitalista, cuya lógica de desarrollo se desplegaría a lo largo de una época de duración indeterminada. Antes de elaborar esta teorización posterior del modo de producción capitalista, Marx tenía tendencia a concebir la sociedad burguesa como la fase de disolución del antiguo régimen y no como una forma autónoma de sociedad con una dilatada historia de desarrollo ante ella. La diferencia entre «sociedad burguesa» y «modo de producción capitalista» no afecta únicamente a la adecuada periodización y comprensión del corpus de Marx, sino que se encuentra en el corazón de una serie de enigmas que rodean los orígenes, las pautas de desarrollo y los límites últimos de las formas de sociedad que emergieron del colapso del antiguo régimen europeo, de la modernidad y de sus consecuencias. Para el lector de habla inglesa, una traducción habitual del alemán ha contribuido a ocultar esta distinción. En las ediciones inglesas de Marx, el término *bürgerliche Gesellschaft* se traduce como «sociedad civil» y como «sociedad burguesa». Los traductores de las *Collected Works* explican el principio de su variación:

Marx y Engels emplean el término *bürgerliche Gesellschaft* («sociedad civil») de dos maneras diferentes: (1) para denotar el sistema económico de la sociedad, con independencia del estadio histórico de desarrollo, la suma total de las relaciones materiales que determinan las instituciones políticas y las formas ideológicas, y (2) para denotar las relaciones materiales de la sociedad burguesa (o esa sociedad en su conjunto), del capitalismo. El término, por lo tanto, se ha traducido, según su contenido concreto y su contexto dado, bien como «sociedad civil» (en el primer caso) o como «sociedad burguesa» (en el segundo)².

El problema de esta decisión es que oculta la imbricación del carácter socioeconómico con el carácter jurídico de una sociedad civil fundada sobre la institución de la propiedad privada. En inglés, la oposición de

² Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works*, 50 vols., Nueva York, Progress Publishers (Moscú), Lawrence and Wishart (Londres) e International Publishers (Nueva York), 1975-2005, vol. 5 (1976), p. 593 (nota 35 de la página 89). En adelante *MECW*. El autor cita siempre esta edición, aunque ha modificado alguna de las traducciones.

Estado y «sociedad civil» claramente evoca la oposición entre lo público y lo privado, una distinción esencialmente legal, de una manera que la oposición de Estado y «sociedad burguesa» no hace. Mientras que es evidente que el término «sociedad civil» se refiere probablemente a algo diferente del objeto de los escritos económicos posteriores de Marx, no puede decirse lo mismo de «sociedad burguesa». La traducción camufla la identidad de sociedad civil y sociedad burguesa y establece una identidad ilusoria entre esta última y «el modo de producción capitalista»³. Esto no es un mero descuido, sino que expresa el supuesto, casi universalmente aceptado, de que la concepción del capital y de sus leyes de acumulación, tal y como se entienden en el *Manifiesto comunista*, no era fundamentalmente diferente de la que se puede encontrar en los escritos económicos posteriores. Se asume que las diferencias implican desplazamientos terminológicos entre una masa de pequeños cambios conceptuales, pero no que haya un cambio fundamental de registro sociohistórico.

El empleo por parte de Marx del término *bürgerliche Gesellschaft* a lo largo de la totalidad de sus escritos hasta *El capital* es un testimonio de la persistencia de los problemas de categoría sociojurídica que planteaba el novedoso dualismo de Estado y sociedad civil que Hegel describía en su *Filosofía del Derecho*. La crítica de Marx a Hegel comienza rectificando su equivocada concepción del orden de determinación entre las dos esferas, para de esta manera poner en evidencia el significado histórico y el curso futuro de las luchas de clases y constitucionales contemporáneas. Como es ampliamente sabido, Marx pronto llegó a la conclusión de que el destino de la sociedad burguesa solo podría identificarse a través de la comprensión y la crítica de la economía política. Los problemas que definen los diferentes periodos de la obra de Marx no tienen tanto que ver con la oposición de idealismo y materialismo como con concepciones agudamente diferentes de lo que suponía esta crítica.

En el periodo que ahora estudiamos, Marx concebía esta crítica como una manera de sacar a relucir y sopesar lo que ya estaba implícito en esa ciencia paupérrima, pero no como un modo de ofrecer alternativa alguna por su parte en forma de una explicación positiva. En esta tarea podía apoyarse en la opinión, que entonces prevalecía, de que la sociedad europea moderna estaba emprendiendo un proceso de comercialización,

³ En un texto clásico, Althusser insistía en la no identidad teórica de «sociedad civil» y «fuerzas y relaciones de producción», pero después rechazaba el empleo de «sociedad burguesa» considerándolo simplemente una «mala traducción» (*Pour Marx*, París, 1965 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México DF, Siglo XXI, 1967]).

que se desplegaba según una lógica de suma cero casi malthusiana y que culminaría en un estadio estacionario⁴. Aunque él rechazaba *este* escenario del fin de la acumulación, no había aún experimentado esa fe ciega que le permitiría afirmar que la acumulación continuada conduciría inexorablemente a una desigualdad en la riqueza aún mayor entre el capital y el trabajo, al empobrecimiento de las masas y a las guerras civiles⁵. La sociedad civil de la Europa continental era un orden jurídico de propiedad privada, así como una economía comercial protofabril, pero no una sociedad que ya se hubiera encaminado por la senda del desarrollo capitalista que ya se había desbrozado en Inglaterra. El joven Marx, como Hegel antes de él, entendía el desarrollo económico inglés en los términos de la concepción de la comercialización de Adam Smith, pero modificada por las premisas más pesimistas, casi malthusianas, de Ricardo, que descartaba cualquier alza de los salarios reales. Por lo tanto, Marx, como antes lo había hecho Hegel, tendía a mezclar las condiciones de la emergencia de la sociedad civil francesa a partir de la monarquía absoluta con el desarrollo paralelo del capitalismo inglés.

La crítica de Hegel

La *Filosofía del Derecho* de Hegel debería leerse como la culminación del pensamiento político moderno temprano, dividido entre la problemática de la soberanía, por una parte, y de la riqueza de las naciones, por la otra. Francia era el *locus classicus* del Estado soberano y de la dialéctica del poder constituyente, o de la realeza *versus* la soberanía popular, que estaban contenidos en su mismo concepto. Por el contrario, Inglaterra se concebía como el *locus classicus* de la sociedad civil y de la dialéctica,

⁴ «Por razones que Smith y sus sucesores argumentaron convincentemente, la hipótesis era que tras un tiempo el impulso de crecimiento se consumiría detenido por cambios endógenos al propio proceso de crecimiento, lo cual, a su debido tiempo, provocaría un estadio estacionario. Además, los economistas clásicos, sin ambigüedad alguna, dudaban de si incluso el nivel de los salarios reales que entonces prevalecía podría mantenerse indefinidamente. Futuras reducciones eran más probables que futuros incrementos. Una mejora regular y sustancial de los salarios reales para la masa de la población era una quimera utópica, no una posibilidad que una persona racional y bien informada pudiera plausiblemente considerar, por mucho que pudiera desear que así ocurriera», Edward Anthony Wrigley, *Continuity, Chance and Change*, Cambridge, 1990, p. 3 [ed. cast.: *Cambio, continuidad y azar: el carácter de la revolución industrial inglesa*, Barcelona, Crítica, 1993].

⁵ Véase Thomas Piketty, *Le capital au XXI^{ème} siècle*, París, 2013 [ed. cast.: *El capital en el siglo XXI*, México DF, FCE, 2014]. La definición de capital «smithiana» que emplea Piketty, entendida como el ahorro acumulado, no está tan alejada de la que defendía el joven Marx, aunque Piketty se equivoca al decir que el Marx posterior se adscribe a una versión malthusiana extrema de esta concepción.

interna a ella, del progreso económico a través de la anarquía de la competencia, la polarización de la riqueza y de la pobreza, la sobreproducción y la expansión exterior. Hegel había presentado estos dos procesos, estas dos historias paralelas del Estado soberano y de la sociedad civil, como las dos caras de un orden unificado que requería una síntesis mediadora bajo los rasgos de las instituciones de la Prusia posnapoleónica. La experiencia de la ruptura de esta síntesis a principios de la década de 1840 desencadenó una dialéctica entre los términos de esta oposición, un patrón dentro del cual se articularon las subsiguientes experiencias políticas y descubrimientos intelectuales de Marx. Implícito en esta oposición conceptual de Estado y sociedad civil o burguesa se encontraba un proceso histórico que resultaba de la inversión del orden de determinación entre ellos, del desencadenamiento de sus despiadadas leyes económicas, que conducirían a la abolición de sus relaciones de clase constitutivas. Para Marx, como para otros pensadores de su entorno, el sistema hegeliano no era sencillamente otro sistema en la historia de la filosofía, sino la culminación de esa historia, del pensamiento *existente hasta el momento*. Ir más allá de Hegel suponía, por lo tanto, romper con el orden del mundo hasta el momento existente. La crítica de la economía política completaba y superaba la crítica de Hegel y ambas convergían en una concepción de la historia del triunfo y de la inminente disolución de la sociedad civil o burguesa.

El rechazo de Marx de la sustancia de la concepción hegeliana de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil se basaba en una crítica de su forma conceptual, entendida como un sistema circular en el que todos estos momentos se presuponían los unos a los otros; un diseño que excluía determinaciones más precisas de los momentos separados de ese todo, de los conceptos propios de esos niveles. Fue en este contexto en el que Marx aprovechó el método de Ludwig Feuerbach, que invertía las relaciones teológicas sujeto-predicado de la filosofía especulativa de Hegel para argumentar que el concepto hegeliano de la Constitución estaba plagado de contradicciones porque partía de la premisa de que el Estado en cuanto forma era quien otorgaba a la historia sus límites y su continuidad, mientras que la sociedad civil era una esfera derivativa que había emergido en su interior como un «predicado» necesario o como una autodeterminación de este sujeto subyacente. Por el contrario, afirmaba ahora Marx, la sociedad civil era el sujeto unificador o el sustrato de la historia. Sin embargo, allí donde Hegel había reconocido la modernidad de la sociedad civil como una esfera específica derivada de la categoría primaria del Estado, la inversión «materialista» de esta

relación sujeto-predicado presuponía la continuidad transhistórica de la sociedad civil como la instancia determinante. La *bürgerliche Gesellschaft* era el sujeto de la historia, desde los primeros momentos de la división del trabajo hasta su inminente abolición.

Antes de llegar a esta concepción de la historia de la sociedad civil (su primera versión del materialismo histórico), Marx había articulado su patrón básico mediante formas constitucionales radical-democráticas, sin las especificaciones de la economía política. Sorprendentemente, había pasado por alto el agudo análisis que el propio Hegel había hecho de las crisis comerciales y de la pauperización para así poder centrarse en la concepción hegeliana de la división de poderes dentro de la denominada monarquía constitucional, llegando entonces a la conclusión de que las consecuencias radicales de un conflicto constitucional, desencadenado por la separación del Estado y la sociedad civil, no podían pensarse definitivamente sin entender las divisiones internas que esta separación había provocado en la sociedad civil. Estas divisiones solo podían explicarse a través de las leyes de la competencia mediante las cuales la riqueza se divide en las tres formas de ingreso (renta, beneficio y salario), que designan a los protagonistas de una lucha de clases cada vez más intensa. La crítica de la economía política conducía a identificar una ley de la acumulación que culminaba en una polarización de clase absoluta que, a su vez, inexorablemente, conducía a su propia abolición y, con ella, a la abolición del Estado, la propiedad privada y la familia.

Al igual que el resto de los jóvenes hegelianos, Marx sostenía que toda relación particular y toda forma no basada directamente en la universalidad humana debería abolirse. La variante específica de Marx de esta convicción se podría describir mejor como «abolicionismo». Los jóvenes hegelianos sostenían que la religión, el Estado y la propiedad merecían perecer (con concepciones diversas de lo que esto supondría), porque la crítica había demostrado que eran artefactos de la servidumbre y de la ignorancia humanas. En el siglo anterior, la crítica ilustrada había vaciado el antiguo régimen, haciendo así posible y necesaria la revolución. La abolición de los privilegios feudales mediante un acto de la Asamblea constituyente revolucionaria francesa configuraba el caso paradigmático de la disolución de las divisiones particularistas de estatus mediante una asociación que actúa en nombre de la humanidad. Para Marx, lo universal de la condición humana era aquello que estaba constitutivamente excluido de las formas particulares que, «en el orden

mundial existente», cualificaban a los individuos para ser miembros de pleno derecho de la raza humana: familia, propiedad y prueba de ciudadanía. Estas formas particulares no eran mediaciones entre lo individual y lo universal, sino que existían realmente en un estado de oposición extrema a lo universal, a la multitud «informe» de individuos que debían pasar de ser nada a serlo todo, en la fórmula del abate Sieyès.

