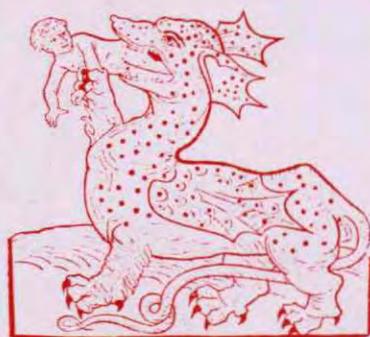


EL ESTADO

VISTO POR

KARL ~
~ MARX



Maximilien Rubel



Título original: *L'Etat vu par Karl Marx*

(texto provisional de uno de los artículos que aparecerán bajo el título de *Léxique de Marx*, elaborado conjuntamente con Louis Janover, en Editions du Seuil de París.)

Realización: Etcétera

Edita: Roselló Impressions, P.E. 1620/76

Impresión: Fingraf, S.A.

Depósito Legal: 31422-77

I.S.B.N.: 84-400-3482-9

Correspondencia: Etcétera
Apartado de Correos 1363
Barcelona

EL ESTADO

VISTO POR

*KARL ~
~ MARX*



Maximilien Rubel

"El Estado es la realidad de la idea moral -el espíritu moral como voluntad substancial *manifiesta*, consciente de sí misma, que se piensa y se sabe y que realiza lo que sabe en cuanto que lo sabe (...). En tanto cuanto el Estado posee la realidad de la *voluntad* substancial en la *conciencia de sí* particular elevada a su generalidad, es lo racional en y para sí". Fue bajo la envoltura de esta fraseología metafísica (*Filosofía del Derecho*, 1821) como los epígonos de Hegel se enfrentaron con el trabajo de adivinar y de descifrar el sentido de la filosofía política de su maestro, marcando sus diferencias con las etiquetas "de derecha" y "de izquierda". Diez años después de la desaparición del "filósofo de Estado", la visión intelectual adquirió un grado suficiente de perspectiva como para suscitar un nuevo movimiento crítico, sin etiqueta concreta, pero plenamente consciente de las ambigüedades, incluso de las aporías del discurso hegeliano, orientado hacia un "sistema del desarrollo concreto que alcanza el espíritu en su historia y que coloca en el punto final de toda la historia la exigencia de su futuro, (...) resucita de la quietud contemplativa del hegelianismo la praxis fichteana y rechaza la polémica contra el pensamiento normativo, contra el liberalismo, contra el verdadero racionalismo, contra las Luces realizadas (...)". (A. Ruge, *Hallische Jahrbücher*, junio 1840). La década de 1830-40 significó, para la renovación de la reflexión política, un periodo decisivo tanto en Alemania como en Francia, donde la revolución de Julio había dado un formidable impulso a las ideas y doctrinas de las que nacerá el movimiento intelectual y social bautizado con el nombre de socialismo. Bajo la influencia abiertamente reconocida del "pathos práctico de los franceses", un escritor alemán se apercibió que en cierto modo Hegel "había vivido con una conciencia demasiado clara la era de la revolución como para no alcanzar, más allá del Estado familiar (posesión dinástica) y del Estado de la sociedad civil (Estado policial y burocrático), la exigencia del Estado bajo la forma de la esencia pública que se determina a sí misma", pero que no "había vivido la lucha práctica de la filosofía y, en su conciencia, la diferencia existente entre su filosofía y el Estado policial se debió esfumar precisamente porque, a diferencia de Kant, no tuvo que sufrir los asaltos contra los principios; al gozar de una

plena libertad desde todos los puntos de vista, mientras enseñaba lo hacía en nombre del mismo Estado" (A. Ruge, *Anales Alemanes*, agosto 1842).

El encuentro de Marx con la autoridad del Estado fue por decirlo así, de naturaleza "material", antes de llegar a ser un tema de reflexión. Convertido en un periodista liberal después de haber abandonado toda esperanza de proseguir una carrera universitaria, defendía en la *Gaceta Renana* (1842-43) de forma filosófica, pero en absoluto como hegeliano consumado, una concepción abiertamente idealista del Estado: se trataba de preservar la libertad de la prensa luchando contra la censura impuesta por los funcionarios al servicio del Estado "cristiano" que era entonces Prusia. Contra un publicista reaccionario que pretendía que los Estados europeos estaban fundamentados en el cristianismo, raíz del sistema educativo, Marx citaba el artículo 3º de la Carta Constitucional adoptada en Francia después de la revolución de Julio: "Todos los franceses tienen igual derecho a ser admitidos en los empleos tanto civiles como militares"; en cuanto a la educación de la juventud descansaba tanto sobre los antiguos clásicos y las ciencias como sobre el catecismo.

"La verdadera educación 'pública' del Estado es en realidad la existencia racional y pública del Estado; el propio Estado educa a sus miembros haciéndolos miembros del Estado, cambiando los fines del individuo en fines universales, el instinto ciego en inclinación moral, la independencia natural en libertad espiritual; de esta forma, el individuo se siente y goza en la vida del todo y el todo se siente y goza en el estado de espíritu del individuo" (12.7.1842 MEW I p. 95).

El Estado es una asociación de hombres libres que se educan mutuamente y en modo alguno una muchedumbre de adultos que esperan ser educados por la autoridad establecida. No corresponde a la religión sino a la filosofía el ocuparse de la naturaleza del Estado. El espíritu del cristianismo es la negación de la vida práctica en la sociedad, con sus derechos y leyes, que nada tienen de caritativos. Solamente el Estado teocrático es el verdadero estado religioso; en los Estados protestantes el reino de la religión sería la religión del dominio, el culto a la voluntad gubernamental. Los filósofos conciben el espíritu general de las religiones como espíritu humano y no cristiano. Se debe definir el derecho de las constituciones según la naturaleza de la sociedad humana y no según la naturaleza de la sociedad cristiana. Sin embargo, existe un problema en extremo molesto para el sentido común humano:

Una de dos: o bien el Estado cristiano responde al concepto que define al Estado como siendo la realización de la libertad racional, y entonces sólo haría falta

que el Estado fuera racional para que fuera cristiano; bastaría entonces deducir el Estado de la razón de las relaciones humanas, trabajo realizado ya por la filosofía. O bien el Estado de la libertad racional no se deja deducir del cristianismo y entonces nos vemos obligados a reconocer que esta tendencia no se halla comprendida implícitamente en el cristianismo, ya que éste no admite un mal Estado. Ahora bien, un Estado que no es la realización de la libertad racional es un mal Estado. (14.7. 1842 *ibid.*, p. 103)

La filosofía ha cumplido para la política lo que las otras ciencias cumplieron para sus esferas respectivas, y Marx cita a todos los pensadores que han permitido a la política emanciparse de la religión mirando al Estado con ojos humanos y para deducir de él las leyes naturales de la razón. Y su discurso contra la teología y la ignorancia finaliza con una profesión de fe en favor del Estado racional conforme a la razón.

Pero si en otros tiempos los filósofos que enseñaban el derecho público construyeron su concepto del Estado partiendo del instinto de ambición o del instinto social; si a veces incluso lo dedujeron de la razón, por el contrario, la concepción filosófica moderna, más profunda y rica que la antigua, lo ha deducido partiendo de la idea de universalidad. Considera al Estado como el gran organismo donde las libertades jurídica, moral y política deben hallar su realización y donde el ciudadano individual, al obedecer a la ley del Estado, no hace sino obedecer a las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana. *Sapienti sat.* (*ibid.* p. 103.)

Como Spinoza -del cual había estudiado atentamente ciertas partes del *Tratado teológico-político* (1670)-, Marx piensa que el derecho natural se perpetúa en el orden social, al confundirse la soberanía del Estado con el poder efectivo, al estar el derecho positivo desprovisto de todo valor trascendente y al ser la democracia reconocida como el régimen "más natural". Siendo el Estado por esencia una empresa de la razón, la libertad, definida como observación de la razón, es la vocación racional del Estado. Ante el conflicto entre el propietario (de los bosques) y el pobre (recogedor de leña), el Estado tiene el deber de no convertirse en el instrumento de los intereses privados y de no tolerar que el rico se haga justicia por sí mismo actuando sin escrúpulos contra el interés del pobre. La lógica del propietario tiende a hacer del Estado su sirviente, mientras que el derecho del Estado contra el pobre, aunque sea criminal, no puede ser cedido al particular, aunque éste sea propietario.

Hombre de formación jurídica, Marx tuvo que emprender una discusión sobre el sistema de representación de los

órdenes (*Stände*) en Prusia y explorar la naturaleza de las relaciones entre el pueblo, sus componentes sociales y el Estado. Incluso tuvo que asumir la defensa de las "libres creaciones surgidas del espíritu del Estado Prusiano" contra una crítica que ponía en cuestión el carácter centralizador de las instituciones fundamentales del Estado prusiano. Entonces, la imagen frecuente bajo la pluma de Marx, es la de un Estado-organismo, la de una vida de Estado orgánica, de una razón de Estado orgánica, y a partir de esta exigencia Marx critica la composición social de las Dietas prusianas,

sociedades de intereses privados que tienen el privilegio de hacer valer sus *límites particulares* contra el Estado, por tanto una autoconstitución legítima de elementos no estatales en el Estado (31.12.1842 EB I p. 419).

A propósito del principio de la representación corporativa heredada de la Edad Media y de la posición privilegiada del orden de los terratenientes frente a la clase intelectual privada de representación, Marx escribe:

"Para que la exigencia de una representación de la inteligencia tenga sentido, deberíamos interpretarla como la exigencia de una representación consciente de la inteligencia popular que rehusa hacer valer contra el Estado unas necesidades individuales, pero cuya suprema necesidad es la de hacer valer el Estado mismo, reivindicarlo como su propia acción, su propio Estado. Ser representado es siempre un estado pasivo; sólo las cosas materiales ininteligibles necesitan de una representación viviendo como viven en la dependencia y bajo la amenaza; pero ningún elemento del Estado puede ser material, inanimado, dependiente o estar amenazado. La representación no debe concebirse como la representación de cualquier materia que no sea el mismo pueblo, sino solamente como la *autorrepresentación*, de éste, como una acción de Estado que -sin que sea su acción de Estado única, excepcional- no se distingue de las restantes manifestaciones de su vida pública más que por la universalidad de su contenido. No debe considerarse la representación como una concesión a la debilidad sin defensa, a la impotencia, sino por el contrario, como la vivacidad consciente del poder supremo. En un verdadero Estado no existen propiedad heredada, ni industria, ni ninguna clase de sustancia material que pudieran, en cuanto tales elementos brutos, hacer un trato con el Estado; sólo existen *poderes espirituales*, y solamente en razón de su resurrección estatal, de su renovación política podrán los poderes naturales acceder a hacerse oír en el Estado. El Estado irradia por toda la naturaleza con sus nervios espirituales y es necesario que en cada momento pueda verse

que quien domina no es la materia sino la forma, no la naturaleza sin el Estado sino la naturaleza del Estado, no el *objeto esclavizado* sino el *hombre libre*. (Gaceta Renana, 1842, EB I, p. 419).

