



Nómadas
ISSN: 0121-7550
Universidad Central

Castro-Gómez, Santiago
Marx y el Republicanismo plebeyo *
Nómadas, núm. 48, 2018, pp. 13-32
Universidad Central

DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n48a1>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105157947002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Marx y el Republicanismo plebeyo*

Marx e o republicanismo plebeu

Marx and plebeian republicanism

Santiago Castro-Gómez**

DOI: 10.30578/nomadas.n48a1

Este trabajo busca retomar la discusión en torno al “momento republicano” del joven Marx levantada hace unos años por el filósofo francés Miguel Abensour. A partir de una lectura de los artículos en torno al robo de leña, el *Manuscrito de Kreuznach* y los artículos publicados por Abensour en los *Anales franco-alemanes*, el autor defiende la tesis de que en el año de 1843 no se produce el tránsito de un Marx liberal a un Marx comunista, sino el paso de un republicanismo abstracto a un republicanismo plebeyo.

Palabras clave: momento republicano, Marx, Miguel Abensour, republicanismo plebeyo

Este trabalho procura retomar a discussão em torno do "momento republicano" de um Marx jovem, levantado há alguns anos pelo filósofo francês Miguel Abensour. A partir de uma leitura dos artigos em torno do roubo de lenha, o Manuscrito de Kreuznach e os artigos publicados pela Abensour nos Anais franco-alemães, o autor defende a tese de que no ano de 1843 não há transição de um Marx liberal para um Marx comunista, mas a passagem de um republicanismo abstrato para um republicanismo plebeu.

Palavras-chave: momento republicano, Marx, Miguel Abensour, republicanismo plebeu.

This text seeks to take up the discussion around the "republican moment" of the young Marx, which began a few years ago by the French philosopher Miguel Abensour. Based on articles regarding wood theft, the Kreuznach Manuscript, as well as the articles published by Abensour in the Franco-German Annals, the author defends the theory that states that the transition of a liberal Marx to a communist Marx does not take place in the year 1843 but rather in the transition from an abstract republicanism to a plebeian republicanism

Key words: republican moment, Marx, Miguel Abensour, plebeian republicanism.

* Este artículo forma parte de una investigación más amplia titulada “Marx y la izquierda hegeliana” que aparecerá pronto en forma de libro. Agradezco a mi amigo Jaime Ortega, quien desde México realizó valiosas sugerencias para este trabajo.

** Profesor e investigador de la Pontificia Universidad Javeriana y de la Universidad Santo Tomás, Bogotá (Colombia), y miembro de la Red de Estudios Críticos de Latinoamérica (REC).
E-mail: scastro@javeriana.edu.co

original recibido: 08/02/2018
aceptado: 05/04/2018

nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 13~31

La película titulada *El joven Marx*, dirigida por el realizador haitiano Raoul Peck, inicia con una escena escalofriante: un grupo de hombres, mujeres y niños se apresuran a recoger leña en un bosque desolado, cuando de pronto aparecen policías armados que cabalgan hacia ellos y les apalean de forma despiadada. Corría 1842 y el joven Karl Marx, recién graduado como doctor en filosofía, se encontraba trabajando en la ciudad de Colonia como redactor en jefe de la *Gaceta Renana*, un periódico que servía de portavoz a la burguesía liberal opositora del gobierno monárquico prusiano en aquella región alemana conocida como *Renania*. En ese periódico Marx escribió una serie de artículos muy críticos en contra de la precaria situación de los campesinos de aquella zona, víctimas de una legislación que favorecía los intereses de una aristocracia privilegiada. Se destaca la serie de artículos titulada “Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña” que Marx publicó en varias entregas de la *Gaceta* entre el 25 de octubre y el 3 de noviembre de 1842. Allí fustiga duramente la propuesta de ley sobre el Robo de Leña presentada ante la Dieta Renana en nombre del rey Federico Guillermo de Prusia, en la que se decía que la apropiación de cualquier trozo de leña, aún la extraída de troncos caídos, constituía un delito contra el propietario del bosque y el infractor debía ser castigado con severas multas o, en su defecto, con trabajos forzados en beneficio del propietario.

Acertó, pues, el director haitiano al iniciar su película con esa escena, pues la sanción de la apropiación de leña por parte de los campesinos pauperizados afectó mucho el desarrollo teórico y político del joven Marx. Engels decía que fue el artículo sobre la ley del robo de leña lo que llevó a Marx a interesarse por las ideas socialistas, y el propio Marx reconocería muchos años después que sus trabajos en la *Gaceta Renana* le obligaron “a tener que opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales” (Marx, 1995: 65).

De ocuparse de abstractas consideraciones filosóficas dirigidas a un público académico, Marx pasa a ocuparse de cuestiones políticas que revisten interés público. En realidad, lo que interesaba a nuestro joven filósofo en aquel momento era señalar las incoherencias entre el Estado monárquico prusiano que legislaba en beneficio de una minoría privilegiada y la idea universal de Estado de derecho que debía representar los intereses generales de la sociedad. Dicho en otras palabras, Marx quería mostrar que las leyes prusianas que protegían el derecho individual del propietario en contra del derecho consuetudinario de los campesinos a recoger la leña necesaria para su subsistencia material, resultaban incompatibles con la idea de *Res publica* proclamada por la Revolución francesa. Este joven Marx, todavía no comunista, pero republicano antes que liberal, emprenderá desde el periodismo la tarea de generar una discusión pública en torno al principio de la igualdad civil, en su apuesta inicial por recuperar el espíritu de la razón crítica inaugurado por la Ilustración. Más aún, esta recia defensa de lo público en contra de lo privado e individual lo llevará a entender que no habrá “verdadera democracia” si la igualdad y la libertad permanecen como simples ficciones jurídicas y no se realizan en la vida material de la población marginada. Se trata, pues, de un “republicanismo plebeyo” que hará de la figura del desposeído, del que “no tiene parte” en el reparto aristocrático y oligárquico de los bienes comunes, la clave para entender el significado de una política emancipatoria.

El objetivo de este trabajo puede ser resumido de la siguiente forma: a contrapelo del mito marxista, según el cual, en cuestión de unos cuantos meses (entre 1842 y 1843) Marx pasó de ser un pensador “liberal” a ser un revolucionario materialista y comunista, trataré de mostrar: 1) que el joven Marx nunca fue un liberal sino un republicano, al igual que lo eran casi todos los jóvenes hegelianos con los que estaba vinculado en esa época; 2) que entre 1842 y 1843 Marx modificó su visión

política, pasando de un republicanismo abstracto, centrado en una teoría del Estado, a un republicanismo plebeyo, centrado en la acción política de los desposeídos (*besitzlose*); 3) que en los artículos de 1842 sobre el robo de leña Marx ya trabaja con la noción de *ser genérico* (*Gattungswesen*), que es la clave hermenéutica básica para comprender este momento de su producción teórica; 4) que los textos producidos en 1842 y 1843, incluyendo el *Manuscrito de Kreuznach*, reflexionan sobre la situación peculiar de Alemania bajo el dominio de la monarquía prusiana en el período del *Vormärz* y deben, por tanto, ser interpretados en ese contexto, en lugar de lanzar sobre éstos lecturas retrospectivas a la luz de su obra general; y 5) que, por tanto, durante todo este tiempo (1842-1843), antes de su exilio en París, Marx no era comunista y tampoco disponía de una teoría “científica” de la sociedad, es decir, que no había deslizado su pensamiento hacia una posición metapolítica. Es un Marx que, como casi todos los demás jóvenes hegelianos, aún creía en la potencia de la crítica racional y de la política democrática como arietes para combatir la organización desigualitaria de la sociedad.