La materialización de la filosofía

El desarrollo de la filosofía del derecho tardía de Hegel y la importancia que adquirió en el pensamiento de los jóvenes hegelianos, por encima de todos, en el de Marx, deben entenderse en su relación con el momento histórico: Prusia en las primeras décadas del siglo XIX⁶. Tras la estrepitosa derrota en Jena en 1806, un grupo de oficiales y burócratas fieles al régimen inició un proyecto de reformas administrativas de amplio alcance, que estableció el nuevo sistema universitario, un nuevo orden militar, la apertura a las corrientes modernas de la teología protestante y el comienzo de la transformación de la nobleza *juncker* en terratenientes capitalistas. Una camarilla de funcionarios afines, que incluía a Alexander von Humboldt y Carl von Clausewitz, atrajo a Hegel a sus filas. Prusia adquiría ahora una naturaleza enigmática y dual, era un antiguo régimen que se automodernizaba. El ímpetu de la era reformista continuó tras la victoria sobre Napoleón, aunque se enfrentó a una oposición cada vez más decidida desde dos frentes distintos: quienes habían esperado que se formaría una nueva comunidad nacional desde abajo por parte del pueblo llano que se había alzado contra Napoleón, y los tradicionalistas que trataban de conservar el antiguo orden. La filosofía de Hegel apuntaba contra estas dos caras de la oposición a las políticas prusianas de la era de la reforma: el populismo romántico y el autoritarismo evangélico. Tras la muerte de Hegel, en 1831, el apogeo de su escuela filosófica, que se había prolongado durante quince años, inició su declive a medida que sus oponentes empezaban a triunfar en la lucha por el posicionamiento académico y el patrocinio oficial. Los seguidores de Hegel tenían aún un poderoso patrocinador en la persona del ministro de Cultura, Karl vom Stein zum Altenstein, pero con su muerte, acaecida una década más tarde, su fortuna se hundió con rapidez.

⁶ Para profundizar en este contexto, consúltese Jonathan Toews, *The Path Towards Dialectical Humanism, 1805-1841*, Cambridge, 1980; Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge, 2001; Stathis Kouvelakis, *Philosophy and Revolution: From Kant to Marx*, Londres, 2003. Querría agradecer a Michael Heinrich y Charles Post sus útiles críticas y sugerencias sobre versiones anteriores de este ensayo.

¿Cuál era el atractivo de la filosofía de Hegel para sus mecenas oficiales durante la década de reformas que se registra tras la derrota napoleónica? Marx explicaba el contexto del impacto explosivo de esta extraña nueva lengua hablando de la era de la censura, que se extiende entre 1819 y 1830 y que coincide con el apogeo de los hegelianos:

En aquel tiempo, el único campo literario en el que se podía aún sentir el pulso de un espíritu vivo, el campo filosófico, dejó de hablar alemán, porque el alemán había dejado de ser la lengua del pensamiento. El espíritu hablaba en palabras misteriosas e incomprensibles porque a las palabras comprensibles ya no se les permitía ser comprendidas⁷.

Excepto para los círculos internos de los iniciados académicos, su filosofía era tan ininteligible entonces como lo sigue siendo hoy para la mayoría de la gente culta, pero su mensaje era claro: aquello que era real (la prosaica época moderna, individualista, que los rodeaba) no era una caída desde alguna otra condición (la bella *polis* griega, la Edad Media orgánica), sino que era racional, tenía una *raison d'être*, y la misión de la filosofía era identificar y exponer esa razón.

Los hegelianos conservadores solían representar la brecha entre las normas racionales y los hechos más sórdidos del statu quo como racional en sí mismo, aunque en un sentido más misterioso y superior. Los denominados jóvenes hegelianos no solo rechazaban estas apologías, sino que acabaron por concluir que la filosofía, en tanto que interpretación de la razón que había tras un mundo aparentemente irracional, suponía la perpetuación de este último. Esta racionalidad esotérica, que dependía de su opuesto, era en sí defectuosa. La filosofía era intrínsecamente cómplice de la perpetuación de un antiguo régimen secularizado a medias que, sencillamente, no era capaz de reconocer a sus súbditos como seres racionales y libres. Para los jóvenes hegelianos el formato de toda crítica era la crítica de la religión cristiana: la dualidad agustiniana de un valle de lágrimas y de una salvación prometida en otro mundo. La

⁷ K. Marx, «Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen», *Rheinische Zeitung*, núm. 128, 8 de mayo de 1842, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, 45 vols., Berlín/DDR, Dietz Verlag, 1956-1990, Band 1, 1976, p. 36 (de ahora en adelante, *MEW*) [«Das einzige Literaturgebiet, in welchem damals noch lebendiger Geist pulsierte, das philosophische, hörte auf, deutsch zu sprechen, weil die deutsche Sprache aufgehört hatte, die Sprache des Gedankens zu sein. Der Geist sprach in unverständlichen, mysteriösen Worten, weil die verständlichen Worte nicht mehr verständig sein durften»]; «Debates on Freedom of the Press and Publication of the Proceedings of the Assembly of the Estates», Supplement, en *MECW*, cit., 1975, vol. 1, p. 140.

crítica de la teología pretendía despertar a la nación de su servidumbre voluntaria y poner en marcha la disolución del viejo orden en Alemania. En una formulación posterior, Marx capturó la premisa central de esta corriente efímera:

La crítica de la religión culmina con la enseñanza de que el hombre es el ser supremo para el hombre, por lo tanto, con el imperativo categórico de derrocar cualquier relación en la que el hombre sea un ser corrupto, esclavizado, olvidado y despreciado⁸.

Por lo tanto, estos discípulos del recientemente fallecido Hegel llegaron repentinamente a considerar su sistema como la lógica enrevesada de este mundo dividido y decadente. Podría decirse que la lectura que Marx hacía de Hegel era unilateral⁹. Pero era precisamente la multilateralidad del sistema hegeliano, su falta de definiciones directas sobre las que se pudiera desarrollar un conocimiento positivo de la situación histórica contemporánea, lo que de improviso lo hacía inútil ante las inminentes situaciones de «o lo uno o lo otro».

Antiguos y modernos

Para los hegelianos de izquierda, los años centrales del siglo XIX constituían la última fase de la era cristiana, la última en la que el hombre estaría sometido a poderes ajenos a su propia creación. Una larga edad media de dualismo religioso-temporal llegaba a su fin, junto con el amanecer de la era humana. En este sentido, podría decirse que los jóvenes hegelianos se quedaban por detrás de la explicación del maestro de cómo la subordinación de la Iglesia al Estado provocó la separación y el conflicto entre el Estado y la sociedad civil, el combate del «poder» y la «riqueza» que había dramatizado en la *Fenomenología*. Los jóvenes hegelianos eran el producto

⁸ K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung» [1843], *MEW*, cit., Band I, pp. 378-391 [«Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist», p. 385]; «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction», *MECW*, cit., 1975, vol. 3, p. 182 [ed. cast.: *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia, Pre-textos, 2014].

⁹ Marx no había leído nada de la obra de Hegel anterior a la *Fenomenología*. Poseía un conocimiento profundo de esta última, así como de la *Lógica*, la *Enciclopedia lógica* y la *Filosofía del Derecho*, y de las conferencias sobre filosofía de la historia, sobre la historia de la filosofía y sobre estética. Consúltese Norman Levine, *Marx's Discourse with Hegel*, Nueva York, 2012. Por supuesto, Hegel era aún en parte una figura viva y, por lo tanto, el tono de la crítica de Marx era muy diferente del que adoptan los estudios académicos posteriores sobre Hegel.

de un ambiente aún provinciano que no podía apreciar la relevancia de las reflexiones del maestro sobre la riqueza de las naciones. La afirmación de que *le doux commerce* descartaba el regreso de cualquier variante del austero bien común de los antiguos tenía un pedigrí que se remontaba a Benjamin Constant y que los radicales veían con sospecha. El primer Marx no reconocía, en primera instancia, ninguna discontinuidad entre los tiempos antiguos y los tiempos modernos que no pudiera superarse:

Solo este sentimiento, que se esfumó del mundo con los griegos y que, bajo la cristiandad, desapareció entre la neblina azul de los cielos, puede de nuevo transformar a la sociedad en una comunidad de seres humanos unidos por sus intenciones más excelsas, en un Estado democrático¹⁰.

Esta relación con la antigüedad no impedía que abrazara ávidamente la modernidad, si bien, en este momento, quizá existiera una sutil diferencia de actitud entre Marx y Engels sobre este asunto. Engels citaba a Heinrich Heine: «No somos romanos, nosotros fumamos tabaco»¹¹, una afirmación que ambos podían suscribir, aunque en el caso de Marx habría que matizarla. El tenue mantenimiento de este vínculo enigmático con la Antigüedad persistió hasta 1852, cuando la rechazó con vehemencia en los pasajes memorables que inician *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Antes de toparse con los problemas de la economía política –las formas del intercambio dependientes de la sociedad civil que operan con el rigor de ley– Marx tendía a pensar en el mundo atomista de la sociedad burguesa en términos de la forma de personalidad legal que los juristas romanos desarrollaron en el contexto de disolución de todos los lazos sustanciales de ciudadanía y parentesco¹².

¹⁰ K. Marx, carta a Arnold Ruge, septiembre de 1843, *MEW*, cit., Band 1, 1976, pp. 338-339 [«Nur dies Gefühl, welches mit den Griechen aus der Welt und mit dem Christentum in den blauen Dunst des Himmels verschwindet, kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke, einen demokratischen Staat machen»]; *MECW*, cit., vol. 3, p. 137.

¹¹ F. Engels, «Das Fest der Nationen in London» [diciembre de 1845], *MEW*, cit., Band 2, 1972, pp. 610-624 [«Wir sind keine Römer, wir rauchen Tabak», p. 612]; «The Festival of Nations in London», *MECW*, cit., 1976, vol. 6, p. 4.

¹² Las controversias entre los partidarios del derecho romano y del derecho germánico se remontaban a varios siglos atrás y adquirieron una nueva importancia en el contexto ideológico de los debates que se suscitaron durante los conflictos de la Restauración acerca de los principios que subyacen a la codificación legal. En la *Filosofía del Derecho*, Hegel había negado que el derecho romano poseyera incluso el criterio mínimo de racionalidad, puesto que su desarrollo unilateral de los derechos de propiedad absolutos hacía imposible distinguir entre personas y cosas. Aunque Hegel llegó a entender los tiempos modernos como, en cierto sentido, una era germánica, abogaba, a diferencia de Montesquieu, por extirpar cualquier vestigio de derecho feudal,

Roma entonces se perfilaba como aquel mundo que había surgido de la disolución de la *polis* clásica, un mundo de átomos subjetivos desatados, regulados por las leyes de la guerra y de la propiedad privada, un mundo que con el tiempo se había agotado y se había hundido bajo el despotismo de los césares. Esta nivelación hacia abajo y ese sometimiento del mundo antiguo al despotismo universal eran para Hegel y los jóvenes hegelianos el crisol del cristianismo, la religión de una trascendencia imaginaria de un mundo desenraizado y esclavizado. El final de la era cristiana posclásica se entendía, por lo tanto, como una especie de regreso a sus orígenes atomizados, pero con la expectativa, que emanaba de las transformaciones y revueltas espirituales que iban ocurriendo, de la abolición de todos los poderes ajenos. La alternativa al avance resuelto de la emancipación era una nueva era de cesarismo, que desembocaría en la barbarie¹³.

Los jóvenes hegelianos predecían que la próxima era de emancipación implicaría tanto una repetición como una trascendencia de la Ilustración. El rechazo de la concepción hegeliana de esta trascendencia había despejado el camino para una reevaluación del materialismo inglés y francés del siglo anterior, que Hegel había pretendido subsumir dentro de su sistema. Marx se inició en ese mundo filosófico prehegeliano a través de las historias intelectuales de Feuerbach y así adquirió conciencia de la necesidad de emprender un estudio más profundo del materialismo y del empirismo ilustrados. «La metafísica del siglo XVII —escribió—, borrada del mapa por la Ilustración francesa, especialmente por el materialismo francés del siglo XVIII, experimentó una rehabilitación victoriosa y sustancial en la filosofía alemana, especialmente en la filosofía

incluyendo la disolución de las diversas formas de propiedad común que siempre habían existido en los intersticios del viejo orden. Para Marx era precisamente ese desarrollo severo y unilateral de las relaciones legales, característico de la jurisprudencia romana, capaz de acomodarse tanto a la esclavitud como al despotismo, lo que era «racional», mientras que sostenía que el dualismo, característicamente germánico, de lo público y lo privado, que Hegel defendía, era «místico». Esta manera de concebir la oposición entre los dos modelos jurídicos puede decirse que carece de justificación histórica, puesto que la jurisprudencia romana fue la primera que estableció una distinción clara entre derecho público y derecho privado y que desarrolló una clara concepción del primero —*publicum jus est quod statum rei Romanae spectat* [«el derecho público es el que atañe al Estado romano»]— que quedó oculta en el orden feudal de la Edad Media.

¹³ El vínculo entre cesarismo y proletarización fue el tema del estudio posterior de Bruno Bauer, *Christus und die Caesaren*, Berlín, 1877. Véase también, para una posterior articulación de los mismos temas, Theodor Adorno, «Spengler nach dem Untergang», en *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen*, Frankfurt, 1977, pp. 47-71; «Spengler after the Decline», *Prisms*, Cambridge (MA), 1981 [ed. cast.: *Crítica de la cultura y sociedad I*, Madrid, Akal, 2008].

especulativa alemana del siglo XIX»¹⁴. Llegaría pronto a la conclusión de que ahora los radicales alemanes se encontraban, en relación a Hegel, en la misma posición en la que se habían encontrado los franceses del siglo XVIII en relación a Descartes, una situación que exigía el redescubrimiento de su forma de crítica, experimental y orientada hacia el empirismo. Pero ¿por qué esta gran época anterior del librepensamiento no había conseguido romper el dominio de la religión?