Esto era ya una crítica, aunque indirecta, al estatismo onárquico de Hegel con sus esferas particulares del derecho privado y del interés privado, al plantearse el Estado como necesidad exterior" de una subordinación y de una dependencia cuya especulación se esforzaba en disimular la ntinomia mediante artificios verbales tales como "fin nmanente", "unidad del fin universal", etc. Habiéndole mpedido la censura continuar su análisis de la realidad anifiesta del Estado prusiano y sus críticas de la constiución corporativa a las instituciones medievales, Marx e decidió a "arreglar cuentas" con su conciencia filosófica e poco antes y a desligarse de la fascinación de un maestro uyo enigmático discurso se había atrevido a ridiculizar n un epigrama cuando era estudiante:

Enseño palabras mezcladas a una agitación demoníaca y confusa: Que cada uno piense lo que quiera. (1837, EB, I, p. 607)

De esta forma el joven discípulo atribuía ya al maestro un pensamiento oscuro, y cuando, seis años después, analizará minuciosamente su filosofía política, llevará la ironía hasta pretender que él no hacía sino "traducir en prosa" una frase del autor marcada por un "misticismo lógico, panteísta".

Lo que Marx denuncia sistemáticamente es el procedimiento incesantemente recomenzado, que consiste en "subjetivizar" la Idea, en invertir la relación real de la familia y de la sociedad civil con el Estado viendo en ella una actividad puramente imaginaria:

La familia y la sociedad civil son los presupuestos del Estado, los factores realmente activos; pero en la especulación ocurre lo inverso. Sin embargo, si a la Idea se la hace sujeto, los sujetos reales -la sociedad civil, la familia, las "circunstancias, el buen gusto, etc."- se convierten en elementos *irreales*, objetivos, de la Idea con una significación bien distinta. (1843, NEW, I, p. 206)

La subjetivización (*Verselbständigung*) del Estado corresponde en Hegel a un doble *interés*: el interés especulativo de erigir la Idea en demiurgo de lo real y lo real en manifestación de la razón, por una parte, y el interés político de erigir al soberano -el monarca- en "personalidad del Estado", en soberanía encarnada cuyo placer individual se identifica a la razón: "El Estado soy yo". Hegel admite la dificultad que encuentra el "razonamiento" para captar el

"concepto del monarca" e insiste contra la tentación de recurrir a la autoridad divina, en la inmanencia de la dignidad del monarca, cuyo concepto implica la idea de un comienzo absoluto, no derivado, incondicionado. A lo que Marx objeta:

En cierta medida, todo ser necesario es "su propio comienzo condicionado"; esto vale lo mismo para el poder del monarca que para el propio monarca (*ibid.* p. 229)

"Tontería", "misticismo", "trivialidad", "mistificación"... estas expresiones tan poco corteses en la pluma del joven crítico desenfrenado acompañan a intuiciones que nos remiten a una concepción de conjunto todavía embrionaria, ciertamente, pero cuyo principio democrático está ya logrado:

"Hegel transforma todos los atributos del monarca constitucional de la Europa contemporánea en autodeterminaciones absolutas de la *voluntad*. No dice: La voluntad del monarca es la decisión última; sino que afirma: la decisión última de la voluntad es ... el monarca. La primera proposición es empírica, la segunda cambia el hecho empírico en un axioma metafísico (*ibid.* p. 226)

Al conferir la soberanía al Estado y a su encarnación monárquica, Hegel evoca la soberanía del pueblo solamente con banalidades; de hecho no la admite más que "hacia el exterior", ya que sólo le reconoce acción "hacia el interior" a través del "yo simple" que es, para los individuos, el "todo", o sea, el Estado.

Como si el pueblo no fuera el Estado real. El Estado es una noción abstracta, solamente el pueblo es algo concreto. Y, cosa curiosa, Hegel, que no vacila en atribuir a las abstracciones una cualidad viviente como puede ser la soberanía, sólo lo hace dudando y con todo tipo de cláusulas cuando se trata de cosas concretas. (*ibid.* p. 229)

Partiendo de aquí, Marx desarrolla extensamente una concepción de la democracia que marca a la vez la ruptura definitiva con la filosofía de Hegel y la adopción de un credo humanista que no debería tardar en alimentar una reflexión teórica en la que socialismo, comunismo y anarquismo podían encontrarse para llegar a la negación de lo político; en el concepto mismo de una democracia que parte del hombre y acepta al Estado como "objetivización" del hombre, existía el germen de un concepto del no-Estado forjado expresamente como antítesis del "misticismo" hegeliano que, partiendo del Estado, reduce al hombre a envoltura subjetivizada del Estado. La severidad de la crítica

marxiana se nos aparece con todo su esplendor cuando ataca el carácter casi zoológico del argumento hegeliano que, aun acercándose por un lado a las realidades políticas modernas, se hace regresivo y retrocede, por su adhesión a los criterios de corporalidad y de herencia, hacia la esclavitud antigua, más aún, hacia el despotismo asiático:

Una de dos: o bien, como ocurrió en Grecia, la *res publica* es el verdadero asunto privado, el contenido verdadero de los ciudadanos, y el hombre privado es esclavo, y el Estado político como tal es el único verdadero contenido de su vida y de su voluntad, como en el despotismo asiático; o bien el Estado político no es otra cosa que la arbitrariedad privada de un individuo particular, dicho de otra manera, el Estado político es tan esclavo como el Estado material. La diferencia existente entre el Estado moderno y estos Estados de la unidad substancial entre pueblo y Estado no reside en el hecho de que los distintos elementos de la constitución forman una realidad particular, como quiere Hegel, sino en que la constitución misma forma una realidad particular al lado de la vida real del pueblo, en que el Estado político se ha convertido en la constitución del resto del Estado (*ibid.*, p. 234)

Hegel no tiene ningún reparo en evocar la prueba ontológica de la existencia de Dios para ejemplificar, a propósito del monarca hereditario surgido de la idea pura, el "paso del concepto absoluto en el ser". Sin nombrar para nada a Feuerbach, Marx muestra, como ya lo había hecho éste, la inversión en Hegel de lo subjetivo y de lo objetivo, y viceversa:

En vez de que el Estado se realice como la realidad suprema de la persona, como la suprema realidad social del hombre, es la persona empírica la que se realiza como la realidad suprema del Estado.

Una frase como conclusión de un análisis particularmente impresionante de la burocracia como "formalismo del Estado" de la sociedad civil, revela el secreto de la ambición de Hegel:

Hegel da a su lógica un cuerpo político; no da la lógica del cuerpo político (*ibid.*, p. 250)

Dualismo, antagonismo, autoritarismo. He aquí las características que Marx deduce y subraya en la teoría hegeliana del poder cuando examina las relaciones de las corporaciones (*Körperschaft*) y comunas con la administración gubernamental. Donde Hegel ve una identidad superficial, hasta una "mezcla", Marx capta un antagonismo fundamental, como en el caso de la administración de las corporaciones cuya autoridad reposaría en la confianza de los círculos de los miembros

profesionales, sometidos ellos mismos al interés supremo del Estado:

Propiedad privada e interés de las esferas particulares contra el interés superior del Estado: antagonismo entre la propiedad privada y el Estado (*ibid.*, p. 251).

Desmenuzando cuidadosamente el complejo discurso de su autor, Marx reduce el aparente idealismo del filósofo a sus presupuestos e implicaciones antinómicas. El Estado de Hegel reside en el exterior de la sociedad civil, se afirma como realidad extraña y trascendente en relación a la naturaleza de esta sociedad.

La "policía", la "justicia" y la "administración" no son delegados de la misma sociedad civil que administra en ellos y mediante ellos su *propio* interés general; son delegados del Estado con la única finalidad de administrar el Estado en oposición a la sociedad civil (*ibid.*, p. 252)

Un dualismo idéntico caracteriza el modo de elección de los ciudadanos para los empleos del Estado. Por un lado, la "posibilidad" que tiene cada ciudadano de consagrarse a la "función general"; por otro, la ficción de una "generalidad" que no es de hecho sino particularización y transcendencia.

En el verdadero Estado no se trata de la posibilidad para cada ciudadano de consagrarse a la clase (*Stand*) general como a una clase particular, sino de la facultad de la clase general de ser realmente general, o sea el estado (*Stand*) de cada ciudadano. Pero Hegel parte de la premisa del estado ficticiamente general, de la generalidad particular del estado. La identidad que Hegel construye entre la sociedad civil y el Estado es la identidad de *dos ejércitos enemigos*, donde cada soldado, mediante la desertión, tiene la "posibilidad" de convertirse en miembro del ejército "enemigo"; de seguro, Hegel describe así exactamente la situación empírica de este tiempo (*ibid.*, p. 253).

Aparece de manera clara que el "verdadero Estado" que Marx opone aquí al Estado de Hegel, implica la negación del Estado solamente político en provecho de la sociedad liberada de toda autoridad trascendente y de toda burocracia investida mágicamente.

En un Estado razonable, habría que pasar un examen más bien para ser zapatero remendón que para ser funcionario ejecutivo; ya que el oficio de zapatero remendón es una aptitud que no cuenta a la hora de ser un buen ciudadano, un hombre social, mientras que el "saber político" requerido es una condición sin la cual se vive en el Estado fuera del Estado, sin la cual se halla uno separado de sí mismo, privado de aire. El "examen" no

El estado monárquico (y partiendo de esta observación histórica podríamos extrapolar para caricaturizar regímenes más cercanos a nosotros) aparece en Hegel como un sistema de emanación en el que las funciones políticas se transmiten como asuntos a las autoridades, la monarquía "reparte el Estado entre los burócratas", transmite los cargos "de la misma manera que la Santa Iglesia romana confiere los órdenes". Detrás de las falsas identidades y concordancias postuladas por Hegel, Marx descubre los abusos de la jerarquía necesaria a la protección del Estado contra los simples miembros de la sociedad civil. Detrás del postulado de un poder legislativo que, formando parte de la constitución, la trasciende al mismo tiempo, se halla la antinomia de la acción constitucional del poder legislativo y de su vocación igualmente constitucional. Existe antinomia entre la apariencia de la ley consciente fijada mediante la constitución y la esencia de su ley inconsciente que contradice a la primera. Marx se cuestiona acerca del significado del dualismo manifiesto de una concepción que coloca al Estado por una parte como suprema presencia de la libertad y de la razón consciente y que, por otro lado, coloca a la ley como si fuera el resultado de cambios inconscientes, de la ciega necesidad natural.

Hegel pretende por todos los medios presentar al Estado como la realización del Espíritu libre, pero de hecho resuelve todas las contradicciones difíciles haciendo intervenir una necesidad natural que es lo contrario de la libertad. Así, la transformación del interés particular en interés general no se realiza como resultado de ninguna ley pública consciente; se debe, por el contrario, a la mediación de la casualidad, realizándose como un reto a la conciencia. Por el contrario, Hegel ve por todas partes, en el Estado, ¡la realización de la libre voluntad! (*ibid.*, p. 259).

La historia de la constitución refuta la construcción hegeliana de una "transición progresista", ya que toda constitución que sea realmente nueva es la obra de una revolución, pero para que los verdaderos cambios sean realizados por individuos conscientes

es necesario que el progreso sea erigido en principio de la constitución, es decir, que el soporte verdadero de la constitución, el pueblo, se convierta en principio de la constitución. El progreso, en este caso, se confunde con la constitución (*ibid.*, p. 259).

La crítica de la concepción hegeliana del Estado conduce a Marx al examen crítico del régimen constitucional y de la relación histórica entre las revueltas revolucionarias y el papel dinámico del Poder legislativo ilustrado por la Revolución francesa.

La constitución no es otra cosa que un arreglo entre el Estado político y el Estado no-político; por consiguiente, en sí misma es necesariamente un convenio realizado entre fuerzas esencialmente heterogéneas.