El marxismo como obstáculo epistemológico

No puedo iniciar una discusión en torno al “Marx republicano” sin antes considerar, aunque sea de forma breve, los obstáculos epistemológicos que dificultan la tarea. El primero y más importante de éstos es, sin lugar a dudas, el marxismo occidental (Anderson 2012), pues este corpus teórico se construyó históricamente de espaldas al pensamiento del joven Marx. Ninguno de los grandes teóricos que echaron las bases del marxismo después de la muerte de Marx y Engels (Labriola, Mehring, Kautsky, Plejánov, Lenin, Rosa Luxemburg) conocieron los escritos juveniles del maestro. Así, por ejemplo, los *Manuscritos económico-filosóficos* fueron publicados apenas en 1932, año en que también fue publicada *La ideología alemana*, es decir, casi noventa años después de su redacción original. Igual ocurre con el *Manuscrito de Kreuznach*, del cual hablaremos luego, en el que Marx esboza un proyectado libro sobre la filosofía del derecho de Hegel, que finalmente nunca publicó. Y ni hablar de los artículos escritos por Marx en revistas como la *Gaceta Renana* y los *Anales franco-alemanes*, que fueron ignorados durante muchísimo tiempo. Con esto quiero decir que la generación de los primeros intérpretes de Marx construyó un marxismo con base en obras como *El capital*, el *Manifiesto Comunista* y el *Prólogo* de 1859, es decir, un marxismo labrado exclusivamente con categorías económicas y sociales. Todo este grupo de teóricos se ocupó de sistematizar la doctrina del materialismo histórico, que Marx había dejado apenas esbozada, así como de ampliar y desarrollar su doctrina económica, ignorando por completo el arsenal de conceptos filosóficos y políticos que habían surgido de su pluma entre los años 1842 y 1843. Gracias a

la influencia de Engels, Marx fue visto durante mucho tiempo como un “científico” (el creador de una revolución en la teoría económica equivalente a la realizada por Darwin en la biología) más que como un filósofo político. Fue el triunfo entonces de una visión positivista de la historia (el “socialismo científico”) que pretende establecer un conjunto de verdades objetivas sobre la vida social con base en categorías reificadas como *fuerzas productivas*, *relaciones de producción*, *lucha de clases* o *dictadura del proletariado*, que pretenden ofrecerse como los conceptos fundamentales del pensamiento de Marx.

Digo entonces que el “marxismo occidental” es el principal obstáculo epistemológico que hay que vencer para poder hablar de un joven Marx *republicano*, pero habría que mencionar también a un autor que Perry Anderson (2012) no incluyó en esta categoría y que, más que ningún otro, contribuyó a la invisibilización del pensamiento juvenil de Marx. Me refiero a Louis Althusser, bajo cuya influencia se ha impuesto durante mucho tiempo la célebre hipótesis de los “dos Marx”. Hago mención a la división del corpus de la obra de Marx en dos etapas claramente marcadas y relacionadas entre sí por una discontinuidad radical: la obra del “joven Marx”, todavía burguesa e ideológica, y la obra del “Marx maduro”, ya propiamente científica. El “primer Marx”, que en realidad no era Marx todavía, es el de los escritos comprendidos entre 1842 y 1845, apegados al humanismo racionalista burgués y al idealismo de Hegel y Feuerbach. El “segundo Marx”, en cambio, es el que rompe con ese humanismo juvenil a partir de 1845 para inaugurar una verdadera ciencia con su obra *El capital* (Althusser, 1968)¹.

Toda la obra juvenil de Marx (sus artículos periodísticos de 1842-1843, los *Manuscritos económico-filosóficos*, el libro *La sagrada familia*, el *Manuscrito de*

Kreuznach y el *Cuaderno Spinoza*) son calificados sin más por Althusser como textos “ideológicos”. Lo que quiere decir que en éstos se observa la nefasta influencia del racionalismo burgués y del idealismo alemán, lo cual los convierte en textos no solamente “precientíficos”, sino también “liberales”. Fue apenas en 1845, con textos como las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, cuando Marx empezaría a romper con esa vieja conciencia liberal de juventud, hasta llegar, con *El capital*, a fijar la terminología científica de su proyecto revolucionario.

Lo que observamos aquí es la tendencia, naturalizada ya por el marxismo, a leer la obra de Marx desde una perspectiva teleológica, es decir, de interpretar sus textos juveniles a partir de una posterior fase de “madurez teórica” que los convierte en trabajos “preparatorios”, o en el peor de los casos, en textos “irrelevantes”.

No obstante, si queremos hablar de un “Marx republicano”, vale decir, de un Marx que reconoce el potencial emancipatorio de la democracia y de la tradición política de la *Res publica*, tendremos que recurrir justo a esos textos “prohibidos” por Althusser. Más allá de aceptar, como lo hago, que esos textos juveniles poco y nada tienen que ver con el Marx comunista, habría que mostrar que ellos no se inscriben en una tradición “liberal” de pensamiento político, como quiere Althusser, sino en una tradición republicana de la que participaban también sus compañeros de la izquierda hegeliana.

Abensour y el “momento maquiaveliano” de Marx

Para fortuna nuestra, son varios los estudios que han roto con la camisa de fuerza impuesta por Althusser sobre los textos juveniles de Marx (Leopold, 2012; Prior, 2004; Moggach, 2006). Pero entre todos éstos hay uno en particular que me interesa resaltar, pues avizora claramente el escenario de un joven Marx republicano. Me refiero al libro *La democracia contra el Estado: Marx y el momento maquiavélico*, del filósofo francés Miguel Abensour. De entrada, el libro se posiciona en contra de un marxismo que “representa la inversión del pensamiento de Marx” y aboga por un “redescubrimiento de Marx más allá del marxismo” (Abensour, 2011: xlii-xliii). Abensour quiere no sólo ir más allá de un

marxismo que reduce el pensamiento de Marx a categorías sociales y económicas, ocultando su dimensión política, sino que además cree poder redescubrir esta dimensión en los escritos del joven Marx, particularmente en algunos textos de 1843. La tesis central del libro es que el núcleo de esa filosofía política no se encuentra en los artículos de 1842 publicados en la *Gaceta Renana* —lo cual excluiría los textos sobre el robo de leña—, sino en los de 1843 dedicados a la crítica de la filosofía política de Hegel.

Antes, sin embargo, de examinar en detalle los alcances de este argumento, quisiera discutir en qué sentido Abensour plantea la existencia de un “momento republicano” en el pensamiento político de Marx. El filósofo francés se propone, como queda dicho, revelar una dimensión oculta (por el marxismo) de la obra de Marx. Antes que a un economista ocupado de estudiar la “lógica del capital”, o de un sociólogo interesado en analizar las dinámicas de la “lucha de clases”, Abensour quiere presentarnos a un filósofo político, esto es, a un Marx que se ocupa del ámbito de la acción política en tanto que tal. No la política como acción derivada de la economía o de la estructura social, sino la política como ámbito de acción independiente. O como lo diría su maestro Claude Lefort, Abensour nos presenta a un Marx que se interesa no tanto por “la política”, sino por “lo político”. Y es en este preciso sentido que Abensour ubica al joven Marx en la tradición de pensamiento político iniciada por Maquiavelo. Pues trabajando sobre las huellas del pensador florentino, Marx busca emancipar la *Res publica* de la teología y convertirla en un ámbito humano de acción, sujeto a las contingencias de la historia. El hombre (*Mensch*) queda así liberado de la visión despótica de la teología y abierto a decidir el tipo de política que la comunidad quiere y necesita. De la mano de Skinner, Pocock y la Escuela de Cambridge, Abensour sabe que esta tradición de pensamiento nada tiene que ver con el liberalismo político de Hobbes y Locke, sino que es anterior a éste, y se remite al pensamiento humanista florentino de los siglos XV y XVI, del que Maquiavelo fue su más destacado representante.

Se trata, por tanto, del republicanismo cívico cuya genealogía trazó brillantemente Pocock en su libro *El momento maquiavélico* y que tendría las siguientes características: 1) rehabilitación de la vida pública (*vivere civile*) como ámbito en el que el hombre participa

activamente de la organización de los asuntos públicos; 2) recuperación de la noción aristotélica del hombre como “animal político” (*zoon politikón*) que necesita de la *polis* para su autorrealización individual y colectiva; 3) predominio del bien común sobre el interés particular como objetivo fundamental de la acción política; 4) comprensión de la política como un ámbito de acción inmanente, libre por tanto, de cualquier determinación metafísica; 5) satisfacción de las necesidades materiales de la comunidad y garantía institucional de la no servidumbre, como condiciones básicas para que los ciudadanos puedan ser declarados como libres e iguales (Pocock, 2014).

