
MARX EN KREUZNACH

Ramón Vargas-Machuca

análisis y debate



5

La conciencia filosófica de Marx (verano de 1843)

Los centenarios suelen ser casi siempre un pretexto convencional que obliga a actualizar el recuerdo de una personalidad y su obra. En el caso de Marx, y dada la singular trayectoria de lo más vivo de una buena parte de nuestra intelectualidad, esta efeméride podría haber permitido en España gozar de una interesante y nada convencional experiencia cual hubiera sido la de enjuiciar con rigor ese proceso que nos ha conducido a tantos desde el entusiasmo exclusivista y cuasi fideísta por la literatura marxista hasta el presente escepticismo no sólo doctrinal hacia el marxismo, sino también filológico hacia la marxología. Parece que esa ocasión se ha desaprovechado. No obstante, cuando el pretexto hagiográfico nos impulsa a escribir sobre Marx, los que compartimos una conciencia entre apóstata y descreída debemos, al menos, dejar constancia de que la evocación de Marx representa también un acercamiento a nuestra propia biografía intelectual.

Marx, posiblemente, fue más riguroso con el proceso de su formación; y, a pesar de los sobresaltos de su historia personal, de vez en cuando procuraba retirarse a ajustar cuentas con los materiales de su conciencia filosófica, a poner orden en los dispares estímulos que se iban acumulando en su cerebro. Pues bien, el verano de 1843 constituye uno de esos momentos cuya trascendencia para la gestación de su pensamiento nos proponemos resaltar.

A estas alturas nos sentimos curados de aquella fiebre maniquea que andaba buscando compulsivamente el momento y lugar en el que se escindía el Marx maduro y el inmaduro, el científico y el idealista, en fin, el bueno y el malo. Por tanto, como ocurre en otros casos, el proceso de su formación es extraordinariamente complejo y cualquier elemento del mismo podría tomarse como pretexto justificado para un análisis diferenciado. Lo que pretendemos en este comentario es, fundamentalmente, llamar la atención sobre el estudio realizado en Kreuznach cuando, habiendo decidido dejar Alemania tras la frustrada experiencia de la *Gaceta Renana*, se retira unos meses a casa de su suegra y aprovecha ese descanso para extraer consecuencias de su bagaje filosófico y de su experiencia práctica. A nuestro juicio las reflexiones de entonces, que cristalizan fundamentalmente en aquella inédita «Crítica» de los *Hegelschen Staatsrechts*¹, constituyen las tomas de posición más cruciales entre los años 1841-1843, y son el preludio de una orientación irreversible en la formación de su conciencia filosófica.

En las meditaciones de ese retiro maduran las razones del rompimiento con el principio idealista de la filosofía de Hegel, se justifica tanto el acercamiento a Feuerbach como el alejamiento de sus antiguos compañeros neo-hegelianos, y, sobre todo, se explicitan los fundamentos de la crítica marxiana a la Teoría del Estado. Con todo esto, Marx va bruñiendo motivos originales, categorías, ideas, en una palabra, materiales para una nueva forma de afrontar las pretensiones de la razón en sus relaciones con el mundo. En este momento, Marx tiene a su espalda las intuiciones y las dudas filosóficas alumbradas en las disputas con sus amigos y compañeros de la «filosofía crítica», la rica y amarga experiencia de su paso por un periódico de provincias y la curiosidad intelectual por Feuerbach. Todo ello cristaliza en la convicción de la necesidad de acometer una crítica del Estado y de la filosofía que lo idealiza. A ello dedicará estos meses.

Los frutos de esas reflexiones mostraron su virtualidad y continuación en las más conocidas colaboraciones de Marx en el único número de los *Anales franco-alemanes*, editados unos meses después en París.

El criterio que vamos a sostener aquí es que las posiciones de Kreuznach, y en concreto el manuscrito inédito de la *Crítica*, representará un hito de extraordinaria importancia en su experiencia formacional hacia el que convergen los distintos estímulos de su todavía breve, pero enjundiosa, biografía intelectual, y del que se nutre buena parte de la más consagrada producción de su época juvenil aparecida en los *Anales franco-alemanes*.