Esta es la conclusión a la que llega Marx partiendo de una premisa donde se adivina que "el pueblo" se entiende como "Estado no-político".

¿Tiene el pueblo derecho a darse una nueva constitución? Sólo se puede responder afirmativamente a esta cuestión; ya que es patente que la constitución que ha dejado de ser la expresión real de la voluntad del pueblo se ha convertido por esto mismo en una ilusión (*ibid.*, p. 260).

El concepto de Constitución aparece de esta manera como contradictorio en sí mismo desde el momento en que existe un conflicto entre la Constitución y el Poder legislativo. Marx introduce con obstinación el concepto de *pueblo* cada vez que Hegel se limita a hablar del Estado, del gobierno, de la administración, de la legislación, sin olvidar... el dinero, que el filósofo define como un medio para realizar la "justicia de la igualdad". En resumidas cuentas, si toda constitución encierra las determinaciones fundamentales de la "voluntad racional" son éstas las que deben formar el "credo político" del pueblo, pero este credo es asunto entonces del saber y no del querer.

Al igual que la voluntad de un individuo, la voluntad de un pueblo no puede ir más allá de las leyes de la razón. En un pueblo fuera de razón no se concibe una organización racional del Estado.

Cuando Hegel habla del pueblo lo hace solamente para designar a "esa parte de los miembros de un Estado" como "la parte que no sabe lo que quiere", ya que no es cosa suya la comprensión profunda; ¿acaso no es lo propio del vulgo considerar sospechosas las intenciones del gobierno? Habiendo reservado el monopolio del saber político a los burócratas, Hegel respeta sin embargo la voluntad de los órdenes sociales, movidos por el interés privado e incapaces de hacer suyo el "asunto general", de donde la paradoja de una relación de dos formas de voluntad que se enfrentan en tanto que intereses opuestos.

En los Estados modernos, como en la Filosofía del Derecho de Hegel, la realidad consciente y verdadera del asunto general es sólo formal; dicho de otra forma, sólo lo formal es el asunto general real. No hay que menospreciar a Hegel porque describa la esencia del Estado moderno tal cual es, sino porque considera que ésa es la *esencia del Estado*. Que lo racional existe de manera real, es lo que se revela precisamente en la *contradicción* de la *realidad irracional*, que es

precisamente lo contrario de lo que pretende ser y que pretende lo contrario de lo que es (*ibid.*, p. 266).

Esta exégesis ingeniosa de una de las proposiciones más enigmáticas de Hegel -quien habría revelado su sentido a Heine(1), traduciéndola por "esto podría también querer decir lo siguiente: todo lo que es racional debe ser"- denota en Marx la aspiración profunda a una especie de unidad, hasta de confusión de lo político y lo social, del Estado y la sociedad, del "asunto general" y el pueblo, visión en la que la categoría de lo "social", traducido por "voluntad genérica", será absorbido rápidamente en este "humanismo real" que será para el discípulo crítico del difunto filósofo del Estado, un comunismo muy poco distante del anarquismo. Este proceso asoma muy particularmente en el párrafo siguiente, en el cual la reflexión crítica va más allá de las ficciones conceptuales de Hegel:

El Estado constitucional es el Estado en que el interés del Estado en cuanto interés real del pueblo sólo existe formalmente y, por tanto, como una *forma determinada* al lado del Estado real; el interés del Estado adquiere aquí *formalmente* una realidad formal. Se ha convertido en una *formalidad*, en el "haut goût" de la vida popular, en una *ceremonia*. El elemento *representativo* (*ständische*) es la *mentira reconocida, legal* de los Estados constitucionales según la cual *el Estado es el interés del pueblo o el pueblo el interés del Estado*. Esta mentira se desvelará en el *contenido*. La mentira se ha establecido como *poder legislativo* precisamente porque éste tiene como contenido el interés general, porque es un asunto de "saber" más que de "querer", porque es el *poder metafísico* de Estado, mientras que esta misma mentira como poder gubernamental, etc., debería o bien disolverse inmediatamente, o bien convertirse en una verdad. El poder metafísico de Estado era el lugar más adecuado para la *ilusión metafísica*, general sobre el Estado (*ibid.*, p. 268).

Ordenes (*Stände*), pronto clases sociales, sociedad civil, pronto sociedad burguesa, pueblo, pronto proletariado: asistimos a lo largo de este trabajo inacabado sobre los conceptos jurídicos a la primera iniciación al método de la inversión lógica, que Marx adoptará en adelante como su propio método dialéctico, instrumento de análisis que le servirá para definir y exponer la naturaleza de los antagonismos sociales y del determinismo económico. Hallamos como el indicio de un cambio en la reflexión, en un estadio en el que la inmediatez de los problemas se impone a las consideraciones puramente especulativas.

Estado y gobierno se hallan siempre de este lado, como idénticos, y el pueblo, disuelto en sus esferas parti-

culares y de los individuos singulares (...) Los órdenes son la *síntesis entre el Estado y la sociedad civil*. No se nos dice, sin embargo, cómo deben operar los órdenes para unir en su seno dos estados de ánimo contradictorios. Los órdenes son la *contradicción establecida* del Estado y de la sociedad civil en el Estado, y constituyen al mismo tiempo la *exigencia* que intenta resolver esta contradicción (*ibid.*, p. 270).

En la política de Hegel, la muchedumbre o masa se corresponde con el Estado como lo inorgánico con lo orgánico, como la ignorancia con el saber, ya que la inteligencia política se halla en el exterior de un populacho al que manipulan y explotan los "monopolistas del Estado orgánico". Después de haber seguido paso a paso la exposición hegeliana sobre la mediación política de los órdenes sociales y haber subrayado la separación entre la vida civil y la vida política planteada artificialmente como identidad -principio válido para la Edad Media, cuando el Estado político era el representante de la nación-, Marx confecciona la lista de todas las contradicciones de un raciocinio del que, sin embargo, nunca criticará su profundidad:

El lado profundo en Hegel reside en que siente la separación entre la sociedad civil y la sociedad política como una *antinomía*. Pero su error estriba en que se contenta con la apariencia de esta solución y la propone como la realidad misma, mientras que "las pretendidas teorías" que él desprecia, exigen con razón la "separación" entre los órdenes civiles y los órdenes políticos, ya que expresan una *consecuencia* de la sociedad moderna; de hecho, el elemento político *representativo* no es aquí otra cosa que la expresión efectiva de la relación real entre el Estado y la sociedad civil, su separación (*ibid.*, p. 279).

Hegel niega toda importancia y eficacia políticas a la sociedad civil en cuanto que esfera de lo privado; la concibe como una "simple masa indiferenciada", una "muchedumbre reducida a átomos", un orden privado separado del Estado y opuesto al mismo, y en cuanto tal no puede adquirir ninguna importancia política, a no ser que medie un acto político parecido a una "transubstanciación completa". En este punto de la confrontación, la crítica de Marx adquiere el carácter definitivo que marcará en adelante la etapa por él denominada "auto-esclarecimiento". Como un indispensable examen de conciencia ante una nueva etapa que reuniese a la vez la teoría y la práctica:

En este caso, es el individuo singular quien ilustra la *ley* general. Sociedad civil y Estado se hallan separados. Consiguientemente hay asimismo una separación entre el ciudadano y el burgués, miembro de la sociedad

civil. Así pues, en ésta el individuo se sitúa como particular fuera del Estado: no toca para nada el estado político en cuanto tal. La primera es una organización de Estado a la que sirve siempre como materia. La otra es una *organización civil*, cuya materia no es el Estado (*ibid.*, p. 281).

Toda la atención del comentarista debe centrarse en la dicotomía fundamental que Marx traspone del área conceptual a la observación de la vida concreta donde observa que el Estado y el gobierno practican la abstracción de los lazos sociales del individuo y le reducen a una simple individualidad contrapuesta a las realidades comunitarias.

La separación entre la sociedad civil y el Estado político aparece necesariamente como separación entre el burgués político, el ciudadano, con respecto a la sociedad civil, a su propia realidad empírica y viva, ya que en cuanto idealista del Estado, es un ser *completamente diferente*, distinto de su realidad, opuesto a sí mismo. (*ibid.*)

Tras el estilo vago de Hegel, Marx entrevé la mala conciencia del pensador que no puede impedir que su doctrina revele una tendencia a privilegiar al Estado en detrimento del *Privatstand*, de la sociedad civil y de los particulares, al pretender oponerse a una concepción "atomista" y "abstracta", que sería la negación del lazo existente entre el interés particular y el interés general. Según Marx, la concepción atomista y abstracta de Hegel corresponde al atomismo real de la misma sociedad.

El atomismo al que se precipita la sociedad civil mediante su acto político, proviene necesariamente del hecho de que la comunidad (*Gemeinwesen*), el medio comunista (*das kommunistische wesen*) en donde existe el individuo singular, la sociedad civil se halla separada del Estado, o dicho de otro modo, que el *Estado político* hace abstracción (*ibid.*, p. 283)

A partir de aquí, el análisis marxiano se concentra en la estructura de clases, más exactamente en la organización en órdenes (*Stände*) de la sociedad civil, concepto que va adquiriendo el sentido de "sociedad burguesa", y considerando al dualismo fundamental como una herencia de la Edad Media sin que las instituciones de mediación heredadas del pasado y renovadas en la organización del poder legislativo pueda superar el dualismo, o sea la oposición, de los extremos que constituyen por una parte el elemento gubernamental y por otra el elemento de los órdenes sociales.

Como intérprete del Estado moderno, Hegel construye el poder legislativo en función de un tercer elemento que es el poder político ilusorio.

Se deduce de manera automática que este Estado no es un verdadero Estado, ya que en él los atributos de estado -uno de los cuales es el poder legislativo- han de considerarse no en y para sí, no de forma teórica sino práctica, no como fuerzas autónomas, sino como fuerzas marcadas por una antinomia, no conforme a la naturaleza del hecho, sino a las reglas convencionales (*ibid.*, p. 289)

Existe una armonía aparente entre la generalidad empírica, entre la sociedad civil y el principio monárquico; de hecho, la sociedad civil representada por los órdenes sociales no es sino un comité singular que se opone a la singularidad del príncipe, el "Uno empírico", y la pretendida mediación se revela en última instancia como (el) antagonismo implacable. El principio monárquico, mediador en apariencia entre el gobierno y los órdenes, representa al mismo tiempo el "todo" del Estado y la sociedad civil, él mismo es el Estado. Hegel "que lo invierte todo", hace que el poder gubernamental sea una emanación del soberano, del cuerpo del monarca, "la prolongación mística del alma que habita su cuerpo, el cuerpo del príncipe" (*ibid.*, p. 291).

Se puede descubrir fácilmente, en la tarea crítica de Marx, un esfuerzo para llegar al fondo del "misterio" de la filosofía política y religiosa de Hegel buscando en la manifiesta modernidad de ésta misma un conjunto de argumentos y conclusiones susceptibles de ser invertidos; de servir de apoyo a una reivindicación fundamental: la primacía de la sociedad civil sobre el Estado político, más exactamente, de los órdenes sociales (*Stände*) como particularidad, sobre el Estado político concebido como generalidad. Siguiendo paso a paso las construcciones conceptuales de Hegel, Marx parece acechar los puntos débiles y contradictorios de un raciocinio que acaba por volverse en contra de su autor para dejar sitio a este elogio de la democracia que se halla en las antípodas de la monarquía constitucional, substancia de los *Principios de la Filosofía del Derecho*.