¿Existe un pensamiento de estas características en la obra temprana de Marx? Abensour piensa que sí, pero, como ya vimos, entiende que ha sido menospreciado por el marxismo diciendo



■ *Cemento*, película de Vladimir B. Vilner, 1927 | Hermanos Stenberg

que se trataba de un pensamiento “inmaduro”, “liberal” y “burgués”. El francés va incluso más allá y dice que este “momento republicano” no es algo episódico en la obra del joven Marx, sino que reaparece en momentos posteriores de su pensamiento, como por ejemplo, en sus consideraciones políticas sobre la Comuna de París. No obstante, lo que permite a Abensour conectar el republicanismo temprano de Marx con las reflexiones tardías de 1871 sobre la Comuna de París es un presupuesto interpretativo que considero problemático. El filósofo francés dice que mientras en sus escritos de 1842 el joven Marx confiaba todavía en la importancia del Estado como garante de las libertades ciudadanas, esto cambió radicalmente al año siguiente, momento en el que Marx se desencantó de las posibilidades de un humanismo cívico en Alemania, rompió sus vínculos con Hegel y empezó a interesarse por las ideas radicales del socialismo francés. En este sentido Abensour habla de la “crisis de 1843” como un momento de ruptura, como un “cambio de paradigma” en el pensamiento político de Marx.

En efecto, la tesis de Abensour es que en los artículos sobre el robo de leña, como en toda su obra periodística del año 1842, Marx tenía una concepción “absolutista” del Estado, muy influenciada por la filosofía política de Hegel, marcada todavía por esa “utopía de un estado racional” que compartía con los demás jóvenes hegelianos. Aunque es verdad que el Estado ya no es concebido bajo la dependencia de la teología cristiana, sino como un ámbito independiente, se le atribuyen en cambio funciones universales que supuestamente tiene de suyo. Todo esto cambia, según Abensour, en 1843 cuando Marx toma distancia de Hegel y prepara un tratado crítico sobre su filosofía del derecho. Este libro jamás se publicó, pero sus borradores quedaron consignados en el llamado

Manuscrito de Kreuznach, texto publicado en 1927 por David Riazánov, en ese entonces director del Instituto Marx-Engels de Moscú². Abensour centra su atención específicamente en los parágrafos 261-313 del manuscrito, en donde Marx dedica una larga reflexión sobre lo que él llama la “verdadera democracia”. Allí nuestro filósofo rechaza enfáticamente la visión de una monarquía constitucional y en la medida en que va comentando el texto de Hegel, escribe frases como éstas (que cito sin seguir el encadenamiento original):

La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia [...] En la monarquía

tenemos al pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo [...] La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia [...] La democracia es la constitución genérica. La monarquía es una variante, y además una variante mala. La democracia es forma y contenido. La monarquía solo debe ser forma, pero una forma que falsea el contenido [...] La democracia es a las demás constituciones lo que el género a sus especies [...] En la democracia, el principio formal es al mismo tiempo el principio material. La democracia es, por tanto, por primera vez, la verdadera unidad de lo particular y lo universal [...] En todos los estados distintos de la democracia, el Estado, la ley, la constitución son lo dominante, sin que realmente dominen [...] En la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismos son solamente la autodeterminación del pueblo [...] Todas las formas de Estado tienen como su verdad la democracia y, precisamente por ello, faltan a la verdad en cuanto no son la democracia [...] En la democracia, el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante. La disputa entre monarquía y república sigue siendo todavía una disputa que se mantiene dentro del Estado abstracto. La república política es la democracia dentro de la forma de Estado abstracto [...] Los franceses modernos conciben esto en el sentido de que en la verdadera democracia desaparece el Estado político. (Marx, 1982: 342-344)

Se trata, como puede verse, de una contraposición entre la democracia y la monarquía que Abensour interpreta de manera muy particular. A su juicio, lo que Marx nos ofrece en estos pasajes es un antagonismo irreconciliable entre el Estado como tal (la “forma-Estado” y no solamente el Estado monárquico) y la democracia como forma de autogobierno popular. Allí donde hay democracia no puede haber Estado y allí donde hay Estado no puede haber democracia. Las dos nociones son, por tanto, antitéticas y no hay síntesis posible entre éstas. De las reflexiones de Marx en torno a la contradicción que supone hablar de una “monarquía democrática” (tal como la planteara Hegel), Abensour concluye que es también una contradicción hablar de “Estado democrático”. En el Prólogo del 2004 a la segunda edición francesa de su libro dice claramente que “la democracia es anti-estatal o de otra manera no lo es” y habla por ello de una “democracia insurgente” animada por un “impulso anarquista”



■ *El hombre de la cámara*, película de Dziga Vertov, 1929
Hermanos Stenberg

que se levanta contra toda forma de Estado (Abensour, 2011: xxxiii-xl). Con lo cual tenemos que la democracia es una forma de autogobierno que, tal como lo dijera Rancière, plantea un “desacuerdo” irreductible contra el Estado y no puede reducirse jamás al ámbito de las instituciones públicas. La democracia no podrá ser nunca estatal porque entonces dejará de ser “política” para convertirse en “policía”.

Creo que es posible identificar al menos dos problemas de interpretación en la lectura que hace Abensour del *Manuscrito de Kreuznach*. El primero es leer estos pasajes de 1843 a la luz de lo dicho por Marx en 1871 con respecto a la Comuna de París. Su tesis es que la crítica al Estado en ese año coincide en términos generales con la realizada veintiocho años antes en el *Manuscrito de Kreuznach* (Abensour, 2011). Recordemos que en la sección tercera de *La guerra civil en Francia*, Marx alabó a los comuneros por haberse levantado contra la “superestructura del edificio del Estado moderno” (Marx, 2015: 406). De acuerdo con Marx, la Comuna (entendida como un gobierno del pueblo por el pueblo, sin mediaciones de ningún tipo) ha llevado a cabo la “abolición” del Estado monárquico del Segundo Imperio, que funcionó en realidad como una “máquina del despotismo de clase” (Marx, 2015). Así las cosas, el Marx de 1871 pensaba que el objetivo del comunismo era el establecimiento de una sociedad sin clases, para lo cual era indispensable la abolición del Estado. ¿Por qué razón?, porque el Estado lleva en su ADN el estigma de la dominación. Si algo ha enseñado la Comuna es que la “máquina del Estado” debe ser destruida porque reproduce necesariamente las desigualdades de clase y será siempre un instrumento en manos de la burguesía. Abensour identifica esta valoración que hace Marx de la Comuna en 1871 con la “democracia verdadera” de la que hablaba en 1843 y la confunde con el republicanismo cívico al que se refieren Pocock y Skinner. De este modo, al leer el texto de 1843 a la luz del de 1871, Abensour entiende el republicanismo del joven Marx como una especie de comunismo *avant la lettre*. Proyecta retrospectivamente la visión del Estado que tenía el Marx ya comunista de 1871 sobre un Marx que todavía no es comunista en 1843³. Y al realizar esta operación de transferencia, no sólo identifica las configuraciones históricas del Estado monárquico prusiano y del Segundo Imperio francés con la forma-Estado en cuanto tal, sino que además nos ofrece la

imagen de un republicanismo sin Estado que es difícilmente reconocible en ese “momento maquiavélico” inaugurado por el humanismo florentino.

El segundo problema de interpretación tiene que ver con la supuesta “crisis de 1843” a la que se refiere Abensour. Valiéndose de la afirmación que hace Marx en 1859 (en el famoso “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”) de que su revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel le condujo a resolver algunas “dudas que le asediaban” con respecto a su trabajo periodístico anterior, Abensour concluye apresuradamente que esa crítica, manifestada en el Manuscrito de 1843, supone una “ruptura con su conciencia filosófica anterior”, según la famosa expresión utilizada por Engels en 1888⁴. Pero aunque sea cierto que en aquel momento Marx se encontraba reevaluando críticamente la filosofía política de Hegel, sabemos que desde hacía ya varios años Feuerbach y el grupo de los jóvenes hegelianos venían haciendo lo mismo⁵. Nada nos lleva a concluir que en ese año en particular Marx se encontrara en una grave “crisis epistemológica” y menos que estuviera rompiendo tajantemente con su “conciencia filosófica anterior”⁶. No hubo allí ninguna “ruptura epistémica” (el paso de la ideología a la ciencia), sino que se trató, a lo sumo, de una modificación política: el paso de un republicanismo abstracto a un republicanismo plebeyo. Pero Abensour parece no haber desaprendido del todo la “lección de Althusser” e insiste en que allí se produjo una “ruptura epistemológica”, comprendida en clave de filosofía política: el paso de un Marx estadocéntrico a un Marx estadofóbico. Solo que, a diferencia de Althusser, desplaza un poco hacia atrás el momento de la ruptura (de 1845 a 1843), aceptando sin reservas lo dicho por Marx en 1859 con respecto a su propio trabajo juvenil. De nuevo vemos la operación de transferencia retrospectiva, pero esta vez Abensour selecciona muy bien los contenidos de esa transferencia. Está dispuesto a aceptar lo que Marx dice en 1859 con respecto a su trabajo de 1843, pero no está dispuesto a aceptar en cambio lo que en ese mismo texto dice con respecto a la determinación de la infraestructura económica sobre la superestructura jurídico-política (Abensour, 2011).