Esta cuestión circunscribe el contexto intelectual en el cual puede comprenderse la orientación política de la tesis doctoral de Marx sobre las dos variantes del atomismo antiguo. El epicureísmo, especialmente tal y como se presenta en el poema filosófico de Lucrecio, *De rerum natura*, era una influencia dominante en las concepciones modernas de la naturaleza y de la política, desde Maquiavelo, pasando por Spinoza, hasta Diderot y sus contemporáneos. El estudio que Marx hace de Epicuro puede entenderse como la exhumación de un elemento del pensamiento ilustrado que no había sido aún detectado por la escuela hegeliana. Bruno Bauer podría haber señalado a Marx que el átomo zigzagueante de Epicuro podía considerarse como una figura de la autoconciencia negativa, resistente, cuya importancia necesitaría explorarse con más detenimiento en el dilema actual del hegelianismo. El atomismo, en opinión de Hegel, era una expresión filosófica de una profunda corriente de la existencia moderna no limitada por las relaciones y perspectivas solidificadas. Él había defendido que el espíritu de la Ilustración radical era atomista, ligando así una concepción empirista de la naturaleza con las pasiones y los intereses desatados de la emergente sociedad civil: «En los tiempos modernos la importancia de la teoría atomista es aún más evidente en la ciencia política que en las ciencias físicas»¹⁵.

Para Hegel, el corolario político del atomismo epicúreo había sido la concepción rousseauoniana de la ley como la voluntad general que surgen de una multitud de voluntades individuales en un casi imposible

¹⁴ K. Marx, *Die heilige Familie* [1844], MEW, cit., Band 2, 1972, p. 132 [«*Die Metaphysik des 17. Jahrhunderts, welche von der französischen Aufklärung und namentlich von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts aus dem Felde geschlagen war, erlebte ihre siegreiche und gehaltvolle Restauration in der deutschen Philosophie und namentlich in der spekulativen deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts*»]; MECW, cit., 1975, vol. 4, p. 125 [ed. cast.: *La sagrada familia*, Madrid, Akal, 2013].

¹⁵ G. F. W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Logik*, 1817; *Hegel's Logic: Being Part One of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Oxford, 1975, p. 80 [ed. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza Editorial, 2005].

unísono. Sus escritos políticos de madurez se ocupaban del problema de cómo orquestar conceptualmente este caos atomista y esta división interna carente de normas en un orden espontáneo que se asemejara a una ley, sin recurrir al terror. Es, por lo tanto, importante señalar que el corpus hegeliano está salpimentado de comentarios denigrantes sobre Epicuro, mientras que apenas se menciona a Lucrecio. A pesar de la adhesión general de Marx al maestro, sus comentarios sobre el poeta romano pulsán una nota discordante: «Lucrecio es el auténtico poeta épico romano, pues canta la sustancia del espíritu romano [...], la guerra *omnium contra omnes*, el rígido molde del ser-para-sí, una naturaleza sin dios y un dios alejado del mundo»¹⁶. La identificación del atomismo con la guerra de todos contra todos hace patente la relación de la tesis doctoral con la crítica posterior de la sociedad civil. El «atomismo» tentativo de Marx era una anticipación metafísica de su crítica de la concepción de las leyes, tanto las de Hegel como las de la economía política, esas leyes de las que estos individuos atomizados y sin amo llegan a ser súbditos. La tesis es el principio de la crítica de una concepción de la necesidad como un orden de leyes al que todos se adhieren: los materialistas ilustrados, Hegel y los representantes de la economía política, la crítica de una concepción que disimulaba los dualismos incoherentes que, a su vez, ocultaban una rabiosa dialéctica de leyes y excepciones.

El dualismo del Estado y de la sociedad civil

Marx no se había posicionado en la extrema izquierda de los jóvenes hegelianos, puesto que sentía más profundamente la importancia de las luchas políticas que, al menos en su inicio, adoptarían una forma liberal. Todavía en 1840, su amigo íntimo en este entorno, Karl Friedrich Koeppen, le dedicaba un libro sobre Federico el Grande y, hasta 1842, aún pensaba que la «monarquía constitucional» prusiana era un marco de trabajo dentro del cual era posible el progreso histórico. Podría decirse que la corriente de los jóvenes hegelianos había presupuesto la perspectiva de la transformación de Prusia en un «Estado racional». Su breve apogeo se circunscribía

¹⁶ K. Marx, *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie* [disertación, marzo de 1841], *MEW*, Band 40, 1968, pp. 13-255 [«Lukrez ist der echt römische Heldendichter, denn er besingt die Substanz des römischen Geistes; statt der heitern, kräftigen, totalen Gestalten des Homer haben wir hier feste, undurchdringliche, gewappnete Helden, denen alle andern Qualitäten abgehn, den Krieg omnium contra omnes, die starre Form des Fürsichseins, eine entgötterte Natur und einen entweiteten Gott», p. 170]; «The Difference Between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature», *MECW*, cit., vol. 1, p. 475 [ed. cast.: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México DF, FCE, 2004].

dentro de los límites exteriores del concepto hegeliano del Estado, que parecía contener la expectativa de su consumación secular.

Con el cierre de la *Rheinische Zeitung* en 1843 por parte de las autoridades prusianas, Marx decidió incrementar su lucha periodística contra ellas desde París, donde creía que estaría fuera de su alcance. Antes de su partida, se sumergió en un estudio detallado del carácter histórico de sus adversarios. La problemática que guiaba sus lecturas, documentadas en los *Cuadernos de Kreuznach*, escritos durante el verano de ese año, era el origen y la naturaleza de la monarquía constitucional moderna o, en realidad, el statu quo semiparlamentario y, de hecho, solo semiconstitucional de Europa Central y Europa Occidental¹⁷. Estos cuadernos de notas, que no demuestran el más mínimo interés por la economía política, persiguen un análisis histórico comparativo de la emergencia de las instituciones representativas a partir de los Estados-monarquía feudales y posfeudales de Inglaterra, Francia, Alemania y Suecia¹⁸. ¿Dónde encaja Prusia en esta historia más amplia? Marx defendía la opinión radical que entonces prevalecía de que Prusia era únicamente un caso tardío, periférico y, por lo tanto, caricaturesco de la persistencia del antiguo régimen a lo largo de esa gran transición de la monarquía feudal a la moderna «monarquía constitucional». En último término, Marx pretendía identificar la forma común de las transformaciones políticas que habían surgido a partir de la Revolución Francesa y de la restauración parcial del antiguo régimen que había acontecido después. Observaba sagazmente que la persistencia de este se expresaba en una *teología política* que neutralizaba la pregunta de quién detenta, en última instancia, el poder soberano del Estado —¿el pueblo o el rey?—, mediante la afirmación de que es el Estado mismo, o su Constitución, el que es soberano. Rechazaba esta última afirmación como incoherente y pretendía restaurar la aguda antítesis de soberanía real *versus* soberanía popular que había sido escamoteada. Insertaba este problema constitucional en la relación existente entre poder constituyente y poder constituido formulándolo en términos feuerbachianos:

¹⁷ K. Marx, «Historisch-politische Notizen (Kreuznacher Hefte 1-5)» [1843], *MEGA*, sección 4, tomo 2, Berlín, 1981.

¹⁸ En la lista de lecturas de Kreuznach figura ampliamente el género que hoy llamaríamos teoría política: *El príncipe*, de Maquiavelo, *El contrato social*, de Rousseau, y *Sobre la constitución de los espartanos*, de Jenofonte. Como señalaba Althusser en su brillante ensayo «Sobre el joven Marx», este programa de lecturas era una tentativa de remontarse a las fuentes de Hegel, a la verdadera historia de la ley y de la sociedad, así como a los modos de escritura más próximos a ella, antes de que Hegel los subsumiera en una apariencia especulativa de la historia real.

En general, podemos señalar que la conversión del sujeto en el predicado y del predicado en el sujeto, el intercambio de quién determina o de quién es determinado, es siempre la revolución más inmediata¹⁹.

El problema de esta investigación histórica era identificar las condiciones de la inversión del sujeto y el predicado, de la relación entre el Estado y la sociedad civil tal y como se expresaba en la división de poderes constitucional entre el poder ejecutivo y el poder legislativo. Este momento histórico de inversión era el paso de un Estado monárquico tradicional a la dualidad ejecutivo-legislativo de la monarquía constitucional, a partir de la cual Marx creía que el paso siguiente sería la supremacía del poder legislativo, que despejaría el camino hacia la autodeterminación de la sociedad. Se podría decir que, en un primer momento, él había adoptado por defecto una comprensión rousseauniana de la soberanía popular. Pero ese mismo verano leyó al conservador Karl Wilhelm Lancivolle, cuya historia de Francia intentaba exponer la naturaleza ficticia de esta concepción del pueblo como poder constituyente. Incluso antes de comenzar su investigación de la economía política y la literatura socialista contemporánea, Marx era consciente de los límites de la vieja tradición prerrevolucionaria de la «filosofía política», si bien su crítica de la *Filosofía del Derecho* de Hegel operó en el límite de sus conceptos.

Más allá de la monarquía constitucional

Hegel solía volver a contar la historia como si esta fuera el proceso de la diferenciación de esferas separadas y opuestas a partir de una unidad original, que culminaba en su reconciliación, expresada mediante la forma de un sistema de categorías racionalmente interrelacionadas. Esta forma de plantear las cosas parece mística, pero pretende expresar de la única manera posible que el Estado, la propiedad y la familia están ahí para establecer el orden en el que se presuponen o se «determinan» entre sí. Pero solo donde se han abolido los privilegios legales y las distinciones de estatus y se ha reconocido la igualdad legal y la libertad contractual puede definirse adecuadamente el Estado, la propiedad privada y la familia. De esta manera, la historia de cómo llega a existir esta última condición puede presentarse como una historia de la diferenciación, la lucha y la reconciliación de estas categorías.

¹⁹ K. Marx, «Historisch-politische Notizen (Kreuznacher Hefte 1-5)» [1843], *MEGA*, sección 4, Band 2, Berlín, 1981, p. 145; «A Passage from the Kreuznach Notebooks of 1843», *MECW*, cit., vol. 3, p. 130.

Aristóteles había pretendido diferenciar el gobierno político sobre los conciudadanos, la autoridad paterna sobre las mujeres y los niños y el dominio del amo sobre el esclavo, pero fue incapaz de articular estas distinciones de manera clara porque aceptaba las premisas de la esclavitud. El descubrimiento y la elaboración del concepto de «sociedad civil» por parte de Hegel pretendía resolver los problemas categoriales que a Aristóteles y, en general, al pensamiento jurídico-político anterior se les habían resistido siempre.

Para Hegel, el concepto de Estado empezaba a conformarse una vez que explícitamente se definía como separado y opuesto a una multitud de individuos atomizados que asumían la forma de personas legales abstractas, con el derecho a la propiedad y su alienación contractual. Este orden de personas y propiedad —el *nomos* de la sociedad burguesa— no adquiría existencia mediante normas legales, sino que se reconocía como una presuposición concreta en la comunidad en general de los Estados europeos posfeudales. Las concepciones de la soberanía del derecho natural, tal y como las exponían Hobbes, Locke y Pufendorf, articulaban las premisas de este nuevo orden emergente. La filosofía hegeliana del derecho constitucional era a la vez una continuación de esta ruptura de la modernidad temprana con la concepción aristotélica de la comunidad política y una réplica a esta: «La ciudad es anterior en el orden de la naturaleza a la familia y al individuo. La razón de ello es que el todo es necesariamente anterior a sus partes»²⁰. Hegel había buscado superar la dinámica autodebilitante que yace en el corazón de la oposición entre el Estado moderno y la sociedad confiriendo a esta las pretensiones holísticas de la *polis*. Pretendía inmovilizar la separación del Estado y la sociedad civil, evitando los antagonismos irreconciliables que se suscitaban a medida que se desarrollaba esta. El paternalismo burocrático del statu quo prusiano obstaculizaba la dinámica espontánea y las divisiones de clase resultantes de la sociedad civil. Hegel argumentaba que esta supervisión era necesaria porque las interacciones de la sociedad civil generaban una polarización de la riqueza y la pobreza que, a su vez, producía las perturbaciones civiles que había que neutralizar periódicamente. De esto se deduce que hay que ofrecer a las autoridades en su conjunto un margen más amplio para la imposición de las leyes. «Esta idealidad tiene su adecuada realidad únicamente cuando el Estado se halla en una situación de guerra

²⁰ Aristóteles, *Politics*, Oxford, 1995, p. 11 [ed. cast.: *Política*, Madrid, Gredos, 1995].

o de emergencia [...], mientras que su situación “pacífica” es precisamente la guerra y la miseria del egoísmo»²¹.