La primera experiencia filosófica de Marx

En una interesante carta, fechada en Berlín el 10 de noviembre de 1837, Marx confiesa a su padre que, con independencia del fervor lírico de aquellos momentos y de la recomendación de aquél para que se aplicara en los estudios de Derecho, él sentía la necesidad, ante todo, de ocuparse de la Filosofía². En realidad, más que una incertidumbre estaba transmitiendo a su padre la firme decisión de defraudar la pretensión paterna de hacer de su hijo un ilustre jurista-funcionario, porque, como dirá en esa

misma carta, «me hice cargo de que sin filosofía no era posible penetrar en los problemas». (*Carta al padre*, 9).

Marx, que se había matriculado en la Universidad de Berlín en octubre de 1836, no prestaba, en general, demasiada atención a los cursos académicos, con excepción de los impartidos por el profesor Gans, discípulo liberal de Hegel, quien sostenía una viva polémica con la escuela histórica del Derecho. Estas disputas representaban algo más que una académica disquisición entre juristas, eran, sobre todo, uno de los más importantes escenarios en los que se desarrollaba la batalla política entre los partidarios de introducir en Alemania el ideario y las formas políticas nacidos de la Revolución Francesa, y el frente de la intransigencia conservadora representado por la llamada escuela histórica³. De esta forma, desde un principio, Marx se ve de lleno inmerso en una polémica que no sólo le despertaba la curiosidad por la filosofía de Hegel, sino que le introducía en el corazón de la lucha política entre conservadurismo y liberalismo en Alemania. Lo cierto es que, como él reconoce en ese *memorandum* a su padre, estudió de cabo a rabo a Hegel y sus discípulos y cada vez se iba sintiendo «más encadenado a la actual filosofía del mundo» (*Carta al padre*, 11). A los pocos meses abandonaba definitivamente los estudios jurídicos para dedicarse por entero a la filosofía.

Marx comenzó a frecuentar muy pronto el café de los franceses donde se reunía un club de jóvenes doctores que discutían con pasión la filosofía de Hegel. El animador de aquella tertulia era fundamentalmente Bruno Bauer. De esta forma, Marx entraba en contacto con la izquierda hegeliana. Del Bruno Bauer que lidera en estos momentos el «Club de los Doctores» asume Marx muchos motivos de reflexión cuya huella se dejará notar en los estudios que pronto acometerá sobre la filosofía post-aristotélica.

En primer lugar, Bauer recupera incisivamente los argumentos de la más pura y radical tradición ilustrada, en la actualidad representada por la filosofía de la conciencia. Ello constituye el horizonte en el que Marx va a afrontar las relaciones de religión y filosofía. En segundo lugar, la filosofía, en concordancia con esta recuperación ilustrada, no es lectura tardía de una historia acabada, como proponía Hegel en su *Filosofía del Derecho*, sino que en forma de crítica recupera aires revolucionarios en tanto que arma fundamental para la libertad, o más apropiadamente, para la liberación espiritual. En resumidas cuentas, Bauer no sólo sugería a Marx el tema de su tesis, sino que era el responsable de la aproximación originaria de Marx a la filosofía. Las creencias ilustradas, la jerga de la filosofía de la conciencia y el optimismo crítico son materiales asumidos por Marx en la amistad con Bauer⁴. No obstante, en la primera ocasión en que tiene oportunidad de exponer seriamente sus puntos de vista, procura mostrar, como veremos más adelante, algo más que la reiteración fervorosa de la rutina de la escuela de los jóvenes hegelianos.