Considerados estos dos problemas de interpretación, afirmo entonces que el libro de Abensour acierta en plantear la existencia de un “momento republicano” en el pensamiento juvenil de Marx, pero no me

convence su lectura anarquista de este “momento”, como tampoco la cronología que establece. Ahora bien, si no reviste las características antiestatales que Abensour señala, ¿en qué radica, entonces, este republicanismo temprano de Marx? Mi tesis será que aunque es cierto que el *Manuscrito de Kreuznach* introduce una modificación en la lectura que Marx tiene del Estado de derecho con respecto a la de sus textos anteriores, no se produce allí ninguna discontinuidad en el sentido de Abensour. Modificación sí, pero no discontinuidad entre los textos de 1842 y 1843. Tal modificación radica en que el eje de gravitación de la política emancipatoria ya no se encuentra en el Estado, como pensaba todavía el Marx de 1842, sino en un poder exterior al Estado, que es el *demos*. No es, por tanto, la “extinción del Estado” lo que Marx defiende en 1843, ni la contraposición irreconciliable entre el Estado y la democracia, sino la tesis de que la universalidad de la política no se encarna en el Estado sino en la vida material de aquellos grupos de la sociedad que viven en condición de servidumbre.

Los artículos sobre el corte de leña y el “momento republicano”

Sustentar esta tesis demandará, en primer lugar, considerar la serie de artículos sobre el robo de leña (*Holzdiebstahlgesez*) publicados en 1842. En esos artículos Marx critica con dureza al Estado prusiano por haber criminalizado la práctica de recoger leña en bosques privados por parte de los campesinos pobres. De acuerdo con el derecho consuetudinario, los pobres podían legalmente recoger ramas secas del bosque y usarlas como combustible en el invierno. Les era lícito igualmente cazar y pescar, si bien de forma limitada, en tierras pertenecientes a sus señores, con el fin de poder alimentar a sus familias. Incluso se les permitía una “segunda recogida”, después de la cosecha, para que pudieran retirar las espigas caídas, las papas enterradas, etcétera. Pero en la medida en que la revolución industrial despegaba y los hornos de las fábricas demandaban grandes cantidades de madera, los terratenientes dueños de los bosques (que eran casi siempre los mismos aristócratas que controlaban el *Landtag* de Renania, la Dieta Renana) preferían venderla, y convirtieron en delito la recogida no autorizada. Actuaban, pues, como jueces de su propia causa. Frente a esto, Marx hace una defensa apasionada de los principios de igualdad y libertad

que el Estado moderno debe llevar como estandarte. Al defender los privilegios de los propietarios de los bosques en contra de las necesidades vitales de los campesinos, la Dieta Renana demuestra que su legislación tiene raíces en el antiguo régimen, donde la desigualdad de los estamentos funcionaba como axioma⁷. Pero en un Estado racional ya no hay estamentos, sino que la ley debe aplicarse universalmente a todos los ciudadanos, sin establecer acepción de personas. Marx defiende entonces la idea del Estado universal y critica la irracionalidad del Estado particularista de Prusia, que protege arbitrariamente los derechos de una minoría privilegiada. En el Estado racional y universal, por el contrario, cada ciudadano forma parte de una totalidad orgánica, de modo que si las necesidades de los más pobres son criminalizadas para favorecer los privilegios de unas cuantas familias aristocráticas, el cuerpo entero del organismo estará enfermo:

¿Acaso cada uno de sus ciudadanos no se halla unido con él por miles de nervios vitales, y acaso puede considerarse autorizado a cortar todos estos nervios por el solo hecho de que aquel ciudadano haya cortado un nervio por sí y ante sí? El Estado, por consiguiente, debe ver en el infractor que recoge leña, además de eso, un ser humano, un miembro vivo de la comunidad por cuyas venas corre la sangre de ésta, un soldado llamado a defender la patria, un testigo cuya voz debe ser escuchada ante los tribunales, un miembro de la comunidad capacitado para desempeñar puestos públicos, un padre de familia cuya existencia debe ser sagrada y, sobre todo, un ciudadano del Estado, el cual no puede descartar ligeramente a uno de sus miembros de todas estas funciones, pues el Estado, al hacer de un ciudadano un delincuente, se amputa a sí mismo. (Marx, 1982: 259)

El argumento es de clara stirpe hegeliano-feuerbachiana, pues al igual que Hegel, el joven Marx de 1842 pensaba que el Estado era una comunidad orgánica de individuos y familias unidas entre sí por un sistema unificado de leyes. La “esencia del Estado” y del sistema jurídico que forma su estructura radica en que todos los miembros de la comunidad (y no sólo algunos de ellos) puedan realizar su libertad. En este sentido, Marx se aferra a la idea del Estado como autoconciencia de una comunidad ética de hombres libres, tal como la formuló Hegel en su filosofía del derecho. No obstante, al igual que Feuerbach, Marx creía que el Estado no es la encarnación del “espíritu absoluto”, como decía Hegel, sino



■ *El canario feliz*, 1929 | Semyon Semyonov-Menes

del “ser genérico” del hombre (*Gattungswesen*), por lo que su función es legislar en nombre de la humanidad y no de unos cuantos privilegiados que apoyan su poder en la miseria de otros. El Estado monárquico prusiano (y con él la Dieta Renana⁸) pertenece por ello al pasado de la humanidad, pues no legisla para hombres libres, sino para una sociedad desigual donde prima la esclavitud. Una sociedad donde a los pobres se les castiga por recoger ramas caídas para calentarse en invierno no puede ser sino una sociedad inhumana.

No hay aquí, sin embargo, ningún atisbo de “liberalismo renano”, como han sugerido los intérpretes marxistas de este texto⁹. Es verdad que en sus artículos de la *Gaceta Renana* Marx defiende principios como la libertad de prensa, la separación de poderes y el derecho a la igualdad, pero el Estado de derecho que debe encarnar estos principios no es visto como producto de un contrato entre individuos. La ley del Estado no es universal porque así lo haya querido un acuerdo entre personas privadas, sino porque la huma-

nidad misma se ha dado —a partir de la Revolución francesa— un derecho ajustado a su condición libre. Y esta libertad no es una realización individual, sino una empresa colectiva, una realización del “ser genérico”. Son, por tanto, los bienes comunes y no la propiedad individual los que deben ser priorizados por el Estado de derecho¹⁰. Particularizar, en cambio, un bien común y sancionarlo como ley, tal como ha hecho el *Landtag* de Renania, es prueba de que estamos frente a un Estado prerrevolucionario, anclado en el pasado de la humanidad, donde el bien particular de los ricos impide la realización de la libertad genérica (Marx, 1982). Antes, pues, que como la expresión política del “ser genérico”, el Estado prusiano es en realidad un instrumento privado al servicio de los propietarios de la tierra.