Así pues, no solo el concepto de derecho de Hegel estaba dividido entre lo privado y lo público, sino que el derecho público mismo estaba a su vez dividido entre las normas legislativas y las medidas ejecutivas improvisadas. La monarquía constitucional semiparlamentaria, lejos de ser la resolución orgánica del dualismo Estado-sociedad, se encuentra en un permanente estado de emergencia y de crisis constitucional. La concepción circular de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil que sostiene Hegel conduce a una concepción incoherente de la división de poderes. La dualidad del Estado y de la sociedad civil se perpetúa mediante la formación de compromiso de una monarquía constitucional y se echaría a perder en una república permeable a la cuestión social. En opinión de Hegel, la Revolución Francesa había demostrado que la única acción posible del pueblo en su conjunto, o, mejor dicho, de una convención que actúa en su nombre, era la abolición de los privilegios; una multitud indiferenciada nunca podría ser un poder constituyente en el sentido constructivo. Como resultado, el cambio histórico no se manifiesta como la acción legislativa consciente de un poder constituyente, sino que siempre se despliega, sin percibirse apenas, a través de revoluciones pasivas que conservan las formas constitucionales del antiguo régimen a la vez que las niegan y las asimilan. En el escenario radical-democrático bosquejado por Marx, el cuerpo legislativo presente en la división de poderes constitucional se convertiría en el *locus* del poder constituyente en el supuesto de que, en nombre de la sociedad, pudiera someter a su voluntad al poder ejecutivo y se asegurara así de que no se le pudiera imponer ninguna obligación que no se hubiera impuesto a sí misma mediante sus representantes electos. «La Constitución representativa es un gran avance, pues es la expresión abierta, auténtica y consistente de la condición del Estado moderno. Es la contradicción indisimulada»²².

²¹ K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», cit., p. 223 [«Seine „eigentümliche Wirklichkeit“ hat dieser Idealismus nur im „Kriegs- oder Notzustand“ des Staats, so daß sich hier sein Wesen als „Kriegs- und Notzustand“ des wirklichen bestehenden Staats ausspricht, während sein „friedlicher“ Zustand eben der Krieg und die Not der Selbstsucht ist»]; «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law», cit., p. 22.

²² *Ibid.*, p. 279 [«Die repräsentative Verfassung ist ein großer Fortschritt, weil sie der offene, unverfälschte, konsequente Ausdruck des modernen Staatszustandes ist. Sie ist der unverhohlene Widerspruch»]; *ibid.*, p. 75.

Para los liberales clásicos, el derecho a voto basado en la propiedad parecía ser una expresión inevitable de las realidades sociales modernas. Solo los propietarios pueden sostener el principio de *no taxation without representation* [«ninguna tributación sin representación»], que es el nexo sobre el que se basa la división de Estado y sociedad civil. Pero era difícil saber cómo podría reconciliarse esto con la afirmación de que dichos organismos podían legislar atendiendo a la voluntad general de la nación. Se trataba, verdaderamente, de una «contradicción indisoluble». La separación del Estado y de la sociedad civil implicaba la abolición de las formas particulares de la representación por estamentos, pero posteriormente parecía reconstruir una diferencia de estatus entre ciudadanos de primera y de segunda clase.

Hegel había pretendido neutralizar las contradicciones de la sociedad civil, que habían alcanzado un relieve mucho más agudo dentro del entramado del sufragio crudamente propietario del parlamentarismo inglés y francés contemporáneo. Su alternativa a este primer orden liberal de individualismo atomista, competencia y abierta división de clases tanto dentro como fuera de la asamblea legislativa, era un consejo provisional en el cual representantes del funcionariado colegiado, de las asociaciones profesionales y de los gremios aconsejarían al ejecutivo a la hora de aprobar la legislación y negociar diversos aspectos de la fiscalidad. Para apuntalar este destaralado edificio corporativista se contaba con la institución del antiguo régimen que privilegiaba jurídicamente la propiedad de la tierra. La inalienabilidad de la propiedad de la tierra era el eje de la superioridad aparente, aunque ilusoria, de la burocracia del Estado sobre la sociedad civil. El control de la sociedad civil dentro de la forma Estado se aseguraba mediante la subordinación de un impotente poder legislativo semirrepresentativo a un poder ejecutivo que a su vez se basaba en la protección de la propiedad alienable y móvil propia de las ciudades mediante la propiedad inalienable de la tierra de las zonas rurales característica del antiguo régimen. Incluso antes de descubrir la economía política oculta tras este escenario de las fases de la lucha de clases, Marx ya había identificado en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* su lógica constitucional. El primer paso de una secuencia que culminará en la emancipación social tendría que ser la abolición de los tributos sin representación. El paso siguiente sería la abolición de los privilegios legales de la propiedad de la tierra, que constituía la base de la renta como una forma de ingreso separada. La disolución de la propiedad de la tierra desencadenaría la tendencia al desarraigo propia de la propiedad mobiliaria, dependiente de la competencia, con una serie de consecuencias revolucionarias.

Es necesario que esta apariencia sea abolida. Es necesario que la propiedad de la tierra, la raíz de la propiedad privada, se vea completamente arrastrada por el movimiento de la propiedad privada y que se convierta en una mercancía; que el dominio del propietario se presente como el dominio sin disimulos de la propiedad privada, del capital, liberado de cualquier tinte político²³.

La verdad contenida en la teoría de Hegel, percibía Marx, era que el nuevo mundo de la sociedad burguesa moderna sí descansaba de hecho sobre el antiguo régimen, conservado y trascendido, y que, sin esta protección vestigial, las contradicciones internas de su desarrollo lo empujarían a su autodisolución. Pero este avance solo podría alcanzarse mediante una ampliación del sufragio que incluyera a todas las clases en la arena política, para así después transformar el Estado y convertirlo en una mera forma de autodeterminación social: «La reforma electoral dentro del Estado político abstracto –concluía– es, pues, la exigencia de su disolución, pero también por lo tanto la disolución de la sociedad civil»²⁴. O, tal y como lo expresaba en una carta a Arnold Ruge:

Al elevar el sistema representativo de su forma política a su forma universal y al extraer el verdadero significado que subyace bajo este sistema, el crítico al mismo tiempo obliga a su partido a traspasar sus propios confines, pues su victoria es al mismo tiempo su derrota²⁵.

La monarquía constitucional defendía la dualidad del Estado sobre y por encima de una sociedad civil de individuos egoístas en disputa y, por lo tanto, su abolición abriría las puertas a formas de autodeterminación en las cuales esta oposición se marchitaría. Desde sus inicios, en el boceto

²³ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEW, cit., Band 40, pp. 465-588 [«Es ist nötig, daß dieser Schein aufgehoben wird, daß das Grundeigentum, die Wurzel des Privateigentums, ganz in die Bewegung des Privateigentums hereingerissen und zur Ware wird, daß die Herrschaft des Eigentümers als die reine Herrschaft des Privateigentums, des Kapitals, abgezogen von aller politischen Tinktur», p. 506]; *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, MECW, cit., vol. 3, p. 267 [ed. cast.: *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes, 1844*, OME 5, Barcelona, Editorial Crítica, 1978].

²⁴ K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», cit., p. 327 [«Die Wahlreform ist also innerhalb des abstrakten politischen Staats die Forderung seiner Auflösung, aber ebenso der Auflösung der bürgerlichen Gesellschaft»]; «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law», cit., p. 121.

²⁵ K. Marx, «Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern» [1843], MEW, cit., Band 1, p. 337-346 [«Indem er [der Kritiker] das repräsentative System aus seiner politischen Form zu der allgemeinen Form erhebt und die wahre Bedeutung, die ihm zugrunde liegt, geltend macht, zwingt er zugleich diese Partei, über sich selbst hinauszugehen, denn ihr Sieg ist zugleich ihr Verlust», p. 345]; MECW, cit., vol. 3, p. 144 [ed. cast.: *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes, 1844*, OME 5, cit.].

de crítica a Hegel, la concepción de la revolución que Marx desarrolló antes de 1848 suponía el nexo específico de clase económica y de representación política característicos de las entidades semiparlamentarias europeas existentes en la época de la Restauración, el periodo en el que adquirió forma el espectro político moderno. En este contexto, se esperaba y se temía que la reforma electoral condujera a dar rienda suelta a los antagonismos de clase en el seno de la sociedad civil. Marx, inicialmente, no se había mostrado claro sobre las formas que ello asumiría, pero, incluso antes de que empezara a resolverlo, ya contemplaba este proceso como algo que empujaba inexorablemente hacia un ajuste de cuentas históricamente decisivo.

Sorprendentemente, Marx ignoró sin más la reflexión de Hegel sobre cómo la sociedad civil generaba necesariamente una inmensa riqueza en un polo y la chusma en el otro y cómo se adentraba así por el sendero de una incesante expansión exterior. La razón era que Marx rechazaba la conclusión conservadora a la que parecía conducir esta lúgubre teorización. Después de todo, Hegel había pretendido demostrar que la atomización y la división de la sociedad civil vaciaba a la soberanía popular de su sentido revolucionario. Pero la afirmación de que la oposición de la soberanía regia y la soberanía popular había sido neutralizada por la oposición transversal de Estado y sociedad civil no era simplemente una ideología reaccionaria, como el propio Marx no tardaría en descubrir. Aquí él pretendía articular un relato alternativo en el cual una sociedad civil atomista pudiera transformarse en un poder constituyente mediante la ampliación del sufragio.

La cuestión judía

El Marx de este periodo acabaría por considerar el comunismo como la solución al «enigma de la historia». ¿Por qué la ruptura de los viejos vínculos siempre llevaba a forjar otros nuevos en lugar de la esperada emancipación? Más específicamente, ¿por qué había fracasado la Revolución Francesa y no había cumplido sus promesas? Mientras que, a su manera propia e idiosincrática, algunos jóvenes hegelianos se habían considerado brevemente jacobinos, también se habían negado, no obstante, a creer que Alemania fuera solo una nación retrasada, condenada a pasar por una revolución derivada. Repetir la Revolución Francesa quería también decir trascenderla, superar los obstáculos combinados de la religión y del atomismo egoísta con los que aquella había tropezado. La Alemania de los

jóvenes hegelianos era la portadora del estandarte de una revelación atea, adornado con las nociones sansimonianas de la reconstrucción social²⁶.

Las principales figuras de los jóvenes hegelianos pretendían ocupar el punto privilegiado de la crítica absoluta de todo lo realmente existente, lo que desembocó en algunas memorables polémicas sectarias. Estas ganas de llegar a las conclusiones más radicales posibles, de romper con opiniones que se sostenían desde hacía muy poco, condujo a Marx a cuestionarse el escenario de la emancipación política como la puerta de entrada a la emancipación social, que justo acababa de elaborar en el contexto de su trabajo inacabado sobre Hegel. Tras el fracaso de los jóvenes hegelianos a la hora de galvanizar a la opinión pública con sus manifiestos y editoriales, el primer mentor de Marx, el teólogo Bruno Bauer, abandonó la causa de la oposición política liberal al Estado prusiano, rechazando en sus ensayos la exigencia, muy cargada simbólicamente, de la equidad civil judía. Estos ensayos se publicaron posteriormente en forma de libro y provocaron una serie de réplicas airadas de sus antiguos aliados²⁷. La ruptura de Marx con el liberalismo divergía radicalmente de la de Bauer y se situaba en completa oposición a ella. «Los extremos reales no pueden ser mediados entre sí precisamente porque son extremos reales»²⁸. La afirmación de Marx no solo podía aplicarse a los conflictos entre el statu quo del régimen y sus oponentes, sino también, a menudo, a las divisiones que surgían en este último campo. Sus polémicas con el ambiente provinciano en descomposición de los jóvenes hegelianos forjaron el molde de sus relaciones posteriores con amigos, aliados y enemigos en el más amplio mundo de la política europea.

Bruno Bauer sostenía que, sencillamente, una monarquía cristiano-germánica no ilustrada no podía garantizar la emancipación y negaba que los judíos no ilustrados, practicantes de su religión, pudieran ser emancipados alguna vez. Estos últimos no solo tendrían que renunciar a su anticuada religión; tendrían que pasar también por la experiencia de la disolución del cristianismo para alcanzar así una posición en la que pudieran emanciparse ellos mismos. Marx respondió que Bauer se quedaba dentro del horizonte del liberalismo que decía rechazar al mezclar la emancipación política (alcanzar la igualdad política y legal) con la emancipación total de

²⁶ W. Breckman, *Marx, The Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, cit.

²⁷ Véase B. Bauer, «1842» [1844] y «Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?» [1844], en *Streit der Kritik mit den modernen Gegensätzen: mit Beiträgen von Bruno Bauer, Edgar Bauer, Ernst Jungnitz, Zelige U.a.*, Charlottenburg, 1847.

²⁸ K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», cit., p. 292 [«*Wirkliche Extreme können nicht miteinander vermittelt werden, eben weil sie wirkliche Extreme sind*»]; «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law», cit., p. 88.

todas las potencias alienantes a las que la humanidad ha sido sometida. La emancipación política abolía las distinciones basadas en los privilegios legales y en las ventajas y desventajas de nacimiento, pero generaba otras nuevas que surgían de las coacciones sociales impersonales que gobiernan la interacción de la multitud de individuos ahora legalmente libres e iguales. La forma limitada y teológica de la crítica de Bauer igualaba ingenuamente la emancipación humana con el establecimiento de un Estado libre de la tutela clerical y teológica. La liberación de una esfera pública instruida era el punto máximo al que podía aspirar la filosofía de la autoconciencia de Bauer. Solo un humanismo atento a las necesidades y los sufrimientos corporales podía revelar las raíces seculares de la alienación y especificar la forma adecuada de desalienación. El breve entusiasmo de Marx por la obra de Feuerbach nace en este contexto.