El "poder legislativo" es la totalidad del Estado político y por tanto la contradicción de éste último que se ha vuelto manifiesta. Consecuentemente, constituye su disolución abierta. En él se contraponen principios completamente diferentes. Ello aparece, por cierto, como la oposición de los elementos del principio soberano y del principio del elemento corporativo, etc. En verdad se trata de la antinomia entre el Estado político y la sociedad civil, la contradicción entre fenómenos como unidad esencial, unidad en la idea, mientras que, de hecho, es de esencia más profunda, una contradicción esencial, como por ejemplo la contradicción inherente al poder legislativo aquí no es sino la contradicción inherente al Estado político, e igualmente a la sociedad civil (*ibid.*, p. 295 sg.)

Marx organiza toda su crítica de la filosofía política de Hegel centrándose en la idea de "contradicción", pero de hecho se trata de una refutación más concreta, cuyo objetivo se sitúa menos en el terreno de la exégesis lógica que en el de las realidades históricas, presentes o futuras. Sin adherirse todavía a ningún "materialismo", Marx opone ya a las ilusiones, al romanticismo, a las ficciones alegóricas de Hegel, argumentos sacados de la observación directa de los fenómenos sociales, principalmente del conflicto de intereses entre los distintos órdenes, en relación con la institución del mayorazgo, la oposición de las fortunas privadas, la vida familiar, en suma, debido al poder real de la propiedad privada sobre el Estado político. Lo que se presenta en el derecho privado bajo el aspecto idealista de una voluntad común, recibe en el derecho público el estatuto de la "moralidad natural".

¿Cuál es el Estado que ni siquiera puede soportar el idealismo del derecho privado? ¿Cuál es la filosofía en la que la autonomía de la propiedad privada posee, en el derecho privado, una significación diferente que en el derecho público? (*ibid.*, p. 306)

La crítica marxiana culmina en la tesis devastadora según la cual la pretendida "realidad de la idea moral" que sería el Estado según Hegel, se desvela en fin de cuentas como "religión de la propiedad privada", ya que el mayorazgo libera al propietario del Estado, le convierte en independiente del interés y de la finalidad del Estado, del reconocimiento de la muchedumbre y de la inseguridad de su oficio.

He aquí donde hallamos *independencia* con respecto al Estado y a la sociedad civil, y esta abstracción realizada de los dos es de hecho la más bárbara *dependencia de la gleba*, y constituye en el poder legislativo la mediación y la unidad de ambos. La *propiedad privada independiente*, o sea, la fortuna privada abstracta y la persona privada que le corresponde, constituyen la más alta concepción del Estado político (*ibid.*, p. 309).

La confrontación con el monarquismo de Hegel se convierte poco a poco en un ataque frontal contra una filosofía "zoológica" del pensador que colocara el criterio del nacimiento, o sea del azar físico, por encima del principio de la elección, o sea, por encima de los derechos innatos del hombre.

En todas partes, Hegel desciende de su espiritualismo político al materialismo más vulgar. En los puntos más altos del Estado político es siempre el hecho del nacimiento el que hace que ciertos individuos sean las encarnaciones de las cargas más altas del Estado. Las

actividades más elevadas del Estado, coinciden con los individuos en razón de su nacimiento de igual manera que el rango del animal, su carácter, su modo de vida, etc. le vienen de nacimiento. El Estado adquiere en sus más altas funciones una realidad *animal*. La naturaleza se venga del desprecio que Hegel le ha hecho. Si es exacto que la materia ya no representa nada para sí ante la voluntad humana, en este caso la voluntad humana no conserva ya nada para sí, salvo la materia (*ibid.*, p. 310)

La reflexión de Marx revela además claramente la doble influencia de la crítica antihegeliana realizada por Feuerbach y de las primeras lecturas socialistas, seguramente de Wilhelm Weitling, de Moses Hess y de Proudhon. No hay pues que sorprenderse de que aparezcan ya en las últimas páginas de esta exégesis los elementos de una crítica del Estado y de la propiedad privada que constituirán la substancia del anarco-comunismo, al que Marx dará muy pronto su adhesión.

La autonomía, la *independencia* en el Estado político (...) es la propiedad privada que aparece en su cumbre como *propiedad innata inalienable*. La independencia política no procede pues de la propia naturaleza del Estado político, no es un obsequio que ofrece el Estado político a sus miembros, no es el espíritu que le anima; son más bien los miembros del Estado político quienes obtienen su autonomía de un ser que no es el ser del Estado político, de un ser del derecho privado abstracto, de la *propiedad privada abstracta*. La independencia política es un accidente de la propiedad privada y no la substancia del Estado político (*ibid.*, p. 312)

Se comprende asimismo, siguiendo atentamente las últimas críticas formuladas en este esbozo literario dirigido a Hegel, que Marx tuviera la intención de hacer de su trabajo una obra definitiva y que, instalándose en París (octubre 1843), anunciara inmediatamente este proyecto en una "Introducción": aunque parece una conclusión anticipada, en donde la crítica de la política por una parte y la adhesión a la causa del proletariado moderno por otra, dejan entrever las líneas de una obra más vasta, esta "Economía" cuyos grandes temas, además del "capital", iban a ser el "trabajo asalariado" y el "Estado". Es pues adecuado -constatando que no se realizó este plan- el atribuir una importancia decisiva a las reflexiones que siguen, y ello tanto más cuanto que constituyen como el embrión de esta "teoría crítica" que una escuela contemporánea de filiación "marxista" intentó desarrollar.

El Estado es monarca hereditario, personalidad abstracta lo que significa simplemente que la personalidad del Estado es abstracta, o que es el Estado de la personalidad abstracta; es precisamente así como los romanos

desarrollaron el derecho del monarca únicamente dentro de los límites de las normas del derecho privado, o consideraron al derecho privado como la norma suprema del derecho público (...) Hegel designa el derecho privado como el *derecho de la personalidad abstracta* o como el derecho abstracto. Y en realidad es como *abstracción* del derecho, y en consecuencia, como el *derecho ilusorio de la subjetividad abstracta* que hay que desarrollarlo, así como la moral desarrollada por Hegel es la *existencia ilusoria de la subjetividad abstracta*. Hegel desarrolla el derecho privado y la moral como abstracciones sin deducir de ello que el Estado y la moralidad de que son los presupuestos, sólo sabría ser la *sociedad* de estas ilusiones; concluye, por el contrario, que el derecho privado y la moral son elementos subalternos de esta vida moral. Pero el derecho privado, ¿qué es sino el derecho de estos sujetos del Estado?, y la moral ¿qué es sino su moral? Más exactamente, la persona del derecho privado y el sujeto de la moral son la *persona* y el *sujeto* del Estado. Hemos atacado repetidamente la manera como Hegel desarrolla la moral. Pero no ha hecho nada más que desarrollar la moral del Estado moderno y del moderno derecho privado. Se ha separado más la moral del Estado, se ha emancipado más. ¿Qué se probó con ello? Que la separación del Estado actual y la moral es algo moral, que la moral niega el Estado y que el Estado es inmoral. En realidad, Hegel posee el gran mérito de haber asignado a la moral moderna su verdadera talla, aunque no fuera del todo consciente de ello: consideró al Estado que supone esta moral como la idea real de la moralidad (*ibid.*, p. 313).

Lo que Marx pretendía es un Estado "realmente racional" y no un Estado, aunque fuera constitucional, cuya soberanía sería la "propiedad privada del soberano". Mientras que en Roma el derecho privado, forma suprema del derecho de propiedad privada, terminó aboliendo el derecho público, en la Germania, en donde el mayorazgo limita la libertad de testar, el derecho público sirve los intereses de una clase de propietarios, los señores de la tierra.

En el mayorazgo, se constata que la propiedad privada es la relación a la función de Estado, de tal manera que la existencia del Estado es un accidente de la propiedad privada *inmediata*, de la *propiedad innata*, que es inherente a ésta. El Estado aparece así, en las cimas más altas, como propiedad privada, cuando debería ser la propiedad privada quien apareciera como propiedad del Estado. En vez de hacer de la propiedad privada una cualidad cívica, Hegel hace de la ciudadanía, de la existencia pública y del sentido del Estado, una cualidad de la propiedad privada (*ibid.*, p. 316).

El análisis de Marx se concentra finalmente en la comparación entre la concepción hegeliana -impregnada de espíritu medieval- de los órdenes sociales y de los rangos nobiliarios en el Estado monárquico constitucional y corporativo, por una parte, y el sistema representativo de las Cámaras de diputados en Francia y en Inglaterra por otra parte. Llega de esta manera al problema de la participación de los ciudadanos en las decisiones relacionadas con los asuntos generales del Estado, problema que Hegel, bajo el pretexto de no aceptar las ideas superficiales y abstractas sobre este tema, trata de manera un tanto altanera; oponiendo la forma racional del organismo de Estado al elemento democrático que reivindica el derecho de participación para el conjunto de los miembros del Estado. Si, para Hegel, este elemento democrático sólo posee una existencia formal, a ojos de Marx representa la fuerza real que se confiere una forma racional en el conjunto del organismo del Estado. Hegel no ignora el siguiente dilema: ¿es necesario que *todos* los ciudadanos participen en cuanto tales, como individuos, en los asuntos del Estado, o que lo hagan por medio de los diputados? Este dilema Marx lo relaciona con el hecho de que existe separación entre el Estado político y la sociedad civil.

Los asuntos generales del Estado son asuntos de Estado, el Estado como *asunto real*. Deliberando y decidiendo es la manera como el Estado *se realiza* como asunto real. Consecuentemente parece deducirse que todos los ciudadanos tienen una relación con el Estado en cuanto a *asunto real* de ellos. El concepto de *miembro del Estado* de ciudadanos, implica ya que son un miembro del Estado, una parte de éste, que el Estado los acepta como una *parte de sí mismo*. Pero aunque sean una *parte* del Estado, su existencia social consiste evidentemente en su *participación real* en el Estado. No *son* solamente parte del Estado, sino que el Estado es parte de ellos. Ser conscientemente parte de algo, consiste en tomar conscientemente parte de ello, en tomar parte consciente en ello. Sin esta conciencia, el ciudadano sólo sería un animal. (*Ibid.*, p. 323).

La totalidad del Estado político es el poder legislativo, al que todos los ciudadanos quisieran participar para darse una existencia política: es la aspiración de la sociedad civil por transformarse en sociedad política, por hacer de la sociedad política la verdadera sociedad. Es poner en crisis el principio representativo en el marco de la monarquía constitucional. La participación de la sociedad civil con respecto al Estado político mediante intermediario es la expresión del carácter antinómico y dualista de la sociedad burguesa. Cuando la sociedad civil coincide con la sociedad política, la función del poder legislativo pierde su carácter representativo, o mejor

el poder legislativo es en este caso representación en el sentido que *toda* función es representativa como por ejemplo el zapatero que, satisfaciendo una necesidad social, es mi representante, de la misma manera que toda actividad social determinada en tanto que actividad genérica, no representa sino el género, o sea una determinación de mi propio ser, como todo hombre es el representante de su prójimo. En este caso es representante no por el hecho de que represente otra cosa, sino por lo que *es y hace* (*ibid.*, p. 325).