No tendremos que esperar entonces hasta 1843 para encontrar el “momento republicano” del joven Marx. Aparte de la serie de artículos de 1842 sobre la tala furtiva de leña, donde expresó su fe republicana en



▪ *SEP*, película de Mikhail Verner y Pavel Armand, 1929 | Hermanos Stenberg

el Estado de derecho como horizonte normativo para la realización de la libertad colectiva, también lo hizo el mismo año en otra serie dedicada a reflexionar sobre la situación de los viñadores del Mosela. Estas dos series de artículos le permitieron entender las penurias de las clases populares y reconocer que en medio de esta condición de inhumanidad, la libertad y la igualdad no son posibles en Alemania. ¿Por qué razón? Porque el Estado prusiano y sus instituciones no expresan los intereses universales de la humanidad¹¹. No hay República cuando el Estado incorpora estos valores tan solo formalmente (en la Constitución) pero en realidad censura las opiniones disidentes y defiende los privilegios particulares, lo que hace que un sector de la población

tenga que vivir en servidumbre. Un Estado que tolera la esclavitud y la convierte en ley no representa las aspiraciones emancipatorias de la humanidad. Es, por tanto, en este humanismo temprano, mediado por la filosofía del derecho de Hegel, por las ideas políticas de Bauer y Ruge, así como por la noción filosófica de *ser genérico* de Feuerbach, donde podemos apreciar, ya de forma clara, el republicanismo (¡que no el liberalismo!) de Marx.

Ahora bien, ¿qué ocurre al año siguiente cuando Marx escribe sus notas críticas a Hegel en el *Manuscrito de Kreuznach*? ¿Se produce el paso del estadocentrismo abstracto hegeliano hacia una visión radicalmente antiestatal? ¿Hay allí una ruptura con el republicanismo? No exactamente. Lo que ocurre es que Marx comienza a entender que la “verdadera democracia” no tiene que ver solamente con el estatuto legal de los ciudadanos, sino con las condiciones reales de su existencia material. Para que haya democracia no basta con que el Estado garantice formalmente los derechos de los campesinos a recoger leña, sino que éstos puedan vivir materialmente en una condición humana, esto es, en una condición de no servidumbre. Dicho de otro modo, no basta con proclamar la libertad y la igualdad como principios universales que rigen *a priori* la vida política de la comunidad, sino que es necesario que estos principios se materialicen en la vida

cotidiana de los ciudadanos, de modo que ninguno de ellos tenga que vivir a merced de la voluntad arbitraria de otro. La universalidad no ha de ser abstracta, sino concreta.

En el *Manuscrito de Kreuznach*, tal como leímos en los textos arriba citados, Marx dice que “la democracia es forma y contenido”. Es decir, que a diferencia de una monarquía parlamentaria como la de Prusia, la participación del ciudadano en los asuntos públicos no se reduce a su representación parlamentaria, sobre todo en asambleas que, como la Dieta Renana, están controladas por un puñado de aristócratas. No hay *vivere civile* alguno en el seno de una monarquía

parlamentaria, pues mientras que ésta privilegia lo particular sobre lo universal (“falsea el contenido”), la democracia, en cambio, es “la verdadera unidad de lo particular y lo universal”. Y aquí viene el elemento decisivo: Marx dice que el Estado no debe ser concebido de forma “abstracta”, como si su legitimidad proviniera de sí mismo, sino que la constitución y la ley deben ser reflejo de “la autodeterminación del pueblo”. A diferencia, pues, de Hegel, Marx afirma que la universalidad del Estado no le pertenece de suyo, sino que remite a un poder constituyente que lo excede. Suenan aquí de manera muy fuerte los ecos del republicanismo de Rousseau, que Marx leyó apasionadamente durante su estancia en Kreuznach. La unión de las voluntades particulares en la “voluntad general” del pueblo es el motivo de Rousseau que Marx retoma, en lenguaje feuerbachiano, para decir que los intereses “privados” de la sociedad civil deben articularse al bien común universal de la humanidad, ya que en eso consiste la “verdadera democracia”¹².

Lo que Marx “descubre”, por tanto, en el *Manuscrito de Kreuznach* no es la oposición irreductible entre la democracia y el Estado, sino la escisión entre el Estado y la sociedad civil. La noción de *sociedad civil* (*bürgerliche Gesellschaft*) es utilizada por Marx para referirse, precisamente, a esas condiciones materiales de vida de la población marginada sobre las que había ya reparado en sus artículos sobre el corte de leña, sólo que en ese momento (1842) todavía no establecía ninguna relación de oposición entre ésta y el Estado, razón por la que conservaba su fe en las posibilidades de transformar la ley en un sentido democrático. Pero a partir del *Manuscrito de Kreuznach* nuestro filósofo entiende que la noción hegeliana del *Estado* es abstracta porque se sustrae a las condiciones materiales de vida de la población. Al igual que Rousseau, Marx entiende que la igualdad que requiere la democracia no puede ser únicamente formal, jurídica y extrínseca, sino que debe ser una igualdad sustancial, es decir, social, en la que el individuo concreto es visto como integrado y no separado de su “ser genérico”, pues tal separación conllevaría la escisión entre las instituciones públicas y el pueblo, expulsado de la vida cívica en nombre de un gigantesco aparato burocrático y policial como el ejemplificado en Alemania por el Estado prusiano. Aquí la policía, los tribunales y la administración pública no son delegados del pueblo, sino instrumentos del Estado que funcionan a espaldas de la “voluntad general”.

Nada indica que con estas afirmaciones Marx se encuentre anticipando la tesis comunista de la extinción del Estado. La afirmación de que el “Estado político” debe “desaparecer” no se refiere a la forma-Estado como tal, sino al Estado entendido como una entidad abstracta, desligada de las necesidades materiales del pueblo y controlada por aristócratas, abogados y funcionarios de oficio. La “desaparición” del Estado no es literal, sino que tiene que ver con la creación de unas circunstancias en las cuales sea puesto al servicio de los intereses materiales de la población. Marx empieza a entender que la emancipación humana no se juega en la construcción de un Estado racional que excluye los privilegios, como había dicho en 1842, sino en el tipo de relación que ese Estado mantiene con la población marginada. Y es precisamente esta relación la que será objeto de análisis en sus artículos de 1843 para el proyecto conjunto con Ruge de los *Anales franco-alemanes*. Allí encontramos una distancia frente a su visión republicana del año anterior, pero no porque haya tenido una “crisis” que le catapultó fuera de la órbita de Hegel y en dirección de un anarquismo virtuoso, sino porque sus artículos de la *Gaceta Renana*, y en particular sus análisis sobre el robo de leña y la situación de los viñadores del Mosela, le hicieron comprender que la “verdadera democracia” no puede ser concebida sino desde la base de un republicanismo plebeyo.

Del republicanismo abstracto al republicanismo plebeyo

En el artículo “Sobre la cuestión judía”, escrito en 1843, Marx retoma el diagnóstico crítico que hizo Hegel de la modernidad¹³. La Revolución francesa es el pistoletazo inicial que marca el camino para la emancipación del hombre como sujeto político, lo cual implica la abolición de todos los antiguos privilegios de religión y nacimiento. Todos los hombres son iguales por el solo hecho de ser hombres (*Menschen*), porque comparten una misma condición humana. Sin embargo, dice Hegel, este sustancial avance histórico de la libertad viene acompañado de tendencias contradictorias. De un lado, la Revolución francesa proclama la libertad y la igualdad para “todos”, pero del otro, engendra lo que Hegel llama el *sistema de necesidades*, la sociedad civil, en donde los individuos, como “personas privadas”, separadas de la comunidad, son lanzados a satisfacer sus

necesidades materiales. Esto significa que aunque la Revolución francesa libera a los individuos de las cadenas a las que estaban sometidos en el antiguo régimen (en donde no eran nada con independencia del estamento al que pertenecían por nacimiento), al mismo tiempo y por la misma operación, los arroja a tener que vérselas por sí mismos en una lucha por defender y alcanzar sus intereses personales en una especie de “guerra de todos contra todos”. La modernidad está “desgarrada” porque provoca la escisión (*Entzweiung*) entre el individuo como sujeto político (es decir, como miembro del Estado) y el individuo como sujeto económico (es decir, como miembro de una sociedad civil marcada por intereses egoístas). Hay, por tanto, una contradicción dialéctica entre el reino de la universalidad encarnado en el Estado y el reino de la particularidad encarnado en la sociedad civil.