En opinión de Bauer, los Estados Unidos de América eran la largamente anunciada Atlántida republicana. Marx remitía al lector a la caracterización de Tocqueville de los estadounidenses temerosos de Dios. La vida en Estados Unidos demostraba conclusivamente que la religión y la propiedad realmente florecían cuando perdían su estatus legal privilegiado y se relegaban a la esfera de la sociedad civil y a la guerra de todos contra todos. Incluso en la república más democrática, el orden civil que existe sobre y por encima de esta esfera del poder social impersonal podría ser únicamente un poder soberano imaginario. En este mundo dividido, la vida real se desplegabá en las trincheras miserables de la sociedad civil. Las relaciones sociales del antiguo régimen eran inseparables de las formas legales del privilegio y, por lo tanto, su abolición habría de ser un acto de legislación constitucional: una Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Pero la separación del Estado y la sociedad civil había dado paso a divisiones de clase mediadas por el intercambio que ya no se basaban en los privilegios entendidos en el sentido antiguo, complicando el problema de las condiciones y las formas de su abolición. En el periodo de escritura de Marx que aquí examinamos esta complicación se manifestaba bajo la forma de una oposición de la emancipación política y la emancipación social o humana.

Esta oposición, que diferencia *La cuestión judía* de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, suscitaba un problema nuevo, el de la naturaleza del periodo de transición. ¿Representa la democracia burguesa un estadio incompleto en la larga transición desde la servidumbre absoluta del feudalismo cristiano hasta la total emancipación humana, o era más bien un

nuevo y más elevado estadio de alienación y automistificación del hombre, un callejón sin salida y no un paso hacia la emancipación? La denominada cuestión judía no era meramente una cuestión de libertades civiles y de la aspiración a un Estado neutral desgajado del mundo privado de la sociedad civil, sino que también planteaba la cuestión de los estadios por los cuales tenía que pasar el proceso de la emancipación humana.

Bauer había afirmado que la emancipación humana estaba únicamente al alcance de los que habían pasado por el desarraigo espiritual del cristianismo, los que estaban experimentando el dolor radical de su disolución. La comunidad religiosa que había surgido a partir de la aniquilación de los cultos cananeos había sido a su vez aniquilada, espiritualmente hablando, por el cristianismo, que ahora estaba listo para su destrucción en un apocalipsis ateo. Marx señalaba que la lógica de la *sustitución* teológica de Bauer fracasaba a la hora de explicar la persistencia de un judaísmo supuestamente ya sustituido. El cristianismo y el judaísmo no eran ya objetos relevantes para la crítica: su relación solo podía examinarse como una alegoría de la oposición secular entre el Estado y la sociedad civil, en la cual la relación entre los dos era de presuposición mutua, no de sustitución. «El judaísmo alcanza su punto álgido con la perfección de la sociedad civil –mantenía–, pero solo es en el mundo cristiano en el que la sociedad civil alcanza la perfección»²⁹. El paraíso cristiano era una figura de la soberanía imaginaria que se ofrecía a la comunidad civil, mientras que el judaísmo permanecía en el mundo secular de las pasiones y los intereses irrefrenables, «trapicheando», podríamos decir. En este sentido, lejos de ser un fósil histórico, el judaísmo se identificaba aquí con el curso revolucionario de la sociedad burguesa moderna, aunque no sería hasta más tarde cuando Marx festejaría descaradamente la carrera de destrucción creativa de este último. Esta afirmación es la que puede resultar más ofensiva para los lectores posteriores. «Reconocemos en el judaísmo, por lo tanto, un elemento general *antisocial* del *tiempo presente*, un elemento que, a través del desarrollo histórico (al cual en este dañino aspecto los judíos han contribuido celosamente), se ha llevado hasta su presente alto nivel, en el que debe necesariamente comenzar a desintegrarse»³⁰.

²⁹ K. Marx, «Zur Judenfrage», *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1 [febrero de 1843], MEW, cit., Band 1, pp. 347-377 [«Das Judentum erreicht seinen Höhepunkt mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft; aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der christlichen Welt», p. 376]; «On the Jewish Question», MECW, cit., vol. 3, p. 173 [ed. cast.: *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes*, 1844, OME 5, cit.].

³⁰ *Ibid.*, pp. 372-373 [«Wir erkennen also im Judentum ein allgemeines gegenwärtiges antisoziales Element, welches durch die geschichtliche Entwicklung, an welcher die Juden in dieser schlechten Beziehung eifrig mitgearbeitet, auf seine jetzige Höhe getrieben wurde, auf eine Höhe, auf welcher es sich notwendig auflösen muß»]; *ibid.*, p. 170.

Pero ¿acaso no era el más alto ideal de la labor crítica de los jóvenes hegelianos desatar «el elemento antisocial general del tiempo presente», hacer que todo lo sólido se desvaneciera en el aire? Bauer había considerado su propia crítica teológica atea como el disolvente del orden mundial existente y, sin duda, según sus propios criterios, los judíos merecían un elogio, no un desprecio. Marx respondía a Bauer en sus propios términos, términos cargados de un viejo y cristiano antijudaísmo, con las corrientes subterráneas de una forma más moderna de antisemitismo en la que la judeidad ya no religiosa se identificaba con el arcano mundo del poder financiero. En pro del argumento, Marx aceptaba tranquilamente las premisas e insinuaciones de Bauer y después les daba un significado totalmente nuevo: «La contradicción que existe entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos es la contradicción entre la política y el poder del dinero en general. Aunque teóricamente la primera es superior al segundo, en realidad la política se ha convertido en la sierva del poder financiero»³¹. Aquí es relevante la actitud tanto de Marx como de Engels ante el nuevo antisemitismo y su obsesión con los Rothschild, resumida por la respuesta del segundo a Grün, el «verdadero socialista»: «A Rothschild se le critica por sangrar hasta la extenuación a la burguesía, como si no fuera algo deseable que la burguesía quedara exangüe [...]. Se dice que ha descarriado a los príncipes. ¿Acaso no había que descarriarlos?»³².

El antisemitismo tardío de Bauer proporciona un epílogo inquietante a este intercambio. Tras las derrotas de las revoluciones de 1848, abandonó su humanismo radical y empezó a considerarlo como la ideología de una revuelta de esclavos liderada por los judíos contra el viejo orden de las razas europeas, que, si se disolvía, abriría las compuertas a una anarquía absoluta. Solo el zarismo ruso tenía la fuerza interior necesaria para resistir esta arremetida y doblegar la revuelta de los subalternos. La obsesiva rusofobia posterior de Marx, que a menudo se adscribe a los efectos desestabilizadores de la derrota y el exilio, tiene sus raíces en la oposición a Bauer y en la amenaza del zarismo vista a través de la

³¹ *Ibid.*, p. 374 [«Der Widerspruch, in welchem die praktische politische Macht des Juden zu seinen politischen Rechten steht, ist der Widerspruch der Politik und Geldmacht überhaupt. Während die erste ideal über der zweiten steht, ist sie in der Tat zu ihrem Leibeignen geworden»]; *ibid.*, p. 171.

³² F. Engels, «Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa» [1847], *MEW*, cit., Band 4, 1972, p. 207-247 [«(...) wird dem Rothschild vorgeworfen, daß er des Bürgers Mark aussaugt, als wäre es nicht wünschenswert, daß dem Bürger das Mark ausgesogen wird [...] soll er die Fürsten verführt haben. Sollen sie nicht verführt werden?», p. 212]; *MECW*, cit., vol. 6, p. 239.

descripción inquietante y vengativa de este³³. Esto coloca el posterior y apasionado interés de Marx por la causa de la liberación nacional polaca bajo una luz nueva, en tanto que la Pale rusa contenía la mayor población judía de Europa, una población pauperizada y privada de derechos. Engels dejaría claro repetidas veces que la condición de su apoyo a la libertad nacional polaca no era únicamente la reforma agraria, sino la emancipación de sus judíos³⁴. En sus discursos de este mismo periodo, Marx guardó silencio sobre este punto en particular, pero es improbable que no haya tenido efecto en su percepción de la amenaza que suponía la ciudadela oriental de la contrarrevolución.

Alemania y el proletariado

Durante la mayor parte de este periodo, que concluye en 1852, Marx sostuvo que la emancipación humana solo podía alcanzarse si se atravesaba

³³ B. Bauer, «Das Judentum in der Fremde», 1863. Véase también la carta de Marx a Engels del 18 de enero de 1856, *MFW*, cit., Band 29, 1978, pp. 5-7 (*MECW*, cit., vol. 40, p. 4) escrita un año antes de la publicación de sus *Revelations of the Diplomatic History of the Eighteenth Century* por el semanario inglés *The Free Press* entre agosto de 1856 y abril de 1857. Después de trece años, Bauer, el antaño profeta de la disolución, había aparecido en su casa de Londres, a donde había ido a visitar a su hermano exiliado: «He visto de nuevo a Bauer en varias ocasiones [...]. En lo que respecta a Rusia, dice que el viejo estado de cosas en Occidente debe ser arrasado y que esta acción solo puede proceder de Oriente, puesto que solo el oriental siente odio (por el occidental, se entiende) y que Rusia es la única potencia del Este lo suficientemente unida, además de ser el único país de Europa en el que hay “cohesión”. En cuanto a nuestras ilusiones sobre las luchas de clases, sostiene que: (1) los obreros no sienten “odio”; (2) si acaso sintieran odio, no lograrían nada mediante ello; (3) son una chusma (que no tienen amplitud de miras alguna) y que tendrían que ser doblegados y dirigidos únicamente mediante la fuerza y la astucia; y (4) en lo que a ellos respecta, una subida de salarios de un *groschen* de plata bastaría para solventar “todo el tinglado”. En cualquier caso, nadie que no sea un “descendiente de los conquistadores” podría nunca jugar un papel histórico, excepto en el campo de la teoría» [«Bruno verschiedene Mal wiedergesehen [...] As to Russia erklärt er: der alte Zustand im Westen müsse über den Haufen geworfen werden; das könne nur vom Orient her geschehn, da der Orientale allein wirklichen Haß besitzt, nämlich gegen den Okzidentalen, und Rußland die einzig kompakte Macht des Orients, besides das einzige Land in Europa, wo noch “Zusammenhang” existiert. Was unsre Illusionen von innern Klassenkämpfen betreffe, so hätten (1) die Arbeiter keinen “Haß”; (2) hätten mit dem Haß, wie sie ihn hätten, nie etwas ausgerichtet; (3) seien “Pöbel” (ohne Interesse für die Synoptiker) nur durch Gewalt und List zu bändigen und zu leiten; (4) mit einem Silbergroschen Zulage sei bei denen “allens” abgemacht. Wer übrigens nicht zu den “Nachkommen der Eroberer” gehört, könne überhaupt keine weltgeschichtliche Rolle spielen - ausgenommen auf dem theoretischen Feld»].

³⁴ F. Engels, «Neue Teilung Polens», *Neue Rheinische Zeitung*, núm. 9, 9 de junio de 1848, *MFW*, cit., Band 5, 1971, p. 56 [«(...) in ganz Polen bilden Deutsche und Juden den Stamm der gewerb- und handeltreibenden Bürgerschaft; es sind die Nachkommen von Einwanderern, die meist wegen Religionsverfolgungen aus ihrer Heimat geflohen sind. Sie haben mitten im polnischen Gebiet Städte gegründet und seit Jahrhunderten alle Geschicke des polnischen Reiches mitgemacht»]; «On the Polish Question», 1848, *MECW*, cit., vol. 6, p. 550. [ed. cast.: *Manifiesto comunista. Nueva Gaceta Renana (I), 1847-junio 1848*, OME 9, Barcelona, Editorial Crítica, 1978].

primero un estadio de emancipación política. Pero la ruptura con Bruno Bauer, seguida por la de Arnold Ruge, condujo a Marx a abandonar durante dos años el escenario del pasaje dialéctico de la emancipación política a la emancipación humana y le llevó, en su lugar, a enfatizar su cruda oposición. Las consecuencias del colapso del movimiento de los jóvenes hegelianos en 1842 le proporcionaron el contexto para una crítica de lo político y del jacobinismo como su manifestación más extrema: «En los momentos de especial confianza en sí misma, la vida política parece que intenta suprimir su prerrequisito, la sociedad civil y los elementos que componen esta sociedad, y constituirse en sí misma como la auténtica vida de la especie humana, despojada de contradicciones. Pero solo puede alcanzarlo si entra en contradicción violenta con sus propias condiciones de vida, solo declarando que la revolución será permanente y, por lo tanto, que el drama político finaliza necesariamente con el restablecimiento de la religión, de la propiedad privada y de todos los elementos de la sociedad civil, de la misma forma que la guerra termina con la paz»³⁵. Esta concepción del curso en último término estéril de las revoluciones políticas acercó brevemente a Marx a la posición de Moses Hess y a la de los posteriormente vilipendiados «verdaderos socialistas», que habían llegado a conclusiones semejantes. Marx pronto abandonó esta idea y rompió con este último al inicio de una nueva ronda de luchas constitucionales liberales, durante los años que precedieron a 1848. Pero, como veremos, Marx retomaría después otra articulación de esta concepción «antijacobina» del Estado y de la revolución como consecuencia de las derrotas de las revoluciones que estallaron ese año, que daría lugar a un esquema sugerente.