Francia, "tierra de la cultura política", ofrece el ejemplo perfecto de un fenómeno que deriva de la naturaleza dualista del poder legislativo, o sea la controversia sobre la reforma política, dicho de otra manera de la extensión y generalización más amplia del derecho de sufragio tanto activo como pasivo. Es sin duda porque vió que su análisis conduciría a las virtualidades revolucionarias del sufragio universal que Marx juzgó inútil seguir esta explicación con Hegel, y al redactar poco después la "Introducción" a la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* era perfectamente consciente de la enorme distancia que le separaba ya del metafísico del Estado prusiano. Pero antes tuvo que despedirse de este Estado antijudío ya que cristiano, expatriándose: el ensayo sobre *la Cuestión judía* (aparecido en 1844) constituye en su primera parte una confrontación constitucional y los Estados libres de América del Norte, tres sistemas que adoptaban con respecto al problema de la emancipación de los judíos actitudes distintas según su propio grado de emancipación política:

El Estado político completo constituye en su esencia la *vida genérica* del hombre en *oposición* a su vida material. La totalidad de los presupuestos de esta vida egoísta continúan existiendo en la *sociedad civil fuera* de la esfera del Estado, pero como atributos de la sociedad civil. Allí donde el Estado político ha adquirido su completo desarrollo, el hombre lleva no sólo de pensamiento, en la conciencia, sino también en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, celeste y terrestre, la vida en la *comunidad política* en donde se afirma como ser social, y la vida en la sociedad civil en donde actúa como *individuo privado*, considera a los demás hombres como simples medios, se degrada a sí mismo al nivel de medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El Estado político se relaciona con la sociedad civil del mismo modo espiritualista que el cielo con la tierra. Se halla con ella en la misma oposición y triunfa de ella de la misma manera que la religión triunfa de los límites del mundo profano: se halla obligado a reconocerla, a restablecerla, a dejarse dominar por ella. En su realidad mas inmediata, en la sociedad

civil, el hombre es un ser profano. Allí a donde a sus propios ojos y a los ojos de los demás es realmente un individuo, aparece como *irreal*. Por el contrario, allí donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía quimérica, despojado de su verdadera vida individual y repleto de universalidad irreal (1845, NEW, p.354 sg.).

Esta crítica del Estado político se organiza evidentemente en torno de una visión de la sociedad en donde el hombre, en su doble papel de burgués y de ciudadano experimenta el mismo desgarramiento que en su conducta contradictoria de hombre religioso y político, de hombre privado y público. Como corolario lógico de esta crítica, Marx hace un juicio negativo sobre la emancipación política a la que, sin embargo, atribuye una relativa importancia en cuanto que etapa histórica que conduce a la emancipación verdadera, a la emancipación humana, a través del reconocimiento legal de los derechos del hombre y del ciudadano. Resumiendo, esta etapa en el camino de la emancipación se identifica con la existencia del Estado democrático emancipado de la religión, y por esto mismo, Estado "cristiano":

En realidad, el Estado cristiano realmente completo no lo constituye el Estado llamado *cristiano* que proclama que su base es el cristianismo como religión de Estado y excluye las otras religiones; lo es más bien el Estado *ateo*, el Estado *democrático*, el Estado que relega la religión entre los otros elementos de la sociedad civil. El Estado, todavía teológico, que aún hace profesión oficial de fe cristiana, que no se atreve aún a proclamarse *Estado*, aún no logró expresar bajo una forma *profana, humana*, en su *realidad* de Estado, el fundamento *humano* cuya expresión trascendente constituye el cristianismo. El Estado llamado cristiano es sencillamente el *no-Estado*, ya que no es el cristianismo como religión sino el *trasfondo humano* de la religión cristiana el único que puede realizarse mediante creaciones verdaderamente humanas (ibid., p.357).

Debemos retener de estas reflexiones sobre el "Estado cristiano" el interés positivo que muestra Marx por el "fundamento humano" de la religión que se hallaría negado, según él, en el Estado llamado cristiano, Estado imperfecto e hipócrita que busca en la religión un medio de compensación y una aprobación de su imperfección, mientras que el Estado perfecto acepta la religión con motivo de las imperfecciones inherentes a la naturaleza del Estado. Mientras que el Estado imperfecto halla en la religión los motivos de una política perfecta, la religión conduce en el Estado perfecto a una política imperfecta.

El Estado llamado cristiano necesita la religión cristiana para completarse como Estado. El Estado democrático, Estado verdadero, no necesita la religión para su culminación política. Por el contrario, puede prescindir de la religión, ya que en él el fundamento humano de la religión es realizado de manera secular. El Estado llamado cristiano, al contrario, se comporta con respecto a la religión de manera política y con respecto a la política de manera religiosa. Tanto como degrada las formas del Estado para reducir las a apariencia, asimismo rebaja la religión y hace de ella una apariencia (*ibid.*, p. 358).

El Estado que politiza el Evangelio comete un sacrilegio ante sus propios ojos, cae en una serie de conflictos dolorosos e insuperables, a menos que se disuelva ante la imposibilidad de practicar el espíritu evangélico, o de convertirse en esbirro de la Iglesia.

En el Estado llamado cristiano, es ciertamente la *alienación* quien predomina, no el hombre (...). El espíritu religioso sólo puede convertirse en realidad en la medida en que el grado de evolución del espíritu humano cuya expresión religiosa es, se manifieste y se constituya de manera *secular*. Es lo que sucede en el Estado *democrático*. Su fondo no es el cristianismo sino el *fondo humano* del cristianismo (...). La contradicción que habita en el adepto de una religión particular, en conflicto con su condición de ciudadano, no es sino una parte de la *contradicción profana universal entre el Estado político y la sociedad civil*. La realización del Estado cristiano es el Estado que se afirma como Estado y hace abstracción de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión, no es la emancipación del hombre real con respecto a la religión (*ibid.*, p. 361).

Esta exposición sobre el Estado llamado cristiano y sobre el Estado político y la democracia en general, escrita con respecto al problema de la emancipación política de los judíos en Alemania, condujo a Marx a considerar además los problemas sobre la emancipación humana en su conjunto y, luego, al pasar del concepto de sociedad civil al de sociedad burguesa, a discernir las causas del antagonismo sobre el "idealismo del Estado" y el "materialismo de la sociedad burguesa" (*ibid.*, p. 369). Así pasaría del análisis crítico de la propiedad privada al estudio de la "ciencia del enriquecimiento", o sea de la economía política, tras haber adquirido la convicción de que "el Dios de la necesidad práctica y del egoísmo práctico es el dinero" (p. 374).

El modelo de la democracia perfecta evocado por Alexis de Tocqueville, genial observador de la sociedad americana, debió parecerle lo suficientemente esclarecedor para sentirse capaz de superar las audaces e inquietantes anticipaciones del aristócrata viajero y para volver su mirada hacia esa Alemania que acababa de dejar. Sólo Alemania había sido capaz, mediante la filosofía política de Hegel, de dar forma al pensamiento que trasciende el Estado moderno la realidad del cual quedaba situada sin embargo "al otro lado del Rhin", en Francia, por ejemplo. La concepción alemana del Estado moderno hace abstracción del hombre real, reflejando con ello la realidad del Estado moderno.

Los alemanes han *pensado*, en política, lo que los demás pueblos han *hecho* (Introducción, 1845, NEW I, p.385).

Y como si quisiera forzar más la paradoja, Marx se deja llevar para su patria, políticamente atrasada, con el sueño de una revolución que haría que Alemania se situara por encima del nivel oficial de los pueblos modernos, al "nivel humano que constituirá el futuro más inmediato de estos pueblos". En Alemania se vive un rápido auge de la industria, la descomposición de las clases medias, y en consecuencia la rápida formación de un proletariado cuyas reivindicaciones se nutren de las ideas radicalmente emancipadoras de la filosofía alemana.

La revuelta de los tejedores de Silesia (julio de 1844) debió aparecerle como la confirmación de sus esperanzas. Arnold Ruge subestimó el significado de este acontecimiento que había obligado al rey de Prusia a enviar a la tropa y a apelar a los sentimientos religiosos de los responsables, los patronos de las fábricas y a la caridad de la Administración. Según Ruge, sólo podía tratarse de una concepción falsa de la miseria obrera, del pauperismo, puesto que la sociedad alemana se hallaba desprovista del espíritu *político* y por este hecho consideraba imposible que pudiera elevarse a la conciencia del problema general que constituye la civilización moderna. En sus críticas, Marx hace gala de los conocimientos recién adquiridos mediante la lectura de los economistas clásicos y post-clásicos, trazando un cuadro histórico del pauperismo y de las medidas de beneficencia que habían inventado los gobiernos para remediarlo. Recordando la energía e inteligencia políticas de la Convención que había "ordenado" la abolición del pauperismo, Marx llega al punto de interrogarse sobre la función del Estado confrontado al problema de la miseria de masa. Para un espíritu político, lo parecido no es el Estado sino más bien una determinada forma de Estado que hay que sustituir por otra.

Desde el punto de vista político, el Estado y la organización de la sociedad son dos cosas diferentes. El Estado es la organización de la sociedad. En la medida en que el Estado reconoce la existencia de anomalías *sociales*, busca la razón de las mismas ya sea en las *leyes naturales* que ninguna fuerza humana puede doblegar, o en la *vida privada*, que es independiente del Estado, o bien en una *inadaptación de la Administración* que depende del Estado (Anti-Ruge, 1845 NEW I, p. 401).

Todos los Estados buscan la causa de sus taras en los defectos accidentales o deliberados de la Administración que es la actividad organizadora del Estado. Pero el Estado reposa en la contradicción entre las buenas intenciones de la Administración y los remedios de que dispone, entre los intereses generales y los intereses particulares. La Administración se halla impotente ante los antagonismos materiales que desgarran la vida burguesa.

Esa división llevada al extremo, esa bajeza, esa *esclavitud* de la *sociedad civil* constituyen el fundamento sobre el cual reposa el Estado *moderno*, al igual que la *sociedad civil de la esclavitud* constituía el pilar natural sobre el cual reposaba el Estado antiguo. La existencia del Estado y la existencia de la esclavitud son inseparables (*ibid.*, p. 403).

El Estado moderno está indisolublemente ligado al mundo del tráfico moderno, a la vida privada moderna. Suprimir esta vida es suprimir el Estado, pero el Estado está lejos de pensar en el suicidio.

Cuanto mas fuerte es su Estado, mas *político* es un país y menos dispuesto está para buscar la razón de los males sociales y para comprender su principio general, en el *principio del Estado*, o sea, en la *organización actual de la sociedad* de la que él mismo es expresión activa, consciente y oficial. La inteligencia política es precisamente inteligencia política porque piensa en el interior de los límites de la política: y cuanto más aguda se manifiesta, más se encuentra y más incapaz es de comprender los males sociales. (*ibid.*, p. 402).

De esta manera se plantearon en Marx los elementos de una teoría del Anarquismo a partir de sus primeros contactos con el pensamiento socialista y con el movimiento obrero. Al entrar en la arena política va a tener ocasión de enriquecerlos a la luz de los grandes acontecimientos históricos de que será el observador y, a veces, el cronista. Antes sin embargo habrá intentado situar el problema del Estado y de su desaparición en el contexto de una concepción global

de la evolución social, más particularmente de una interpretación "materialista" de la historia, de una historia concebida ante todo como espacio y terreno de luchas entre clases sociales. Partiendo del hecho de que el "primer acto histórico de los hombres" es la producción de los medios para satisfacer sus necesidades alimenticias, de que una vez adquiridos los instrumentos de la satisfacción provocan nuevas necesidades y de que a fin de cuentas la multiplicación de las necesidades intensifica la diversificación de las relaciones sociales más allá de los lazos familiares, Marx hizo de las interrelaciones "materialistas", de las "fuerzas productivas", de los hombres-cooperadores y de la división del trabajo los principios-clave de su teoría política.