Marx acepta en principio este diagnóstico de Hegel pero lo supera, pues si éste creía que la mejor forma de resolver la contradicción dialéctica inherente a la modernidad era el establecimiento de una monarquía parlamentaria, Marx rechaza esta solución desde sus artículos de 1842 de la *Gaceta Renana*. Además, la noción hegeliana de *sociedad civil* es utilizada por Marx no para referirse a la esfera de los intereses particulares en tanto que opuestos a la universalidad del Estado, sino para hablar de las “condiciones materiales de vida” que se hallan en la base de esa universalidad¹⁴. Estas condiciones, como quedó claro en los artículos sobre el robo de leña, estaban marcadas por la miseria creciente de amplios sectores de la población alemana. En su artículo “Sobre la cuestión judía” Marx dice que la “emancipación política”, que declara formalmente a todos los hombres como libres e iguales, resulta inútil si esos ciudadanos no pueden satisfacer sus necesidades materiales y se ven obligados a vivir en condiciones inhumanas. Marx detecta que las constituciones liberales de Francia y Estados Unidos confunden al “hombre” (*homme*) con el “ciudadano” (*citoyen*), es decir, al individuo en tanto ser genéricamente comunitario, con el individuo abocado a resolver por sí mismo y en contra de otros las vicisitudes de su vida material. Por eso, los “derechos del hombre” que proclaman estas constituciones no hablan en realidad del hombre como “ser genérico”, sino del individuo egoísta separado de la comunidad humana. La igualdad que proclaman es ficticia, porque aunque todos los individuos tienen formalmente



■ *La otra mujer*, película de Ivan Pyrev, 1929 | Nikolai Prusakov

los mismos derechos, los tienen sólo en tanto miembros de la sociedad civil (tienen derecho a comerciar, a comprar y vender, a ser emprendedores, etcétera), pero no en tanto miembros de la especie humana. Para Marx las consecuencias son claras: las constituciones modernas separan al individuo de su instinto comunitario, pues en lugar de verlo como un ser que actualiza sus potencias genéricas junto con otros hombres (*zoon politikón*), lo ven como una “mónada aislada” y replegada en sí misma (Marx, 1982). Los derechos humanos, tal como aparecen en estas constituciones, no están basados en la unión genérica del hombre con el hombre, sino en la competición del hombre frente al hombre. Están, por tanto, subordinados a los derechos del ciudadano, lo cual hace que el Estado permita que algunos individuos disfruten de su patrimonio con independencia de la sociedad, o incluso en contra de ésta, mientras que otros tengan que vivir legítimamente en condición de servidumbre. De este modo, la esclavitud y la desigualdad propias del

antiguo régimen ingresan de nuevo a casa por la puerta de atrás.

Ahora bien, ¿está diciendo Marx que los derechos humanos son tan sólo una “ideología burguesa” que debe ser desechada, como han sostenido tantos marxólogos? De ninguna manera¹⁵. Lo que está diciendo es que la “emancipación política” es insuficiente, porque mientras la desigualdad entre los hombres sea legitimada por el Estado, los derechos humanos serán una abstracción semejante a las imaginaciones teológicas de las que habló Feuerbach en su libro *La esencia del cristianismo* (2013). La tarea de la política será materializar esos derechos en la vida cotidiana del pueblo mediante la negación de su ficción jurídica. Habrá que pasar entonces de una “emancipación política” a una “emancipación humana”, donde la universalidad deje de ser abstracta para devenir real y concreta. Recordemos que en ese momento Marx no ha desarrollado su idea de que la producción del “ser genérico” se halla mediada por el trabajo no alienado (lo hará apenas en los *Manuscritos* de 1844), por lo que la cancelación de la servidumbre continúa siendo vista como una apuesta política y no todavía como un proyecto social y económico¹⁶. En 1843 la meta no es la construcción del socialismo, sino la instauración de una “verdadera democracia” en donde la servidumbre del pueblo se convierta en una situación intolerable¹⁷. Cualquier visión política moderna que no tenga esta meta será mentirosa, pues dejará intactos los antiguos pilares de la desigualdad que en el papel dice combatir. Pero cancelar la servidumbre exige de todos modos recoger la cosecha de la Revolución francesa, y eso incluye necesariamente los derechos humanos¹⁸. El pasado no debe ser rechazado sino negado. Así que, con Hegel, Marx está de acuerdo en que no es rechazando los logros de la Revolución francesa como podremos alcanzar la emancipación humana, pero contra Hegel dirá que es preciso “negar” su abstracción jurídica para poder materializarlos. No se trata entonces de rechazar el Estado de derecho, sino de entender que la emancipación humana no está encarnada en el Estado, como pensaba Marx en 1842 (y como seguía pensando su amigo Bruno Bauer), sino en aquellos grupos sociales que, como los recogedores de leña y los viñadores del Mosela, llevan en su carne las marcas de la deshumanización engendrada por la sociedad estamental. Se trata, por tanto, de pasar de un republicanismo abstracto, como el de Bauer y Hegel, que hace del Estado

el instrumento de la universalidad, a un republicanismo plebeyo que ve en los “desposeídos” (*besitzlose*) al actor político fundamental para que esa universalidad se haga concreta, humana y material.

En este punto se aprecia mejor en qué radica la modificación del republicanismo que se opera en el pensamiento político de Marx hacia 1843. Si en los artículos de 1842 sobre el robo de leña se refería a los “desposeídos” como elementos sufrientes (*leidend*), pasivos, desamparados por el Estado, sometidos impunemente al egoísmo de los propietarios, ahora empieza a verles como sujetos políticos. La simpatía por los campesinos empobrecidos, evidenciada en los artículos de la *Gaceta Renana*, se convierte ahora en esperanza de un cambio político encarnado en las clases “plebeyas”. Los desposeídos no son elementos pasivos sino actores combatientes y activos, precisamente porque no tienen nada que perder, porque ya lo han perdido todo y, en consecuencia, lo tienen todo por ganar. Pasar de la emancipación política a la emancipación humana significa que la universalidad de la política no está encarnada en la ley, sino en el cuerpo de aquellos que son empujados a vivir en servidumbre. La emancipación humana no se define entonces por la ausencia de Estado, sino por la ausencia de servidumbre¹⁹. Una sociedad que encarne los derechos del hombre es aquella en la cual los intereses generales tienen prioridad política sobre los particulares, pero no a través de la acción puramente “formal” y jurídica del Estado, sino de la acción real y política del pueblo. La nueva convicción de Marx es que la universalidad de la política no está representada por la ley del Estado, sino por las necesidades materiales de la población marginada. Más aún, que la ley no se hace para el pueblo, sino desde el pueblo. Los hilos de la emancipación no los mueve el Estado, como pensaba todavía con Hegel en 1842, sino la acción constituyente del pueblo, que Marx identifica con las comunidades precarizadas (*plebs*) de las que habló en sus artículos de 1842. Nuestro joven filósofo continúa moviéndose, por tanto, en el marco de una política republicana y no (todavía) en el de una política comunista perdida en los laberintos del economicismo y el extincionismo. Pero ese republicanismo se ha vuelto “material”, yendo incluso más allá de jóvenes hegelianos como Bruno Bauer, con quienes Marx encontrará cada vez menos coincidencias.

Las consecuencias de este republicanismo “recargado” de Marx se dejan ver con claridad en el artículo “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, escrito en Kreuznach (1843) pero publicado luego en París por los *Anales franco-alemanes*. Aquí, por primera vez en su obra, Marx identifica a los “desposeídos” sobre los que reflexionó en sus artículos sobre el corte de leña, con la noción de *proletariado*. Pero no nos equivoquemos: en este artículo, como en ninguno de sus escritos previos al exilio de París, Marx habla del socialismo o el comunismo, de la clase obrera y la estructura de la propiedad privada o del capitalismo como sistema económico. Tampoco encontramos un rechazo de principio a las conquistas políticas de la Revolución francesa por considerarlas ideológicas o “burguesas”. Justo en la segunda parte de este artículo, Marx afirma que la cronología de la modernidad ha sido marcada por la Revolución francesa. Hay un “antes” y un “después” de 1789, de tal modo que si comparamos a Francia con Alemania, este segundo país se halla políticamente “retrasado” con respecto al primero. Aquí Marx repite el mismo argumento esgrimido en sus textos de 1842 sobre la Dieta Renana: el Estado prusiano, con sus anacrónicas instituciones estamentales, vive sumido en el “pasado” y es un remedo del antiguo régimen contra el cual se hizo la Revolución francesa (Marx, 1982). Justo a esta situación de anacronismo en la que vive la Alemania del *Vormärz* se refiere la categoría *proletariado* que utiliza Marx en su texto de 1843. No funciona aquí como una categoría social y económica, no habla del obrero de la fábrica cuyo trabajo es explotado por los capitalistas, porque no había en Alemania ni fábricas, ni capitalistas, ni clase obrera. Alemania era un país feudal, de población mayoritariamente campesina, dominado por aristócratas y terratenientes, donde no se había desarrollado aún esa “sociedad civil” de la que hablaba Hegel pensando más en países como Inglaterra y Francia. *Proletariado*, en este texto, funciona más bien como una categoría política referida a universalidad de las condiciones “inhumanas” que deben vivir las clases populares de un país “subdesarrollado” como Alemania.