El marco analítico de Marx para situar Alemania dentro de la esfera del desarrollo histórico europeo moderno procedía del esquema de Hess elaborado en *Die europäische Triarchie*, en el cual se valoraban los papeles respectivos de Inglaterra, Francia y Alemania en la historia contemporánea de las emancipaciones. ¿Cuál era el significado más amplio de la lucha que se libraba en Alemania por una constitución y por la libertad de prensa, teniendo en cuenta que las naciones modernas ya conocían

³⁵ K. Marx, «Zur Judenfrage», cit., p. 357 [*«In den Momenten seines besondern Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungsleben des Menschen zu konstituieren. Es vermag dies indes nur durch gewaltsamen Widerspruch gegen seine eigenen Lebensbedingungen, nur indem es die Revolution für permanent erklärt, und das politische Drama endet daher ebenso notwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigentums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie der Krieg mit dem Frieden endet»*]; «On the Jewish Question», cit., p. 156.

ambas y ahora se encontraban inmersas en confrontar la nueva cuestión social? «La lucha contra el presente político alemán es la lucha contra el pasado de las naciones modernas –escribía–, y está aún lastrada por recuerdos de ese pasado»³⁶. La liquidación del antiguo régimen en Alemania aceleraría la abolición de sus remanentes en Francia y apremiaría el proceso histórico hacia la resolución radical de la cuestión social en las sociedades más avanzadas. Pero el problema era que Alemania parecía incapaz de dar el primer paso hacia la emancipación política, parecía incapaz de ni tan siquiera reproducir la Revolución Francesa. La implicación inquietante era que las condiciones alemanas no contenían una dialéctica interna de emancipación (lo que más tarde se concebiría como «revolución permanente» o el paso de la revolución burguesa a la revolución proletaria). Pero esta situación alemana, aparentemente sin esperanza, contenía en ella la perspectiva, de hecho, la necesidad existencial, de una revolución aún más radical. El significado histórico del callejón sin salida de la Alemania contemporánea era que señalaba los límites de la emancipación política y la forma general de su sustitución.

En la concepción de la historia europea del joven Marx, Inglaterra, Francia y Alemania estaban llegando a la era de la emancipación por diferentes caminos. Es importante señalar entonces que Marx no pensaba que la historia de la industrialización inglesa se estuviera repitiendo en Alemania, incluso aunque la competencia de Inglaterra estuviera debilitando sus anticuados cimientos económicos. Aunque Alemania no había conocido ni las revoluciones políticas ni la industrialización, sí había experimentado la disolución irreversible del antiguo régimen que estas habían traído. Esta disolución se manifestaba en la formación de un anti-Estado de proletarios pauperizados: «El proletariado está empezando a aparecer en Alemania como resultado del creciente movimiento *industrial*. [...] Las masas que resultan de la *disolución drástica* de la sociedad, especialmente del estamento medio, son las que forman el proletariado, aunque, como se puede comprender fácilmente, los pobres que surgen naturalmente y los siervos cristiano-germanos ingresan también gradualmente en sus filas»³⁷.

³⁶ K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», cit., p. 381 [*Der Kampf gegen die deutsche politische Gegenwart ist der Kampf gegen die Vergangenheit der modernen Völker, und von den Reminiszenzen dieser Vergangenheit werden sie noch immer belästigt*]; «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law. Introduction», cit., p. 178.

³⁷ *Ibid.*, pp. 390-391 [*Das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende industrielle Bewegung für Deutschland zu werden [...] vorzugsweise aus der Auflösung des Mittelstandes, hervorgehende Menschenmasse bildet das Proletariat, obgleich allmählich, wie sich von selbst versteht, auch die naturwüchsige Armut und die christlich-germanische Leibeigenschaft in seine Reihen treten*]; *ibid.*, pp. 186-187.

El proletariado era la encarnación de la esencia humana como necesidad en tanto que comunidad social de la especie bajo la forma negativa de la carencia absoluta. Aquí estaba la nada que debía convertirse en todo. Pero allí donde la revolución del tercer estado era una lucha idealista por el reconocimiento político y legal, la revolución proletaria era una lucha materialista por la existencia. El atractivo del naturalismo de Feuerbach para Marx en aquel momento, incluso aunque señalara sus limitaciones apolíticas y, de hecho, ahistóricas, radicaba en la identificación de la esencia humana con el sufrimiento. La primera noción de materialismo de Marx, casi feuerbachiana, queda perfectamente expresada en la sentencia de Brecht: «Erst kommt das Fressen, dann die Moral» [«Primero tragar, luego la moral»].

Dado que Marx no esperaba que este proceso de disolución diera lugar a un verdadero desarrollo económico y a la expansión de una fuerza de trabajo industrial, no hacía una distinción absoluta entre el proletario y el pobre. Su distinción primordial era política y subjetiva: «El pauperismo es la posición de nivel más bajo en la que se hunde el proletario que ha sido incapaz de resistir la presión de la burguesía, y solo el proletario cuya energía ha sido minada por completo se convierte en un indigente»³⁸. El proletariado era la zona cero que se formaba a partir de la separación del Estado y de la sociedad civil, del sometimiento de los individuos atomizados a leyes económicas ajenas y de las divisiones de clase que estas formaban. Era, por lo tanto, el lugar privilegiado de la crítica de estas separaciones y alineaciones. Una formulación posterior de este mismo periodo expresa su sentido original: «No tienen nada propio que asegurar y defender; su misión es destruir todos los títulos y valores de la propiedad individual»³⁹.

¿Qué sentido tenía este recurso a la antigua figura romana del «proletario», surgida de las desposesiones masivas que produjeron los latifundios de la República tardía? Después de todo, esta figura difícilmente podría describirse como una clase revolucionaria. Claramente, Marx adoptó un término que había entrado en circulación no demasiado tiempo atrás con

³⁸ K. Marx y F. Engels, *Die Deutsche Ideologie* [1845-1847], *MFW*, cit., Band 3, 1969, p. 183 [«(...) der Pauperismus die Lage nur des ruinierten Proletariats, die letzte Stufe ist, auf die der gegen den Druck der Bourgeoisie widerstandslos gewordene Proletarier versinkt, und nur der aller Energie beraubte Proletarier ein Pauper ist»]; *The German Ideology*, *MECW*, cit., vol. 5, p. 202 [ed. cast.: *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014].

³⁹ K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 1848 *MFW*, cit., Band 4, 1959, p. 472 [«Die Proletarier haben nichts von dem Ihrigen zu sichern, sie haben alle bisherigen Privatversicherungen und Privatversicherungen zu zerstören»]; *Manifesto of the Communist Party* [1847], *MECW*, cit., vol. 6, p. 495 [ed. cast.: *Manifiesto comunista*. *Nueva Gaceta Renana* (I), 1847-junio 1848, OME 9, cit.]

la esperanza de que las condiciones modernas llevaran a resultados diferentes. ¿Cuál era la diferencia fundamental que sostendría esa esperanza? Los obreros modernos se asemejaban más, en un sentido económico, a los esclavos del mundo antiguo (cuyo trabajo sostenía a las clases dirigentes) que a los proletarios de entonces, una multitud improductiva que vivía del subsidio. La apropiación por parte de Marx del término «proletariado» para la clase moderna de trabajadores asalariados aunaba las desposesiones que habían conformado la primera acepción con la función productiva de la segunda, aunque también dividía esta concepción más amplia de la esclavitud moderna en su forma asalariada europea y en la variante abierta de la esclavitud de las plantaciones del Nuevo Mundo. La concepción ricardiana del salario como la retribución de los meros gastos de reproducción del trabajador tendía a ocultar la distinción entre trabajadores asalariados y trabajadores esclavos, a los que, en ambos casos, sus patronos mantenían con vida en el límite de la subsistencia.

Cuando Marx reflexionaba sobre el destino de los trabajadores pobres de su tiempo, no concedía ninguna importancia especial a los obreros fabriles. El «proletariado» surgía de la mera disolución de la vieja sociedad, incluso en las tierras más lejanas: «Los economistas pensaban en los millones de trabajadores que tenían que perecer en las Indias Orientales para proporcionar al millón y medio de trabajadores empleados en Inglaterra en la misma industria tres años de prosperidad de cada diez»⁴⁰. El empobrecimiento absoluto tiene muchas caras en la época de Marx, desde los campesinos bengalíes e irlandeses, apaleados y arruinados, hasta los negros esclavizados del Nuevo Mundo. El proletariado europeo era el estrato de este submundo del trabajo que se encontraba en mejor posición para librar la lucha por la emancipación humana. La inminente revolución no era una opción entre unas condiciones mejores o peores, sino, sencillamente, un asunto de vida o muerte para los obreros del mundo:

Y aquí se hace evidente que la burguesía es ya incapaz de ser la clase dirigente de la sociedad y de imponer sus condiciones de existencia sobre la sociedad en forma de leyes imperativas. No está preparada para gobernar, porque es incompetente para asegurar la existencia de su esclavo dentro

⁴⁰ K. Marx, *Misère de la philosophie*, 1847, *MEW*, cit., Band 4, pp. 63-182 [*«Les économistes ont-ils voulu parler de ces millions d'ouvriers qui durent périr aux Indes orientales, pour procurer au million et demi d'ouvriers occupés en Angleterre à la même industrie, trois années de prospérité sur dix»*]; *The Poverty of Philosophy* [1847], *MECW*, cit., vol. 6, p. 160 [ed. cast.: *Miseria de la filosofía*, México DF, Siglo XXI, 1987].

de su esclavitud, porque no puede evitar dejar que se hunda en tal estado que tiene que alimentarle en lugar de ser alimentado por él. La sociedad no puede vivir más bajo esta burguesía, en otras palabras, su existencia ya no es compatible con la sociedad⁴¹.

Pero ¿cómo llegaría la revolución? Con el fin de completar las dinámicas de este proceso político específico, Marx se volcaría en el estudio de la economía política.

La primera crítica de la economía política

Marx planificó su crítica de la *Filosofía del derecho* como una obra que combinaría el análisis del idealismo político, la economía política y la propia filosofía especulativa, pero con el tiempo pensó en un esquema mejor: «Entremezclar la crítica que se dirige únicamente contra la especulación con la crítica de los diversos temas se ha demostrado algo totalmente inadecuado, que ha obstaculizado el desarrollo del argumento y ha dificultado su comprensión»⁴². ¿Cuáles eran estas líneas de crítica? La crítica de la filosofía especulativa se dirigía hacia la autodeterminación ilusoria que esta ofrecía mediante el conocimiento de las leyes y categorías reificadas del mundo existente. La crítica del idealismo político apuntaba a la autodeterminación constitucional ilusoria inherente a la necesidad del dualismo Estado-sociedad. En último lugar, la crítica de la economía política exponía las ilusiones de la autodeterminación individual bajo las leyes del intercambio y de sus categorías dictadas por el valor. Cada uno de los casos (idealismo filosófico, derecho constitucional, economía política) constituía un intento de sistematizar categorías (lógicas, político-legales o económicas) que surgían de la reflexión o de la experiencia inmediata. Pero Marx mostraba que la aparente unidad de estos sistemas se deshacía por contradicciones conceptuales que hacían imposible establecer un orden de determinación entre ellos. Dicho de una manera rutinaria,

⁴¹ K. Marx y F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, cit., p. 473 [«Es tritt hiermit offen hervor, daß die Bourgeoisie unfähig ist, noch länger die herrschende Klasse der Gesellschaft zu bleiben und die Lebensbedingungen ihrer Klasse der Gesellschaft als regelndes Gesetz aufzuzwingen. Sie ist unfähig zu herrschen, weil sie unfähig ist, ihrem Sklaven die Existenz selbst innerhalb seiner Sklaverei zu sichern, weil sie gezwungen ist, ihn in eine Lage herabsinken zu lassen, wo sie ihn ernähren muß, statt von ihm ernährt zu werden. Die Gesellschaft kann nicht mehr unter ihr leben, d.h., ihr Leben ist nicht mehr verträglich mit der Gesellschaft»]; *Manifesto of the Communist Party*, cit., pp. 495-496.

⁴² K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, cit., p. 467 [«Bei der Ausarbeitung zum Druck zeigte sich die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiedenen Materien selbst durchaus unangemessen, die Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend»]; *Economic and Philosophic Manuscripts*, cit., p. 231.

en cada uno de estos casos el fracaso exigía una crítica en la forma de una inversión explicativa de sujeto y predicado, que revelara el proceso histórico real que las empujaba hacia su propia disolución.

Sin embargo, Marx llegó a la conclusión de que, de los tres ámbitos, la economía política era la que se acercaba más al núcleo social de la «esencia humana», identificando sus leyes de relación y reproducción. Su primera crítica de la economía política se batía entre el tratamiento de sus leyes y categorías económicas como plácidas mistificaciones del proceso subyacente de formación de la propiedad a partir de la ausencia de propiedad y la convicción de que había sacado a la luz aspectos de este proceso social real.

Sin pretender que fuera un preludeo para un relato alternativo sistemático del proceso económico de la sociedad burguesa, se trataba de una crítica negativa de la «economía política» en su conjunto, que abarcaba escuelas rivales, todas las cuales presuponían la propiedad privada en la forma del intercambio de valor y, por lo tanto, la distribución de los ingresos en salarios, beneficios y renta, de la misma manera que todas estas escuelas presuponían la competencia. Desde sus inicios, la economía política se había enfrentado al problema de explicar la determinación que subyace en la pauta de formación de los precios relativos a partir de la división del trabajo y, sobre esta base, la distribución de los ingresos y el origen del excedente o de la ganancia neta respecto a los costes devengados por los dueños de las condiciones de producción. Siguiendo a Engels, Marx había pretendido demostrar que las diversas escuelas se contradecían las unas a las otras en todos estos puntos, lo cual demostraba su total fracaso a la hora de proporcionar una explicación coherente de la interrelación existente entre las categorías económicas, que asumían como dadas, pero que tenían una lógica histórica de desarrollo que sus hipótesis de equilibrio descartaban: «No *comprenden* estas leyes, es decir, no demuestran cómo surgen de la propia naturaleza de la propiedad privada»⁴³.