Si existe el Estado, significa que hay "contradicción" entre los intereses de los individuos singulares o de las familias singulares y el interés común de todos los individuos. Ya que la división del trabajo no es un acto concertado y libre sino más bien natural y forzado, la actividad social se cristaliza, por así decirlo, en una fuerza material por encima y al exterior de los productores que pierdan el control de ella y

es precisamente como consecuencia de esta contradicción entre interés particular y el interés común que este último adopta en cuanto *Estado* una forma independiente, separada de los intereses reales individuales y colectivos, al mismo tiempo que se constituye como comunidad ilusoria, aunque siempre sobre la base real de los lazos presentes en la totalidad del conglomerado de familias y de tribu como los lazos de sangre, lengua, división del trabajo a mayor escala y otros intereses, en especial (...) sobre la base de las clases sociales surgidas de la división del trabajo: estas clases se separan y se particularizan en toda aglomeración humana de este tipo y una de ellas domina a las demás (1845-56, MEW III, p. 33).

El interés general que el Estado y sus dueños pretenden representar y defender no es otra cosa que ilusión, principalmente en las sociedades en que las clases todavía no han alcanzado un grado de desarrollo que les permita hacer contrapeso ante la influencia autoritaria del poder político que trata de darse la más amplia autonomía. Este no es el caso de las sociedades más desarrolladas en donde el Estado es "comprado" por la clase de los propietarios privados que disponen del instrumento del crédito público y de la bolsa para asegurarse el control del poder.

Siendo una *clase* y no ya un *orden* (Stand), la burguesía se ve obligada a organizarse a nivel nacional, no ya local, y de dar a su interés medio una forma general.

Como consecuencia de la emancipación de la propiedad privada con respecto de la comunidad, el Estado ha adquirido una existencia particular al lado y al exterior de la sociedad burguesa; de hecho, no es otra cosa que la forma de organización que se confieren necesariamente los burgueses, ya sea hacia el exterior o hacia el interior, para garantizarse mutuamente su propiedad y sus intereses. (*ibid.*, p. 62).

Norteamérica ofrece la realización completa del Estado moderno, mientras que Alemania se halla todavía en el estadio de una sociedad organizada sobre la base de sus cuatro órdenes (*Stände*), sin que la burguesía halla logrado alcanzar una posición dominante. Esto es todavía más real con respecto al proletariado alemán, que se prepara sin embargo para su vocación revolucionaria a medida que la producción industrial sustituye a las formas artesanales de producción. Marx no permite ninguna duda sobre el "anarquismo" que constituye la naturaleza profunda de su comunismo. Ya que el modo de producción, bajo las coacciones impuestas por el Estado, toma cada vez más el carácter de la esclavitud,

(los proletarios) se hallan en oposición directa con la forma con que los individuos de la sociedad se han dado hasta este momento una expresión de conjunto, o sea con el Estado y han de derribar el Estado para afirmar su propia personalidad. (*ibid.*, p. 77).

Observamos aquí al teórico comunista convertirse en guía político formulando el postulado central y el objetivo final del gesto revolucionario de los esclavos modernos intimados a tomar conciencia de las potencialidades emancipadoras de su existencia social en tanto que clase mayoritaria ante el Estado descubierto, reconocido, como poder ilusorio al servicio de una minoría de poseedores. Pero el Estado dista mucho de ser una "idea fija" de la que basta con desprenderse para hallarse liberado de ella como pretende Max Stirner.

(Stirner) es realmente el "creyente", el "poseído", el "político", cuando piensa en el Estado; Hegel idealizaba la idea que los ideólogos políticos se hacían del Estado y que partían de los individuos singulares de la *voluntad* única de estos individuos; Hegel transforma la voluntad común de estos individuos en voluntad absoluta, y esta idealización de la ideología (Stirner) la concibe ingenuamente como la concepción exacta del Estado y la critica con esta convicción, declarando que el absoluto es el absoluto. (*ibid.*, p. 331).

Compartiendo las ilusiones de los políticos y de los juristas, Stirner ve en la propiedad privada, la propiedad de un Estado que sería el único "poderoso" y por consiguiente el único propietario; una especie de tercer poder opuesto a la clase dominante y que absorviera todo el poder frente a ella.

La confrontación con la ideología y los ideólogos alemanes que acaparó la herencia de Hegel fue la última ocasión que se ofreció a Marx para enfocar el problema del Estado al nivel propiamente filosófico. Pero tras esta confrontación se disimulaba el ambicioso proyecto de una investigación histórica cuyo plan esbozó en once puntos en el mismo carnet "confidencial" que tiene las once tesis sobre Feuerbach:

1. La Historia de la génesis del Estado moderno o la revolución francesa.
La presunción del ser político -confusión con el Estado antiguo. Actitud de los revolucionarios para con la sociedad burguesa. Desdoblamiento de todos los elementos en seres burgueses y en seres políticos.
2. La proclamación de los derechos del hombre y la constitución del Estado. La libertad individual y el poder público.
Libertad, igualdad y unidad. La soberanía del pueblo.
3. El Estado y la sociedad civil.
4. El Estado representativo y la Carta.
El Estado representativo constitucional, el Estado representativo democrático.
5. La separación de poderes. Poder legislativo y poder ejecutivo.
6. El poder legislativo y los cuerpos legislativos, Clubs políticos.
7. El poder ejecutivo. Centralización y jerarquía.
Centralización y civilización política. Federalismo e industrialismo. La Administración pública y la Administración comunal.
8. El poder judicial y el Derecho.
- 8 bis. La nacionalidad y el pueblo.
9. Los partidos políticos.
- 9 bis. El derecho electoral, la lucha por la abolición del Estado y de la sociedad burguesa (Carnet, 1845 MEW III, p. 537).

Todo un conjunto de temas de reflexión o plan para un trabajo teórico a llevar adelante, este esquema no tuvo continuidad en la obra de Marx que se dedicará a partir de 1847 a una actividad de escritor, de militante y de polemista, antes de dedicarse, cuando se le presente de nuevo la ocasión, al estudio de la economía política que interrumpiera

durante todo un período. *La Miseria de la Filosofía* (1847) escrita como respuesta a la "provocación" de Proudhon es menos un trabajo de teoría económica que una refutación polémica de una especie de economía metafísica cuya ambiciosa naturaleza disimula mal su inconsistencia teórica. En ella Marx saca partido del resultado de sus primeros estudios económicos y de los frutos de su cultura filosófica, adquirida al precio de una confrontación con la dialéctica hegeliana. Ideas expuestas en el manuscrito de la *Ideología Alemana* aparecen de nuevo en este escrito que ofrece el primer aporte del método materialista del que Marx dirá más tarde que se hallaba en las antípodas de la dialéctica hegeliana. El hecho de que el *Anti-Proudhon* termine con una profesión de fe anarquista hace pensar que Marx quiso rendir un último homenaje al autor de la *Memoria sobre la Propiedad* (1841), del que todavía ayer era seguidor.

Durante más de diez años la producción literaria de Marx va a ser principalmente de naturaleza periodística, pero podrán hallarse en sus artículos y ensayos, reflexiones que parecen como los fragmentos de una obra en proyecto. El polemista se nos presenta como historiador ilustrado, economista, crítico y periodista cultivado. El anónimo autor del *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) representa, no obstante su doble paternidad, el balance intelectual de una etapa de formación al mismo tiempo que un compromiso en la vida política al margen de las instituciones oficiales. En tanto que balance teórico, el *Manifiesto* confiere al Estado un lugar reducido, tanto en sus apreciaciones históricas como en sus objetivos políticos. Se describe al Estado representativo moderno como culminación de la evolución histórica y de los progresos políticos de la burguesía en relación con el auge de la gran industria y del mercado mundial.

El poder del Estado moderno no es sino un comité que administra los asuntos comunes de la clase burguesa en su conjunto (*Manifiesto*, 1848, MEW IV, p. 464).

En la guerra civil más o menos disimulada que constituye el estado permanente de las relaciones entre las clases modernas, el proletariado tiende a provocar la caída del poder de Estado burgués y a instaurar su propia dominación. La "victoria" del proletariado considerada como ineludible por los autores del *Manifiesto* es el resultado de una lucha por el poder político con el objetivo de una conquista radical, la "conquista de la democracia", trayecto que sin definirlo de manera más concreta, remite al principal medio de combate, el sufragio universal. Pero, mientras que ningún texto de Marx anterior al *Manifiesto* prevee el proceso de transformación económica y social en términos de reformas de Estado, el nuevo documento -inspirado de manera bien visible por las sugerencias hechas por Engels en sus *Principios del*

comunismo (1847)- prevee una especie de programa de transición que se realizaría en etapas sucesivas:

El proletariado utilizará su poder político para arrancar poco a poco todo el capital a la burguesía, para concentrar todos los instrumentos de producción en las manos del Estado y para aumentar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas productivas. (*ibid.*, p. 481).

Se trata de hecho de un programa de estatizaciones que sin estar caracterizado como programa socialista o comunista, se presenta más bien como un conjunto de medidas capaces de modificar de manera radical las relaciones jurídicas de propiedad y de producción. Tales reformas jurídicas solamente habrán de conducir a la desaparición del poder político en una etapa posterior, inscribiéndose en el proceso de despolitización total de la vida social. En el momento de reemprender su actividad periodística en Alemania después de la revolución de marzo de 1848, Marx recogió de este programa de estatizaciones una serie de puntos que incorporó a las *Reivindicaciones del Partido Comunista*, pero no fue como teórico de este partido que militó en favor de la "República una e indivisible" en las columnas de la *Nueva Gaceta Renana* subtitulada "Órgano de la democracia" (junio 1848-mayo 1849). Pero a medida que la "traición" de la burguesía alemana pasaba a ser evidente, Marx se distanció para mejor comprender el hilo causal de los acontecimientos que habían dejado intactas las instituciones feudales y las prerrogativas de la monarquía "por la gracia de Dios":

El poder de Estado en manos del rey por la gracia de Dios, es el poder de Estado en manos de la vieja sociedad en ruinas, es el poder de Estado en manos de los órdenes feudales cuyos intereses se oponen diametralmente a los intereses de la burguesía (*Nueva Gaceta Renana*, 22.1.1849).

Marx, observando a distancia los acontecimientos de 1848 en Francia, creyó comprender que la revolución de Febrero produjo con la República un "cambio brusco de la forma de Estado", mientras que la insurrección de junio planteó el problema del "derrumbamiento de la sociedad burguesa", para desembocar en la derrota del proletariado y en la victoria provisional de la burguesía republicana que, en diciembre de 1848, capituló ante el "golpe de Estado de los campesinos". Estos, escogieron como porta-estandarte al sobrino de Napoleón I, "el hombre más estúpido de Francia" quien, "no siendo nada, podía significarlo todo, excepto a él mismo" (*Nueva Gaceta Renana-Revista*, 1850): Luis Bonaparte, dueño ya del poder ejecutivo, no tardaría en mostrarse digno heredero de su tío. "El juego de Napoleón consiste en jugar primero la carta del pueblo contra la burguesía,

luego la carta de la burguesía contra el pueblo y en emplear el ejército contra ambos". (*Notes to the People*, 14.6.1851). Francia, hechizada por el mito napoleónico, se entregaba el 2 de diciembre de 1851 a su sobrino, "el infinitamente pequeño". Marx, en su nuevo exilio de Londres, pasará a hacer de cronista del bonapartismo y durante unos diez años suministrará a un gran periódico americano la crónica del segundo Imperio.