Ahora bien, en una situación tan peculiar como la de Alemania, son precisamente las clases populares quienes pueden encabezar una rebelión contra el Estado monárquico prusiano. No será como en Francia, en la que antes de 1789 existía un estamento rico,

culto e ilustrado que hizo de su propio interés particular el interés general de toda la sociedad. Pero justo por esto, porque la Revolución fue puesta en marcha por una clase privilegiada, el resultado fue la emancipación parcial de la sociedad. La clase que hizo la Revolución se emancipó de las barreras que el antiguo régimen imponía sobre ésta, pero sin emancipar con ello a un sector considerable del pueblo francés que, ayer como hoy, continúa viviendo en condición de servidumbre. Se alcanzó la emancipación política, pero no la emancipación humana (Marx, 1982). Debido a que la clase revolucionaria francesa no experimentó en carne propia las “cadenas radicales” de la servidumbre, el resultado fue la creación de un Estado oligárquico que defiende los intereses de esa clase y legitima las desigualdades. Pero en Alemania, donde esta clase rica e ilustrada no existe, la situación puede llegar a ser enteramente diferente.

¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase atada por *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que los sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero puro y simple*; que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, el mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*. (Marx, 1982: 501-502)

Si de lo que se trata es de avanzar hacia la emancipación humana, se hace preciso negar un cierto tipo de arreglo institucional, marcado por el liberalismo, que legitima la desigualdad y la servidumbre, puesto que mientras la inhumanidad sea tolerada por el Estado de derecho, ningún ciudadano podrá ser libre, ni siquiera los que se aprovechan de ésta. Se afirmarán quizás los derechos del ciudadano, pero a costa de los derechos

del hombre. Por eso la negación de la servidumbre representa un interés universal. Nadie será libre si no existen las condiciones positivas —que incluyen al Estado— para negar la servidumbre que enferma y deshumaniza el cuerpo social. Pero no es el Estado el que encarna esta universalidad, sino aquellos grupos —como los recogedores de leña— que han experimentado en carne propia la condición de servidumbre. Sólo ellos, los plebeyos, y no la casta de oligarcas que controla el Estado, son quienes pueden obrar como “representante negativo” de todos (Marx, 1982: 500). No se trata, por tanto, de una “minoría” étnica, sexual o religiosa que reclama derechos *particulares*, porque los plebeyos no defienden ningún interés particular. En tanto que “desposeídos” (*besitzlose*), tan sólo tienen “cadenas radicales”, razón por la cual, encarnan las aspiraciones genéricas de todos.

Aquí se observa de nuevo que la crítica del joven Marx a la universalidad del Estado no exige su abolición, sino su apropiación por parte de los grupos excluidos. Los *proletarios* (significante vacío que incluye tanto a los recogedores de leña en Renania como a cualquier otro grupo que encarne políticamente la condición de servidumbre) representan la universalidad de la política. ¿Por qué razón? Porque ellos se apropian de la universalidad abstracta de la ley que los excluye y la radicalizan, haciéndola concreta. En lugar de permanecer como una particularidad excluida (subalternismo), o de ubicarse en una exterioridad autosuficiente (comunitarismo), hacen suya la universalidad abstracta del Estado y la concretizan, postulándose ellos mismos como sujetos universales. Su valor de universalidad radica en que no impugnan la desigualdad particular que *vale para ellos*, sino la condición de desigualdad que *vale para todos*. Con otras palabras, impugnan las reglas que organizan desigualitariamente a la sociedad en su conjunto. En esto, y no en la acción exclusiva de los aparatos de Estado, radica la universalidad de una política emancipatoria.

Parece claro, entonces, que no hay discontinuidad entre los textos de 1842 y 1843, pero sí una modificación bastante importante. En los artículos de 1842 sobre el corte de leña, Marx defendía una clara posición republicana, similar a la de algunos miembros de la izquierda hegeliana (Bauer y Ruge fundamentalmente). Nuestro joven filósofo argumenta en favor de un Estado universal que en vez de legislar en beneficio



■ Más fuego al enemigo de clase, 1933 | Sin autor

de los privilegios de algunos, lo haga en favor de la libertad y la igualdad de todos. No habrá República cuando la esclavitud de unos sea sancionada por la ley en nombre de los privilegios de otros. El universalismo de una política republicana demanda, por tanto, la abolición de la servidumbre. Ahora bien, lo que ocurre en los textos de 1843 es un cambio de acento. No hemos saltado aún del republicanismo al socialismo o al comunismo, como dicen Miguel Abensour y la mayoría de los marxistas. Lo que ocurre es que en lugar de pensar ese universalismo en términos formales y jurídicos, Marx desplaza el acento hacia la acción de las clases populares. Ya no es el Estado el sujeto de la emancipación política, ya no es la Constitución política el *locus* por excelencia de la universalidad, sino que son los “desposeídos” (de los que hablaba un año antes) quienes encarnan el interés general de toda la



sociedad. Son aquellos que han sufrido en carne propia la servidumbre quienes llevan la voz cantante de la emancipación, que ya no es vista en términos “políticos” (encarnada por el Estado de derecho), sino en términos “humanos” (encarnada por aquellos a quienes se ha negado la humanidad). De ser sujeto, el Estado pasa a ser predicado, lo cual no significa que deba “desaparecer”. La apuesta del joven Marx conlleva, más bien, la idea de que el Estado no es el que “manda” sino, al contrario, el que “obedece” a intereses universales que no son representados por él mismo, sino por aquéllos que viven en condición de inhumanidad (Dussel, 2006). La clave filosófica de este republicanismo seguirá siendo, como en 1842, la noción de *ser genérico*, de modo que no será sino hasta que Marx abandone esta noción (en 1845 con las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Ideología alemana*) y cuando deje de sentirse un miembro más de la “sagrada familia”, que se desvanecerá para siempre el “momento republicano” de su pensamiento.