La tesis doctoral de Marx había supuesto una crítica interna de la concepción de Hegel de la necesidad concebida en forma de leyes mediante una reconstrucción de la crítica epicúrea del determinismo. El esquema conceptual básico de una inversión mediante el cual se demuestra que un sistema de leyes es la forma alienada y aparente de un caos subyacente sujeto a las compulsiones del conflicto atomista se extendía a su crítica de la economía política:

⁴³ *Ibid.*, pp. 510 [«*Sie begreift diese Gesetze nicht, d.h., sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehn*»]; *ibid.*, pp. 270-271.

Mill comete el error (como la escuela de Ricardo en general) de afirmar la *ley abstracta* sin mencionar el cambio o superación continua de la misma, que es el único modo mediante el cual se hace realidad. Si es una *ley constante* el que, por ejemplo, el coste de producción determine en último término (o al menos cuando la oferta y la demanda están en equilibrio, lo que ocurre solo esporádicamente y de manera fortuita) el precio (valor), igualmente lo es que ambos no están en equilibrio y que, por lo tanto, el valor y el coste de producción no tengan una relación de necesidad⁴⁴.

Las leyes abstractas que equiparan la oferta y la demanda, los costes de producción y los precios de mercado se reivindican en los accidentes en las relaciones dependientes del intercambio de los individuos en el mercado y expresan su sometimiento a los resultados alienados de sus propias relaciones, que operan como compulsiones ciegas. La economía política presuponía desviaciones continuas de sus propias leyes, pero estas desviaciones eran a su vez de naturaleza sistémica, aunque aquella no pudiera explicar esta dialéctica de la ley y de la excepción. La competencia entre individuos dependientes del intercambio presuponía y reproducía su división de clase y, aun así, la economía política parecía incapaz de sopesar sus consecuencias acumulativas para las clases trabajadoras. Marx seguía a la economía política clásica al reconocer la competencia como la ley última de la sociedad civil, pero le añadía una lógica de desarrollo brutal y acumulativa.

Esta es la ley que no concede un respiro, que grita constantemente en su oído: «¡Adelante! ¡Adelante!». No hay ninguna otra ley que, dentro de las fluctuaciones periódicas del comercio, ajuste necesariamente el precio de una mercancía a su coste de producción⁴⁵.

⁴⁴ K. Marx, «Auszüge aus James Mills Buch *Elemens deconomie politique*. Trad. par J. T. Parisot, Paris 1823» [1844], *MEW*, cit., Band 40, p. 445 [«(...) begeht Mill –wie überhaupt die Schule von Ricardo– den Fehler, daß sie das abstrakte Gesetz, ohne den Wechsel oder die beständige Aufhebung dieses Gesetzes – wodurch es erst wird– ausspricht. Wenn es ein beständiges Gesetz ist, daß z.B. die Produktionskosten in letzter Instanz– oder vielmehr bei der sporadisch zufällig eintreffenden Deckung von Nachfrage und Zufuhr den Preis (Wert) bestimmen, so ist es ein ebenso beständiges Gesetz, daß dies Verhältnis sich nicht deckt, also daß Wert und Produktionskosten in keinem notwendigen Verhältnis stehn»]; *Economic and Philosophic Manuscripts*, cit., p. 211.

⁴⁵ K. Marx, «Lohnarbeit und Kapital» [1849], *MEW*, cit., Band 6, 1959, p. 419 [«(...) das [ist] Gesetz, das ihm keine Ruhe gönnt und beständig zuraunt: Marsch! Marsch! Es ist dies kein andres Gesetz als das Gesetz, welches innerhalb der Schwankungen der Handelsepochen den Preis einer Ware notwendig zu ihren Produktionskosten ausgleicht»]; «Wage Labour and Capital», *MECW*, cit., vol. 9, p. 224 [ed. cast.: «Trabajo asalariado y capital», *Salario, precio y ganancia/Trabajo asalariado y capital*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003].

Esta comprensión de la competencia subyace al concepto de capital que Marx desarrollaría en el periodo que ahora estudiamos y que hay que distinguir del concepto posterior. En ambos, la competencia reducía los precios a sus costes de producción, pero igualmente generaba un excedente sobre los costes que hacía posible la acumulación. Pero, en la economía política del primer Marx, ni el problema general de qué se incluía en los costes de producción de los capitalistas ni el del origen del «plusvalor» respecto a estos costes se plantearon nunca de manera rigurosa. En lugar de ello, se entendía que este excedente provenía de una variedad de fuentes: ahorros procedentes de los ingresos, superbeneficios temporales, recompensas por la concentración de capital, la mayor productividad del trabajo cooperativo frente al trabajo aislado y la presión a la baja sobre los salarios que se derivaba del exceso permanente de trabajadores con respecto al empleo disponible. En la línea de Ricardo, Marx concebía el beneficio, así como la renta, como si fuera un diferencial sobre los márgenes de coste. En su primera crítica de la economía política no hay una concepción integral del plusvalor como una condición que se da por supuesta en cualquier proceso productivo capitalista. En la economía posterior de Marx, el plusvalor se entiende como resultado de la codeterminación de unas relaciones sociales de explotación basadas en la propiedad, que constituyen una fuerza de trabajo obligada a subsistir con una cantidad esencialmente escasa de empleo asalariado, y de un esquema de desarrollo de las fuerzas productivas que, reduciendo costes y elevando los ingresos reales, entrega la parte del león de las ganancias de productividad a los dueños de las condiciones de producción. Sobre la base absoluta de estas relaciones de propiedad y la base relativa del crecimiento de la productividad, la «infinita» acumulación de capital se convertiría en el *telos* de un proceso de reproducción social extremadamente elástico, si bien plagado de crisis. El joven Marx aprehendió la naturaleza de las ganancias de explotación, pero no incorporó las ganancias de productividad a su concepción del capital. Más tarde tendría que abandonar su adhesión a una ley del salario casi malthusiana (que, hay que señalar, reflejaba una fuerte convicción general del propio movimiento obrero entonces y durante mucho más tiempo) para llegar a esta concepción posterior del capital.

Aunque el primer Marx llegó a adoptar una versión de la teoría del valor trabajo de Ricardo, su concepción de la acumulación de capital y del problema de la tasa de rendimiento se derivaba de Adam Smith. Para este último, el capital era el *stock* productivo que se formaba a partir de los ahorros de los

ingresos personales bajo la premisa de que la riqueza total de una sociedad podía hipotéticamente ser consumida. A partir de esta concepción, sostenía que la acumulación conduciría a un tipo de interés cada vez más bajo, que garantizaría además una rentabilidad reducida. Con el ejemplo de la Holanda contemporánea en mente, Smith consideró que el declive resultante de la tasa de interés real era deseable, aunque la perspectiva se ensombrecía por la concepción más pesimista de un estadio estacionario. Marx argumentaba que el escenario de acumulación de Smith no tenía en cuenta cómo la concentración de la propiedad del capital contrarrestaba la reducción de las tasas de rendimiento del mismo impuesta por la competencia, lo cual aumentaba su parte de los ingresos. La alternativa que Marx planteaba a Smith proporcionaba un mecanismo gracias al cual se podía contener este estadio estacionario, pero tan solo mediante la intensificación de la explotación y una expansión exterior explosiva se lograría hacer frente a la progresiva insuficiencia de la demanda.

Mientras el ratio capital/ingresos (el ratio entre el trabajo «pasado» o acumulado y el trabajo «presente») aumentara, la tasa de beneficio se mantendría por la captura de pequeños capitales, la expansión en nuevos mercados y la proletarianización. La concentración que resulta de la competencia establece un beneficio monopolístico. El origen de los beneficios del capital por encima de los costes era una síntesis en movimiento de la competencia y del monopolio⁴⁶. Marx dedujo que el origen del excedente que hizo posible la acumulación de capital fue la destrucción continua de los competidores y la reducción de costes que se lograba sustituyendo a los trabajadores por máquinas: «Estas relaciones producen la riqueza burguesa solo mediante la continua aniquilación de la riqueza de los miembros individuales de esta clase y produciendo un proletariado que aumenta continuamente»⁴⁷.

Las legiones de los desposeídos

La acumulación de capital presupone la desposesión de la legión creciente de aquellos incapaces de competir y su reducción a una multitud

⁴⁶ «En la vida práctica no solo nos encontramos con la competencia, el monopolio y su antagonismo, sino también con su síntesis, que no es una fórmula, sino un movimiento» [«*Dans la vie pratique, on trouve non seulement la concurrence, le monopole et leur antagonisme, mais aussi leur synthèse, qui n'est pas une formule, mais un mouvement*»]: K. Marx, *Misère de la philosophie*, cit.; *Poverty of Philosophy*, cit., p. 195.

⁴⁷ *Ibid.* [«*que ces rapports ne produisent la richesse bourgeoise, c'est-à-dire la richesse de la classe bourgeoise, qu'en anéantissant continuellement la richesse des membres intégrants de cette classe et en produisant un prolétariat toujours croissant*»]; *ibid.*, p. 176.

cada vez mayor de proletarios depauperados. Las hipótesis de equilibrio de la economía política escondían un exceso esencial de trabajadores por encima del nivel de empleo alcanzable, que formaba la base auto-debilitante de la relación capital-trabajo asalariado. Marx modificó la concepción de Smith de la lógica a largo plazo de la acumulación de capital con observaciones procedentes de Ricardo, Sismondi y Lauderdale, que degradaban su benevolente mecanismo de la mano invisible. «Cuando la economía política afirma que la demanda y la oferta siempre se compensan entre sí, inmediatamente olvida que, según su propia afirmación (la teoría de la población), la oferta de *gente* siempre supera a la demanda y que, por lo tanto, en el resultado esencial de todo el proceso de producción (la existencia del hombre) la disparidad entre la demanda y la oferta adquiere su expresión más notable»⁴⁸.

Este exceso de la demanda de empleo sobre su oferta era la expresión más directa de la relación del trabajo alienado subyacente a la competencia y a la relación existente entre el capital y el trabajo asalariado. Así como la separación del poder coercitivo de la esfera de las relaciones económicas basadas en el intercambio era lo que había constituido la separación entre el Estado y la sociedad civil, así también las leyes basadas en la competencia que presidían el movimiento de la sociedad civil surgían de la separación de los productores de cualquier acceso directo a los medios de subsistencia. Esto es lo que quería decir Marx cuando sostenía que por debajo de la competencia y de la propiedad privada subyace la relación social del trabajo alienado, pues este surge de tres separaciones: a) la separación de los trabajadores de su producto; b) la separación del obrero de los medios de producción, y c) la separación de los trabajadores entre sí⁴⁹. La economía

⁴⁸ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, cit., p. 554 [«Wenn die Nationalökonomie behauptet, daß Nachfrage und Zufuhr sich immer decken, so vergißt sie sogleich, daß nach ihrer eignen Behauptung die Zufuhr von Menschen (Bevölkerungstheorie) immer die Nachfrage übersteigt, daß also bei dem wesentlichen Resultat der ganzen Produktion –der Existenz des Menschen– das Mißverhältnis zwischen Nachfrage und Zufuhr seinen entschiedensten Ausdruck erhält»]; *Economic and Philosophic Manuscripts*, cit., p. 314.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 517-518 [«Die entfremdete Arbeit macht also: 3. das Gattungswesen des Menschen, sowohl die Natur als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm fremden Wesen, zum Mittel seiner individuellen Existenz. Sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein menschliches Wesen. 4. Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die Entfremdung des Menschen von dem Menschen. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der andre Mensch gegenüber. Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andren Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andren Menschen»]; *ibid.*, p. 275.

política no puede resolver conclusivamente sus propios problemas porque no entiende la lógica histórica del desarrollo, esto es, la ley de la acumulación que surge de estas tres separaciones mediante las cuales el trabajo, en cuanto autoactividad, da lugar a su opuesto, el capital, que llega para empobrecerle y desplazarle. «El trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo como exclusión del trabajo, constituyen la *propiedad privada* como su estadio desarrollado de contradicción, por lo tanto, como una relación dinámica que se impulsa hacia su resolución»⁵⁰.

Marx sostenía, partiendo de Adam Smith, que la multiplicidad de escuelas de la economía política se habían reducido a dos, cuyas figuras definitorias eran David Ricardo y Jean-Baptiste Say. Say había argumentado que el precio de un producto se determinaba por su coste de producción, que no era ni más ni menos que los ingresos que obtenían los obreros, capitalistas y terratenientes por su papel en la producción. La oferta de mercancías constituía la demanda para ellos en la forma de los ingresos generados por la misma. Esta concepción del coste es la base de la denominada Ley de Say, en virtud de la cual la demanda debe siempre igualar a la oferta. A pesar de su oposición a este autor en casi todo el resto de sus puntos fundamentales, Ricardo aceptó la Ley de Say como la mejor expresión de cómo la acumulación de capital podría solo limitarse mediante barreras externas, «naturales».