La revolución de Febrero fue un acontecimiento que sorprendió a la vieja sociedad, y el pueblo proclamó este afortunado golpe de mano, inesperado, como una hazaña de la historia universal con la que se abría la nueva época. El 2 de diciembre, la revolución de Febrero es escamoteada por el juego de manos de un tramposo, y lo que aparece derribado no es ya la monarquía, son las concesiones liberales que le habían sido arrancadas por seculares luchas. En vez de ser la sociedad misma la que se conquista un nuevo contenido, parece como si simplemente el Estado volviese a su forma más antigua, a la dominación desvergonzadamente simple del sable y la sotana. (*El 18 Brumario*, 1852; MEW VIII, p. 117 sg.).

En el trasfondo de esta descripción de la aventura bonapartista se perfilan clases sociales y partidos políticos con sus cabecillas, en suma el espectáculo de las pasiones y de los intereses en conflicto. La aventura bonapartista muestra al historiador panfletario los resortes económicos y políticos de los conflictos de clases y de fracciones en la Francia post-revolucionaria y pre-imperial:

La República parlamentaria era algo más que el terreno neutral en el que podían convivir con derechos iguales las dos fracciones de la burguesía francesa, los legitimistas y los orleanistas, la gran propiedad de la tierra y la industria. Era la condición inevitable para su dominación en común, la única forma de Estado en que su interés general de clase podía someter a la par las pretensiones de sus distintas fracciones y clases de la sociedad (*ibid.*, p. 177).

En su génesis histórica, el Estado moderno es inseparable de la Constitución y del desarrollo de la burocracia y del militarismo modernos. Cinco años antes de *el Antiguo régimen y la revolución* de Tocqueville (1857), Marx trazaba, ciertamente con menos detalles pero con una precisión de cirujano, lo histórico de la centralización burocrática del antiguo régimen, de su continuidad durante el periodo revolucionario y de su culminación mediante Napoleón III. Ni paráfrasis ni abreviatura pueden permitirse para recuperar un texto que viene a ser la quintaesencia del "Libro" sobre el Estado, que quedara en estado de proyecto en el plan de conjunto

de la "Economía" de Marx. Estas líneas que siguen, publicadas en 1852, son todavía lo suficientemente próximas a una fenomenología del Estado del siglo XX para merecer una reimposición textual:

Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que recubre como con una membrana el cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos sus poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. Los privilegios señoriales de los terratenientes y de las ciudades se convirtieron en otros tantos atributos del poder de Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos y el abigarrado mapa-muestrario de las soberanías medievales en pugna, en el plan reglamentado de un poder estatal cuya labor está dividida y centralizada como en una fábrica. La primera Revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares, locales, territoriales, municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina de Estado. La monarquía legítima y la monarquía de julio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto un nuevo material para la administración del Estado. Cada interés común (*gemeinsame*) se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior, *general* (*allgemeines*), se sustraía a la propia actuación de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del gobierno, desde el puente, la casa-escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades. Finalmente, la República parlamentaria, en su lucha contra la revolución, vióse obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los medios de acción y la centralización del poder del gobierno. Todas las revoluciones políticas perfeccionaban esta máquina, en vez de destruirla. Los partidos que luchaban alternativamente por el poder, consideraban la conquista de este inmenso edificio de Estado como el botín principal del vencedor. Pero bajo la monarquía absoluta, durante la primera

Revolución y bajo Napoleón, la burocracia no era más que el medio para preparar la dominación de clase de la burguesía. Bajo la Restauración, bajo Luis Felipe, bajo la República parlamentaria, era el instrumento de la clase dominante, por mucho que se esforzara en constituirse en poder independiente.

Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La máquina de Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle a su frente el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre, un caballero de fortuna venido de fuera y elevado sobre el pavés por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón y a la que tiene que arrojar constantemente más aguardiente y salchichón. De aquí la pusilánime desesperación, el sentimiento de la mas inmensa humillación y degradación que oprime el pecho de Francia y contiene su aliento. Francia se siente como deshonrada (*Ibid.*, p. 196 sg.).

Eclos de sus estudios y de sus lecturas filosóficas e históricas se encuentran esparcidos por los centenares de corresponsales y crónicas entregadas por Marx a los periódicos americanos, ingleses y alemanes, sin que esta actividad profesional, o sea alimenticia, le procurara nunca una verdadera satisfacción intelectual. No hay duda de que el corresponsal del *New York Daily Tribune*, al dar cuenta de los acontecimientos importantes, tanto interiores como exteriores, que tuvieron por escena Gran Bretaña y los países del continente europeo, logró algunas veces hacer pasar en sus crónicas sus propias concepciones políticas e incluso sus convicciones comunistas. Ciertamente, la observación de los fenómenos de crisis permitió a Marx reunir numerosos elementos documentales y estadísticos para su futuro *Capital*, pero esta actividad para ganarse el pan no le impidió el poner en marcha la obra prometida y esperada. Sin embargo, en su correspondencia personal, Marx revela su pasión por el estudio y la lectura. Proudhon no ha dejado de fascinarle, como lo prueba la simpática acogida que reservara a la *Tarea general de la Revolución en el siglo XIX* (1851). Resumiendo el capítulo consagrado al "principio de la autoridad", escribía a Engels que, llevando hasta el final la crítica de la autoridad, Proudhon hacía de la idea del Estado una absurdidad (8.8.1851). Engels, aún reconociendo que Proudhon había hecho "progresos", compartía la opinión de Marx: "A fin de cuentas, el señor Proudhon descubre por fin que el verdadero sentido del derecho de propiedad consiste en la confiscación camuflada de toda la propiedad por un Estado más o menos disfrazado y que el verdadero sentido de la abolición del Estado es la centralización reforzada del Estado" (10.8.1851).

En 1857, estimulado por los síntomas de la crisis comercial que sacudía a Europa y al Nuevo Mundo, Marx decidió dedicarse seriamente a la obra económica que durante varios años había abandonado. La economía política era para él, la antítesis del socialismo y del comunismo. El vertiginoso desarrollo del capitalismo americano le llevaba a volverse hacia la obra que H.C. Carey, "el único economista de los norteamericanos", de un país que había escapado a la economía feudal y en el que la sociedad se había desarrollado sobre sus propias bases

en el que el Estado, a diferencia de todas las demás creaciones nacionales del pasado, estaba, desde el principio, subordinado a la sociedad burguesa, a la producción de ésta, y no podía jamás pretender ser un fin en sí mismo (1857, G.R., p. 844).

Los países de Europa y especialmente Inglaterra vieron entorpecido su desarrollo económico por las barreras heredadas del periodo feudal.

Para Carey, la acción obstaculizadora de influencias tradicionales no procedentes del seno de la sociedad burguesa misma según sus condiciones *naturales*, se reduce en último término a la influencia del Estado sobre la sociedad burguesa, a sus usurpaciones e intervenciones. (...) Consideradas en sí mismas, es decir haciendo abstracción de las influencias del Estado, las relaciones burguesas confirmarán siempre de hecho las armoniosas leyes de la economía burguesa. Por supuesto, Carey no trata de saber en qué medida tales intervenciones del Estado -deuda pública, impuestos, etc.- derivan de las condiciones burguesas, de modo que, en Inglaterra por ejemplo, éstas no son en modo alguno el resultado del feudalismo, sino por el contrario, de la descomposición y destrucción del feudalismo, y que en la propia Norteamérica el poder del gobierno central aumenta paralelamente a la centralización del capital (*Ibid.*, p. 845).

Sin embargo, Carey que preconiza para América la emancipación de la sociedad burguesa de las intervenciones del Estado, acaba por exigir esta intervención para que el desarrollo de las instituciones burguesas no se vea perturbado por influencias exteriores.

El último refugio de las "armonías económicas" es, por consiguiente, el Estado que, primitivamente, fue estigmatizado como el único aguafiestas de estas armonías (*Ibid.*, p. 846).

Las condiciones americanas han producido un Carey, la sociedad francesa por su parte posee un Bastiat. Americano en su afirmación de la armonía en el seno de la sociedad

burguesa, Carey lo es también en su afirmación de la disarmonía de estas relaciones sociales a nivel del mercado mundial. En cambio, Bastiat ve la armonía de estas relaciones más allá de las fronteras francesas, en Inglaterra y en los Estados-Unidos. Libre-cambista, pasa del idealismo abstracto con el que contempla las condiciones anglo-americanas a un realismo concreto al reivindicar el abandono, por el Estado francés, de sus fronteras económicas.

Carey ve las contradicciones de las relaciones económicas, desde que aparecen en el mercado mundial, como relaciones *inglesas*. Bastiat, que se limita a imaginarse la armonía, no ve su realización más que en el interior de Francia donde todos los elementos nacionalmente separados de la sociedad francesa escapan al control supremo del Estado y se hacen mutuamente competencia (*Ibid.*, p. 847).

Al abordar así el tema del Estado en el contexto de una crítica radical del liberalismo económico, era lógico que Marx, con su atención concentrada en los problemas del plan y del método de su "Economía", reservara a este tema un lugar muy particular entre las categorías de la economía política. En el plan definitivo de la "Economía", el "Estado" figura en cabeza de la segunda tríada antes que el "comercio exterior" y el "mercado mundial", de la misma manera que el "capital" figura en cabeza de la primera tríada, antes que la "propiedad de la tierra" y el "trabajo asalariado". En un primer esquema, la relación dialéctica entre el Estado y el mercado mundial se construye de la manera siguiente:

El Estado. (Estado y sociedad civil.- El impuesto o la existencia de las clases improductivas.- La deuda pública.- La población.- El Estado en expansión: colonias. Comercio exterior. Curso del cambio. El dinero como moneda internacional.- Por fin el mercado mundial. Transgresión de la sociedad civil sobre el Estado. Las crisis. Disolución del modo de producción y del tipo de sociedad basada en el valor de cambio. Establecimiento real del trabajo individual como trabajo social y *viceversa*) (1857. GR, p. 175).

A la vista del plan de conjunto de la "Economía" en sus seis "rúbricas" y a la vista del esquema conceptual reservado al Estado, se ve cómo Marx nos ha dejado una obra fragmentaria en la que únicamente los conceptos básicos han recibido su estatuto lógico. Tal es el caso del concepto Estado que podemos extraer de un conjunto de textos económicos y sobre todo históricos, concepto que, no obstante, no puede reemplazar el "Libro" que Marx pretendía escribir sobre el Estado. Vemos, por el esquema arriba apuntado, que en la pareja conceptual *Estado-mercado mundial*, la relación está pensada dialécticamente, de igual forma que en la pareja conceptual capital-trabajo asalariado, siendo el segundo

término la negación del primero. El trabajo asalariado *niega* el capital de la misma manera que el mercado mundial *niega* el Estado y, en ambos casos, el proceso histórico de auto-destrucción aparentemente mecánico y la personificación de las categorías han de ser traducidos en términos de antagonismos de clases, y por tanto en términos de luchas económicas y políticas.