■ Sin título, 1929 | Semion Semionov-Menes

Notas

1. Habría que precisar diciendo que Althusser señala en realidad cuatro momentos de la obra de Marx: las “obras de juventud” (hasta 1844), las “obras de ruptura” (1845), las “obras de maduración” (1845-1857) y las “obras de madurez”, que serían todas las posteriores a 1857 (Althusser, 1968).
2. El Manuscrito es más conocido por su título en alemán: *Kritik des hegelschen Staatsrecht*.
3. Casi todos los estudiosos coinciden en que para 1842-1843 Marx no estaba familiarizado aún con las ideas del comunismo. Recordemos que ante la acusación del periódico *La Gaceta General de Ausburgo* de que su rival, *La Gaceta Renana*, coqueteaba con el comunismo, Marx responde de la manera más enérgica en su editorial del 16 de octubre de 1842: “La Gaceta Renana [...] ni siquiera puede reconocer o reputar posible la realidad teórica de las ideas comunistas bajo su forma actual, y menos aún desear su *realización práctica* [...] Tenemos el firme convencimiento de que no es en el *intento práctico*, sino en el *desarrollo teórico* de las ideas comunistas donde está el verdadero *peligro*, pues a los intentos prácticos, aunque sean *intentos en masa*, cuando se reputen peligrosos, se puede contestar con los *cañones*, pero las *ideas* que se adueñan de nuestra mente, que conquistan nuestra convicción y en las que el intelecto forja nuestra conciencia, son cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar nuestro corazón; son demonios de los que el hombre sólo puede triunfar entregándose a ellos” (Marx, 1982: 246). Todavía en su carta a Ruge de septiembre de 1843 Marx decía que el comunismo es tan sólo una “abstracción dogmática” y que habría que empezar a pensar, mejor, en un “comunismo realmente existente” (458).
4. En la “Nota introductoria” a su texto *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Es necesario anotar, sin embargo, que Feuerbach no remite esta “ruptura” a 1843, como hace Abensour, sino a 1845 con la redacción conjunta de *La ideología alemana*.
5. Véase: Rosen et al. (1977), Reitenmeyer (1988), Breckman (1999), Kanda (2003), Sorensen (2011), Lambrecht (2013), Quante et al. (2015).
6. No se puede sostener la hipótesis de la “crisis de 1843” sino desconectando la obra de Marx de sus relaciones con el grupo de la izquierda hegeliana, para mirarla como un corpus autocontenido.
7. “Por las llamadas costumbres de los privilegiados se entienden las *costumbres contra el derecho*. Su nacimiento data del periodo en que la historia de la humanidad formaba parte de la historia natural y en que, como lo acredita la leyenda egipcia, todos los dioses se revestían de una envoltura zoomorfa. La humanidad aparece entonces dividida en determinadas especies zoológicas, unidas no por la igualdad, sino por la desigualdad, una desigualdad fijada por las leyes. Y una realidad universal basada en la desigualdad reclama derechos desiguales, pues mientras que el derecho humano es la existencia de la libertad, este derecho animal es la existencia del avasallamiento. El *feudalismo*, entendido en el más amplio sentido de la palabra, es el *reino del espíritu animal*, el mundo de la humanidad escindida por oposición al mundo de la humanidad que se escinde ella misma y cuya desigualdad no es otra cosa que la refracción cromática de la igualdad” (Marx, 1982: 253).
8. Recordemos que las dietas locales en la Alemania del *Vormärz* disponían de poca independencia frente al poder imperial prusiano centralizado en Berlín, de modo que sus competencias legislativas eran limitadas.
9. Daniel Bensaïd afirma que el texto sobre el robo de leña pertenece a la etapa del “liberalismo renano” por la que atravesó Marx antes de avanzar hacia el socialismo científico (Bensaïd, 2007). El hecho de que la *Gaceta Renana* fuera financiada por un sector de la burguesía de Colonia interesada en recuperar el “libre comercio” de la *Zollverein* y en el establecimiento de un Estado constitucional, ha hecho pensar a muchos que Marx y otros colaboradores de la revista vinculados a la izquierda hegeliana compartían esos ideales liberales. En realidad, se trató de una alianza estratégica (ambos grupos combatían a un enemigo común, la monarquía prusiana) y no de una identificación de intereses políticos. Los jóvenes hegelianos no eran liberales sino republicanos. Véase Moggach (2006).
10. Con todo, el problema central de estos artículos no es “la crítica a la propiedad privada de los medios de producción”, como sugiere Daniel Bensaïd (2007: 123), sino el carácter feudal, burocrático y particularista del Estado prusiano.
11. El joven Marx de 1842 piensa, junto con Hegel y Feuerbach, que la esencia del Estado es la realización de la libertad humana. Todos los humanos son por naturaleza libres, pero no en tanto que individuos sino como especie. Y esa libertad genérica sólo podrá realizarse en una comunidad política regida por leyes universales. En el número 132 de la *Gaceta Renana* (1842) Marx escribe: “La libertad es a tal punto la esencia del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana. Nadie combate contra la libertad; combate, a lo sumo, la libertad de otros. Por tanto, todas las libertades han existido siempre, primero como privilegio particular de unos y luego como derecho general de todos” (Marx, 1982: 194).
12. Para la relación entre el joven Marx y Rousseau, véase: Della Volpe (1975).
13. Para una presentación rigurosa de este diagnóstico, véase el ya clásico estudio de Joachim Ritter *Hegel und die französische Revolution* (1965).
14. Recordemos que justo esta es la lectura que dio Marx a la noción de *sociedad civil* en su célebre *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* de 1859. Sólo que para 1843 Marx no creía todavía que la sociedad civil estuviera provista de una “lógica” que pudiera ser desentrañada por la ciencia económica, si bien en esa dirección empieza a moverse su pensamiento en el exilio parisino, tal como lo dejan claro los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844.
15. La tesis de los derechos humanos como “ideología burguesa” no se encuentra en el artículo “Sobre la cuestión judía”. Para 1843 Marx no había desarrollado aún su tesis de la ideología como “falsa conciencia” y estaba muy lejos todavía del “materialismo histórico”. Por ahora, establece una analogía entre su propia

crítica del Estado abstracto y la crítica de la religión mediada por la noción de *ser genérico*.

16. Esto no contradice la tesis de que la emancipación “no es política”, como reiteradamente dice Marx en 1843. Lo que quiere decir es que la universalidad de esa emancipación no es jalonada por un Estado abstracto, jurídico y liberal, sino por aquellos grupos sociales que encarnan la inhumanidad.
17. *Zur Judenfrage* concluye con estas palabras, que recuerdan más al Rousseau de El contrato social que al Marx del *Manifiesto Comunista*: “Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en *ser genérico*; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus ‘forces propres’ como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de

sí mismo la fuerza social bajo la forma *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana” (Marx, 1982: 484).

18. Con razón afirma Bloch (1991) que el joven Marx se apropia del “espíritu” de la Revolución francesa y los derechos del hombre, para emprender la lucha por la emancipación humana.
19. Lo dirá Marx en un célebre pasaje: “La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas aquellas relaciones en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable, relaciones que tan bien retrata aquella exclamación de un francés, al enterarse de que existía el proyecto de crear un impuesto sobre los perros: ¡pobres perros! ¡Quieren tratarlos como si fueseis personas!” (Marx, 1982: 497).

Referencias bibliográficas

1. ABENSOUR, Miguel, 2011, *Democracy against the State: Marx and the Machiavellian Moment*, Cambridge, Polity Press.
2. ALTHUSSER, Louis, 1968, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI.
3. ANDERSON, Perry, 2012, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI.
4. BENSÁID, Daniel, 2007, “Posfacio: Marx y el robo de leña: del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad”, en: Karl Marx, *Los debates de la Dieta Renana*, Barcelona, Gedisa.
5. BLOCH, Ernst, 1991, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, Suhrkamp.
6. BRECKMAN, Warren, 1999, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
7. DELLA VOLPE, Galvano, 1975, *Rousseau y Marx*, Barcelona, Martínez Roca.
8. DUSSEL, Enrique, 2006, *20 tesis de política*, México, Siglo XXI.
9. FEUERBACH, Ludwig, 2013, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Trotta.
10. KANDA, Junji, 2003, *Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und die Philosophie. Studien zum radikalen Hegelianismus im Vormärz*, Frankfurt, Peter Lang Verlag.
11. LAMBRECHT, Lars (ed.), 2013, *Umstürzende Gedanken. Radikale Theorie im Vorfeld der 1848er Revolution*, Frankfurt, Peter Lang Verlag.
12. LEOPOLD, David, 2012, *El joven Marx: filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Madrid, Akal.
13. MARX, Karl, 1982, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica.
14. ———, 1995, “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política”, en: Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México, Siglo XXI.
15. ———, 2015, “La guerra civil en Francia: Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores”, en: *Antología*, México, Siglo XXI.
16. MOGGACH, Douglas, 2006, *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge, Cambridge University Press.
17. QUANTE, Michel y Amir Mohseni (eds.), *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, Paderborn, Wilhelm Fink Verlag.
18. PIOR, Ángel, 2004, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva.
19. POCOCK, John, 2014, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos.
20. REITENMEYER, Ursula, 1988, *Philosophie der Leiblichkeit: Ludwig Feuerbachs Entwurf einer Philosophie der Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp.
21. RIEDEL, Manfred, 1975, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Band I. Frankfurt, Suhrkamp.
22. RITTER, Joachim, 1965, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt, Suhrkamp.
23. ROSEN, Zvi, Bruno Bauer y Karl Marx, 1977, *The Influence of Bruno Bauer on Marx's Thought*, The Hague, Martinus Nijhoff.
24. SORENSEN, Michael, 2011, *Young Hegelians Before and After 1848*, Frankfurt, Peter Lang Verlag.



▪ *Pro eto*, poema por Vladimir Mayakovsky, 1923 | Aleksandr Rodchenko



■ Gigante en suelo virgen, s. f. | Yakov Ruklevsky