Para Ricardo, la determinación del valor mediante la cantidad de trabajo solo se aplicaba a mercancías que pudieran producirse sin límite. En efecto, Ricardo suponía una producción industrial totalmente desarrollada en la que los límites de la «escasez» se relativizarían y se superarían continuamente mediante el crecimiento de la productividad. La determinación de los costes, los precios y la distribución de los ingresos mediante la cantidad de trabajo suponía este nivel y esta continuidad del desarrollo de las fuerzas productivas. Ricardo pensaba que esta dinámica de una productividad creciente era compatible con la restricción del incremento de la demanda que se desprendía de su concepción del salario en tanto que mera subsistencia, y Marx le siguió en este error. Ricardo identificaba tan claramente el trabajo con su empleo industrial por parte

⁵⁰ *Ibid.*, p. 533 [«Aber die Arbeit, das subjektive Wesen des Privateigentums als Ausschließung des Eigentums, und das Kapital, die objektive Arbeit als Ausschließung der Arbeit, ist das Privateigentum als sein entwickeltes Verhältnis des Widerspruchs, darum ein energisches, zur Auflösung treibendes Verhältnis»]; *ibid.*, p. 294.

del capital que acabó por no poder diferenciar entre trabajo y capital y, cuando habla de las cantidades que se requieren para la producción, se refiere indiferentemente a «capital o trabajo». El significado del término «trabajo» en la obra de Ricardo se acerca mucho al de otro término que él empleaba (al igual que Marx durante un tiempo) de manera indistinta: «industria». La concepción clásica del trabajo (que se remonta a Locke) no distinguía del todo entre el empresario y los trabajadores a los que este pagaba, pero la obra de Ricardo renqueaba por la contradicción existente entre su concepción del trabajo como capital y la noción ordinaria de trabajo en tanto que servicio remunerado mediante un salario. No captaba la forma específica de esta oposición como una relación activa y que se despliega, en la que el trabajo únicamente existe si se halla subsumido bajo la forma alienada del capital. La teoría del valor trabajo de Ricardo era una determinación unilateral de las relaciones económicas desde el lado de la oferta: el coste de producción.

Pero a diferencia de la circularidad de la teoría de Say, la unilateralidad de la teoría del valor trabajo hacía posible concebir el orden en el cual las categorías se presuponían las unas a las otras en la forma de una determinada trayectoria de acumulación. Ricardo planteaba un desarrollo de la acumulación de capital basado en unas fuerzas productivas llevadas a los límites más extremos que se pudieran concebir y rastreaba sus consecuencias en lo que atañe a la distribución y al nivel de los ingresos. Liberada de la idealización de la ley de los mercados de Say, la teoría del valor trabajo de Ricardo establecía un orden de determinación dentro de un huracán de «destrucción creativa»: los costes determinan el precio, la oferta determina la demanda (o, más bien, se disparaba sin tenerla en cuenta), la expansión de las fuerzas productivas determina la tasa de rendimiento, el beneficio procedente de la nueva acumulación determina la renta y el interés. En esta visión, el aumento de la proletarización es la condición de la acumulación de capital, así como su límite sociopolítico.

La reconstrucción que hace Marx de la teoría de Ricardo corrobora una concepción de la historia en la que la antítesis del capital y el trabajo conduce o bien a una resolución revolucionaria o bien a una regresión a la barbarie. Pero, dado que esta teoría concebía los salarios y los beneficios como reparto de ingresos, era también capaz de proporcionar la base para las reivindicaciones de salarios más altos. Si los salarios eran una parte del ingreso total, los trabajadores podían exigir más, aunque Marx también parecía afirmar que había presiones inexorables que hundían los salarios reales hasta el mínimo de subsistencia. Los obreros estaban

constantemente amenazados por la pauperización, una tendencia que las protestas salariales podían neutralizar. Pero estas fracasarían, en última instancia, a menos que la clase obrera accediera al poder y rompiera las cadenas de hierro de la esclavitud salarial. De la concepción de Marx de la economía política resulta una dialéctica específica de reforma y revolución (o es respaldada por ella):

Si las asociaciones fueran solo una cuestión de lo que parecen ser, es decir, un medio de fijar los salarios, si la relación entre el trabajo y el capital fuera eterna, estas combinaciones naufragarían en la necesidad de las cosas. Pero son los medios de unir a la clase obrera, de prepararla para el derrocamiento de la vieja sociedad en su totalidad con sus contradicciones de clase. Y desde este punto de vista los obreros tienen razón en reírse de los inteligentes maestros de escuela burgueses que se empeñan en calcularles los sacrificios financieros, los heridos y los caídos que les está costando esta guerra civil. Quien pretende batir a su adversario no discutirá con él los costes de la guerra⁵¹.

Malthus y los salarios reales

El postulado de que era imposible un alza de los salarios reales solo puede explicarse a partir de hipótesis malthusianas. Marx atacó el malthusianismo de Ricardo, aunque aceptaba sus conclusiones de que los salarios nunca podrían subir por encima del mínimo de subsistencia, y que la renta era simplemente un beneficio extra por encima del rendimiento obtenido por el productor marginal. Su objeción era que naturalizaba condiciones específicas de la sociedad burguesa que el proletariado podría abolir. Ricardo no había logrado entender cómo la teoría del valor trabajo conducía a la revolución y, en lugar de ello, había recaído en Malthus.

Marx también presuponía una relación entre la ley de la acumulación y la ley de la población, pero, aunque se mostraba reticente a aceptar la concepción malthusiana de Ricardo, no consiguió especificarla de ninguna otra manera. El joven Marx argumentaba que siempre habría un exceso de capital por encima de las oportunidades de inversión rentable, al igual

⁵¹ K. Marx, «Arbeitslohn», *MEW*, cit., Band 6, pp. 554-555 [*Handelte es sich in den Assoziationen wirklich nur um das, worum es sich zu handeln scheint, nämlich um die Bestimmung des Arbeitslohns, wäre das Verhältnis von Arbeit und Kapital ein ewiges, so würden diese Koalitionen an der Notwendigkeit der Dinge erfolglos scheitern. Aber sie sind das Mittel der Vereinigung der Arbeiterklasse, der Vorbereitung zum Sturz der ganzen alten Gesellschaft mit ihren Klassegegensätzen. Und von diesem Standpunkt aus lachen die Arbeiter mit Recht über die klugen bürgerlichen Schulmeister, die ihnen vorrechnen, was ihnen dieser Bürgerkrieg an Gefallenen, Verwundeten und Geldopfern kostet*]; «Wages» [diciembre de 1847], *MECW*, cit., vol. 6, p. 435.

que siempre habría un exceso de trabajadores frente a las oportunidades disponibles para trabajar, pero no logró integrar estas dos afirmaciones. En consecuencia, no aclaró hasta qué grado la acumulación cavaba su propia tumba empleando una fuerza de trabajo cada vez más amplia mantenida a un nivel mínimo de subsistencia, ni si la tendencia de la acumulación era expandir las filas de los desempleados depauperados. Es cierto que Marx sí se ocupó de la dinámica del crecimiento de las fuerzas productivas, después de rechazar inicialmente la crítica que List hacía de la economía política ricardiana por centrarse únicamente en la distribución del valor en forma de ingreso, mientras que ignoraba las fuerzas que elevaban el nivel de riqueza social⁵². Después incorporó esta concepción del avance de las fuerzas productivas a su teoría histórica del desarrollo de la sociedad civil a medida que nuevas fuerzas de producción irrumpían en las viejas relaciones de producción. Pero Marx no consiguió explorar cómo afectaría este crecimiento de la productividad al nivel de los salarios reales. En 1851, casi al final del periodo que aquí evaluamos, señaló que, lógicamente, la teoría de la renta diferencial de Ricardo no requería de la hipótesis malthusiana de que los costes de producción se elevarían en las tierras marginales de fertilidad reducida. Pero no sería hasta más tarde cuando explícitamente se ocuparía de las consecuencias que esta aclaración implicaba para su propia explicación de la naturaleza de las rentas de la agricultura y de la minería y para el rechazo de la denominada ley de hierro de los salarios, que depende en última instancia de una concepción malthusiana del vínculo entre el crecimiento de la población y el alza de los precios de los alimentos⁵³. Recaería sobre Engels la tarea de plantear las líneas por donde tendría lugar la superación de estas premisas malthusianas que emprendería el Marx posterior: «Con la fusión de los intereses que ahora se oponen entre sí, desaparece la contradicción entre el exceso de población aquí y el exceso de riqueza allí; desaparece el hecho milagroso (más milagroso que todos los milagros de todas las religiones juntas) de que una nación deba morir de hambre debido a la pura y simple abundancia y riqueza; y así desaparece la absurda aserción de que la tierra no tiene la

⁵² K. Marx, «Über F. Lists Buch *Das nationale System der politischen Ökonomie*» [1845], en *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung*, Heft 3, 14 Jg., Berlín, 1972; «Draft of an Article on Friedrich List's Book: *Das Nationale System der Politischen Oekonomie*» [1845], *MECW*, cit., vol. 4, p. 265 [ed. cast.: «Esbozo de crítica de la economía política», *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes, 1844*, OME 5, cit.].

⁵³ K. Marx, «Carta a Engels de 7 de enero de 1851», *MEW*, cit., Band 27, pp. 157-162; *MECW*, cit., vol. 38, p. 258. [ed. cast.: C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, La Habana, Ediciones Política, s.f.].

facultad de alimentar a los hombres»⁵⁴. El Marx posterior sostenía que el crecimiento de la productividad en el capitalismo traía aparejada la posibilidad de una reducción significativa de la jornada laboral, pero, en este estadio, simplemente asumía que la implementación de cualquier reducción de este tipo se traduciría en el final de la sociedad burguesa.

A pesar de las hipótesis malthusianas de un empobrecimiento absoluto del conjunto de la sociedad, la primera concepción de Marx del proceso económico era, no obstante, mucho más dinámica que las de Smith o Ricardo, al centrarse en el poder de la competencia para llevar a la sociedad burguesa sin descanso más allá de sus propios límites, fijados por la demanda del mercado. La continua acumulación de capital se veía constantemente amenazada, por una parte, por el rendimiento decreciente de los ahorros y, por otra, por los drásticos límites al crecimiento de los mercados como consecuencia de un permanente infraconsumo. Esto conducía a que la lógica de la acumulación se aventurara en regiones previamente no explotadas, solo para reproducir allí este proceso autodebilitante en una escala superior.

El joven Marx pretendió llevar las consecuencias de la separación entre el Estado y la sociedad civil, primero articulada por Hegel, hasta su última y revolucionaria conclusión: el curso desenfrenado de una ley de la acumulación que inexorablemente expandía las filas de los empobrecidos proletarios hasta el punto del estallido de una guerra civil. Su primera crítica de la economía política parecía respaldar esta propuesta. Las fluctuaciones en la actividad económica y el empleo eran meramente epiciclos dentro de este venturoso vuelo hacia delante y no merecían una consideración teórica especial. Sería únicamente más adelante, durante sus primeros años de exilio en Londres, cuando Marx comenzara a investigar los esquemas de un ciclo comercial mundial que comenzaba a asumir una misteriosa forma periódica. Retrospectivamente, le parecía claro que las revueltas de 1848 habían sido el resultado de la crisis

⁵⁴ F. Engels, «Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie», *Deutsch-Französischen Jahrbücher*, febrero de 1844, *MEW*, cit., Band 1, p. 520 [«Mit der Verschmelzung der jetzt entgegengesetzten Interessen verschwindet der Gegensatz zwischen Überbevölkerung hier und Überreichtum dort, verschwindet das wunderbare Faktum, wunderbarer als alle Wunder aller Religionen zusammen, daß eine Nation vor eitel Reichtum und Überfluß verhungern muß; verschwindet die wahnsinnige Behauptung, daß die Erde nicht die Kraft habe, die Menschen zu ernähren»]; «Outlines of a Critique of Political Economy»; *MECW*, cit., vol. 3, p. 439; [ed. cast.: «Esbozo de crítica de la economía política», *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes, 1844*, OME 5, cit.].

comercial mundial de 1847: «Así como el periodo de crisis comenzó más tarde en el continente europeo que en Inglaterra, así lo hizo también el periodo próspero. El proceso se originó en Inglaterra, que es el demiurgo del cosmos burgués. En el continente, las diversas fases del ciclo repetidamente experimentado por la sociedad burguesa asumieron una forma secundaria y terciaria»⁵⁵. Durante su primera década en el exilio, Marx intentó elaborar una teoría de los ciclos económicos caracterizados por una gravedad cada vez mayor, fruto de la incompatibilidad última entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas en la sociedad burguesa. A lo largo de la década de 1850 asumió con esperanza que la siguiente crisis volvería a poner en marcha el proceso revolucionario. El abandono de esta hipótesis fue una de las condiciones del descubrimiento de la teoría económica de *El capital*.

⁵⁵ K. Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850* [1850], *MEW*, cit., Band 7, 1960, pp. 9-107 [«Wie die Periode der Krise später eintritt auf dem Kontinent als in England, so die der Prosperität. In England findet stets der ursprüngliche Prozeß statt; es ist der Demiurg des bürgerlichen Kosmos. Auf dem Kontinent treten die verschiedenen Phasen des Zyklus, den die bürgerliche Gesellschaft immer von neuem durchläuft, in sekundärer und tertiärer Form ein», p. 97]; *The Class Struggles in France*, *MECW*, cit., vol. 10, p. 509 [ed. cast.: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires, Ediciones Luxemburg, 2005].