Será preciso esperar un acontecimiento como la Comuna de París (marzo-mayo 1871) para que Marx reanude el hilo de las reflexiones que, veinte años antes, le había inspirado el advenimiento del bonapartismo. Es ante el transfondo idealizado de un proletariado que por fin pone término al reino "del sable y la sotana" instaurado por Napoleón el pequeño, que Marx traza la imagen repugnante de un poder de Estado, cuyos orígenes escudriña el autor:

El aparato de Estado centralizado que, como una serpiente, constriñe el cuerpo vivo de la sociedad burguesa mediante sus órganos militares, burocráticos, eclesiásticos y judiciales, omnipresentes y complejos, se forjó primero en tiempo de la monarquía absoluta como un arma de la naciente sociedad moderna en su lucha emancipadora contra el feudalismo. (...) Este poder substituyó la anarquía abigarrada de los poderes rivales de la Edad Media por el plan organizado de una autoridad de Estado que dispondría de una división sistemática y jerárquica del trabajo. La primera Revolución francesa, cuya tarea era la de fundar la unidad nacional (crear una nación), tuvo que suprimir todo tipo de autonomía, local, territorial, urbana y provincial. Y se vio forzada a desarrollar la obra empezada por la monarquía absoluta, a saber, la centralización y la organización del poder de Estado, a extender su esfera y sus atributos, a multiplicar sus instrumentos, a aumentar su independencia e influencia sobrenatural sobre la sociedad real: este poder ocupaba de hecho el lugar del cielo sobrenatural, con sus santos, de la Edad Media. El menor interés individual surgido de las relaciones entre los grupos sociales fue separado de la misma sociedad; vuelto independiente de la sociedad, fue opuesto a ésta bajo la forma del interés de Estado cuya defensa es confiada a sacerdotes de Estado que cubren funciones jerárquicas bien determinadas (*ibid.*, p. 209 sg.).

Aparte de la violencia de tono, no estamos distantes, en éstas páginas, de los comentarios dirigidos unos años antes contra la filosofía política de Hegel. El Estado prusiano es aquí olvidado, siendo la Francia del primer y segundo Bonaparte quien proporciona al observador actual el material histórico que sirve para ilustrar un pasado que se confiaba en que la Comuna aboliría para siempre. Bajo el primer Bonaparte, el poder de Estado había alcanzado su

pleno desarrollo; la Restauración y la monarquía de Julio lo habían perfeccionado mediante una mayor división del trabajo en la sociedad civil, después de lo cual la revolución de 1848 forzó a todos los gobiernos de la Europa continental a reforzar la centralización del poder gubernamental.

Todas las revoluciones tuvieron como consecuencia única la de perfeccionar el aparato de Estado, en vez de rechazar esta asfixiante pesadilla. (*ibid.*, p. 210).

El aparato de Estado, instrumento de lucha de la sociedad moderna contra el feudalismo en la época de la monarquía absoluta, sirvió bajo Napoleón I para subyugar la Revolución, pero también para golpear, en nombre de ésta misma Revolución, las monarquías feudales de Europa, creando en provecho de Francia, Estados hechos a imagen de la nueva sociedad francesa. En 1848, sirvió para destruir la revolución, pero fue en el segundo Imperio cuando el "Estado parásito" alcanzó su apogeo. En la continuación de su primer borrador de manifiesto a la gloria de la Comuna, Marx describe de hecho, sin nombrarlo, el fenómeno político específico de los tiempos modernos, la influencia creciente del poder de Estado sobre la sociedad civil, el BONAPARTISMO.

Bajo los regímenes políticos que se sucedieron después de la revolución de 1789, la fisonomía y el carácter del poder estatal sufrieron importantes cambios paralelamente a la lucha entre el capital y el trabajo.

Este poder tuvo siempre como objetivo el mantenimiento del orden, o sea, el orden social existente y por consiguiente, el sometimiento de la clase de los productores y su explotación por la clase de los acaparadores (1871, segundo ensayo de redacción, p. 258).

A la imagen idealizada de la Comuna corresponde la visión de su antítesis, el Estado, la idea de un poder político que, a pesar de su carácter opresivo, puede perpetuarse porque es sentido por las masas como una realidad social indiscutible. El carácter del Estado empieza a cambiar cuando la sociedad misma entra en la fase de la lucha de clases.

(El poder de Estado) tenía que desarrollar cada vez más su carácter de instrumento del despotismo de clase, su carácter de máquina política encargada de perpetuar por la fuerza el sometimiento social de los productores de la riqueza a sus acaparadores, el instrumento de dominación económica del capital sobre el trabajo. Después de cada nueva revolución popular, cuyo resultado hubiera sido el transferir la dirección del aparato de Estado de una categoría de clases dominantes a otra, el carácter represivo del poder de Estado no cesó de

desarrollarse y manifestarse más imp'acablemente, porque las promesas hechas por la revolución y al parecer garantizadas por ella, sólo podían romperse con el empleo de la fuerza. Además los cambios efectuados por las sucesivas revoluciones eran tan sólo la sanción política de una realidad social, el poder creciente del capital. (*ibid.*, p. 258).

Repasando el ciclo de los avatares del poder de Estado tras la revolución de Julio, Marx llega a pensar que, "instrumento declarado de la guerra civil", este poder había pasado a ser la negación del orden que pretendía defender. Después de aniquilar todos los elementos de la resistencia popular, la república parlamentaria tenía que desaparecer ante el Estado bonapartista, "última forma del poder gubernamental", pero también "apogeo de su prostitución". La pesadilla del bonapartismo obsesiona el espíritu del historiador-panfletero que sólo conoce el blanco y el negro para pintar el maniqueo cuadro de una guerra cuyos antagonistas parecen ser el Estado de siempre y la Comuna de siempre.

En el texto definitivo de la *Alocución sobre la Comuna* ("La Guerra Civil en Francia"), las ideas sobre el poder de Estado bosquejadas en los dos ensayos de redacción son retomadas con bastante exactitud, sombra sobre la que luminosamente se destaca la imagen de "la gloriosa revolución obrera del 18 de marzo".

El autor, evitando repeticiones, condensa en una cincuenta de líneas los resultados provisionales, como podemos ver en el comienzo de este fragmento muy característico de su método y de su estilo:

El poder centralizado del Estado, con sus órganos omnipresentes: ejército permanente, policía, burocracia, clero y magistratura -órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo-, procede de los tiempos de la monarquía absoluta y sirvió a la naciente sociedad burguesa como un arma poderosa en sus luchas contra el feudalismo. Sin embargo, su desarrollo se veía entorpecido por toda clase de residuos medievales: derechos señoriales y nobiliarios, privilegios locales, monopolios municipales y corporativos, Constituciones provinciales. El gigantesco escobazo de la Revolución francesa del siglo XVIII barrió todas estas reliquias de tiempos pasados, limpiando así, al mismo tiempo, el suelo de la sociedad de los últimos obstáculos que se oponían a la superestructura del edificio del Estado moderno. Este fue erigido bajo el primer Imperio que, a su vez, era el fruto de las guerras de coalición de la vieja Europa semifeudal contra la moderna Francia. Durante los regímenes siguientes, el gobierno, colocado bajo control parlamentario, o sea bajo el control directo de las clases poseedoras, no sólo se convirtió en un

vivero de enormes deudas nacionales y de impuestos agobiantes; con la seducción irresistible de sus cargos, momios y empleos, acabó siendo la manzana de la discordia entre las fracciones rivales y los aventureros de las clases dominantes; por otra parte, su carácter político cambiaba simultáneamente con los cambios económicos operados en la sociedad. Al paso que los progresos de la moderna industria desarrollaba, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase entre el Capital y el Trabajo, el poder de Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de un poder público organizado en vistas al avasallamiento social, de un aparato de dominación de clase. Después de cada revolución, que marca un progreso de la lucha de clases, el carácter puramente represivo del poder de Estado aparece de manera cada vez más destacada.

El que esto escribía, había entregado al público, cuatro años antes, el primero de los cuatro "Libros" de una obra que, repitámoslo, pensaba ser la primera parte o "rúbrica" de una empresa más vasta que reservaba al Estado un lugar especial. Al redactar la *Alocución* de 1871, Marx sabía que no escribiría ya el "Libro" sobre el Estado, y fue esta certeza la que le incitó a servirse de la Comuna como pretexto para desvelar lo que hubiera sido la tesis central de la prometida obra. Gracias a la Comuna de París, Marx pudo anticipar el contenido esencial del libro no escrito sobre el Estado y hacer, a la vez, profesión de anarquismo. Podría parecer extraño que en *El Capital* esté prácticamente ausente el Estado y que figure sobre todo en tanto que garantía de la legislación industrial, por tanto en su papel de "protector" del trabajo. Marx apenas menciona el papel financiero del Estado al inicio de la producción capitalista, como en el caso de Francia en tiempo de Colbert, y más recientemente, en determinados estados alemanes. Sin embargo, ni Carey ni Bastiat, estos economistas de la "sabiduría armónica" no han sido olvidados en la teoría de los salarios en relación con el intervencionismo del Estado; como tampoco la confabulación del capital y del Estado:

... el consumo del trabajador es improductivo para él mismo, ya que reproduce solamente al individuo necesitado; es productivo para el capitalista y para el Estado, ya que produce su riqueza (1867, "Economía" I, p. 1075).

Sin embargo, que nadie se engañe atribuyendo a esta discreción que el autor del *Capital* mantiene respecto al Estado otro carácter que el puramente metodológico. Si la cuestión tenía que ser desarrollada de manera sistemática en el "Libro" previsto para ello, no deja de ser cierto que la sección sobre el salario reserva al Estado un papel decisivo en tanto que poder legislativo y controlador en materia de condiciones materiales y morales del trabajo industrial.

Pero hay más que eso, incluso si la brevedad de tal enunciado puede dar lugar a una interpretación abusiva, como fue el caso durante los enfrentamientos de Marx, sobre todo con críticos anarquistas. Así, al desvelar el "secreto" de la llamada acumulación primitiva del capital, no vacila en sacar de la observación de un proceso histórico una conclusión general que toma forma de tesis, o mejor, de postulado político:

Los distintos métodos de acumulación primitiva que la era capitalista hace surgir se reparten primeramente por orden más o menos cronológico, entre Portugal, España, Holanda, Francia e Inglaterra, hasta que ésta las combina todas, en el último tercio del siglo XVIII, en un conjunto sistemático, que engloba a la vez el régimen colonial, el crédito público, las modernas finanzas y el sistema proteccionista. Algunos de estos métodos se basan en el empleo de la fuerza bruta, pero todos sin excepción explotan el poder del Estado, la fuerza concentrada y organizada de la sociedad a fin de precipitar violentamente el paso del orden económico feudal al orden económico capitalista y de abreviar las fases de transición. Y en efecto, *la Fuerza es la partera de toda vieja sociedad en que haya trabajo. La Fuerza es un agente económico.* ("Economía" I, p. 1213).

Maximilien RUBEL

Título original: *L`Etat vu par Karl Marx*

(texto provisional de uno de los artículos que aparecerán bajo el título de *Léxique de Marx*, elaborado conjuntamente con Louis Janover, en Editions du Seuil de París.)

Realización: Etcétera

Edita: Roselló Impressions, P.E. 1620/76

Impresión: Fingraf, S.A.

Depósito Legal: 31422-77

I.S.B.N.: 84-400-3482-9

Correspondencia: Etcétera
Apartado de Correos 1363
Barcelona