Marx había, definitivamente, abandonado el Derecho y su interés inicial por la Filosofía iba vinculado también a la esperanza de hacer carrera académica, esperanza que iba menguando tanto por los comentarios como por la propia experiencia de su amigo Bauer. A pesar de ello, decidió doctorarse en la pequeña Universidad de Jena. En realidad su tesis, presentada en abril de 1841, no era más que un pequeño fragmento de un estudio de conjunto que nunca culminó. De todas formas los intereses y pretensiones de su reflexión filosófica se dejan ver no tanto en lo que es estrictamente el trabajo que presentó para el grado académico cuanto en los cuadernos preparatorios y en las notas que reflejan el estado de su conciencia filosófica, allá por los años 1839-40.

Marx centró sus estudios, como se sabe, en la filosofía post-aristotélica —«filosofía de la propia conciencia»— empeñada en buscar la felicidad del hombre en su indepen-

dencia y autonomía respecto del mundo exterior. Se proponía realizar un estudio de conjunto de esos sistemas, no sólo por su interés histórico para comprender toda la filosofía, sino por su valor como antecedente excepcional para dilucidar los problemas de la filosofía post-hegeliana, especialmente el de las relaciones filosofía-mundo⁵. Para nuestros propósitos resulta de mayor interés en este momento recordar, a la luz de las notas y cuadernos preparatorios que se conservan de aquella época, el núcleo de la preocupación filosófica que bulle en la mente del joven filósofo.

Marx no se siente satisfecho con la herencia de Hegel: la reconciliación entre pensamiento y realidad se produce en el concepto; la filosofía se ha vuelto total, pero al precio de colocar frente a sí el mundo real y aparente de una completa no-filosofía⁶. Sus compañeros jóvenes hegelianos le han hecho ver esta dificultad, pero su modelo de respuesta le parece frágil. El dilema, en consecuencia, se le hace presente en los siguientes términos: o la filosofía actúa como totalidad autosuficiente y universalmente objetiva reduciendo la realidad a sus esquemas, o de lo contrario debe volverse contra la realidad, convirtiéndose en subjetividad, que es negación de la realidad dada⁷. A su juicio, toda la historia de las relaciones filosofía-mundo discurre en un sucederse de movimientos contrapuestos, bien de interiorización o exteriorización (la dialéctica esoterismo-exoterismo). En el primer paso, la filosofía representa, ella sólo, la totalidad completa; en el segundo, la filosofía sale hacia el mundo con la idea de influir en él, adaptándolo a sus principios⁸. A la luz de lo que él considera una constante histórica enjuicia su contemporaneidad filosófica. Los jóvenes hegelianos, a los que llamaría el «partido liberal», representan el exteriorizarse de la filosofía en la forma de crítica y «deber ser» y, en consecuencia, como negación de la realidad dada. En el otro extremo está la «filosofía positiva», para la cual el mundo es lo racional, de ahí que se autoproclame «filosofía de lo que es»⁹. Marx, que muestra su insatisfacción con ambas soluciones, expresa, sin embargo, su inclinación hacia los primeros.

De todas las intermitentes manifestaciones de este período se deduce que Marx vive un momento de autoclarificación y de incertidumbres, lo que no impide descubrir un perfil del estado de su conciencia filosófica. En primer lugar, Marx comparte con los jóvenes hegelianos la preocupación y el interés por la inversión práctica de la filosofía¹⁰, la convicción borrosa de que la filosofía debe volverse hacia fuera; sin embargo, el vuelco dado por sus amigos, tal como se manifiesta en las páginas de los *Anales de Halle* de Ruge, le parece unilateral. En segundo lugar, y a diferencia de sus compañeros, comparte el principio filosófico del Maestro de que el pensamiento no puede determinarse más que a partir de sí mismo.

Desde este anclaje se propuso analizar la historia de las relaciones de la filosofía con el mundo y enjuiciar críticamente a sus contemporáneos; aunque ello terminó siendo no más que un ambicioso proyecto del que sólo conservamos el rigor y la profundidad del planteamiento. Su originalidad y atractivo radicaban en ese intento de realizar el sueño de la Ilustración sin renunciar al principio hegeliano. A diferencia de sus contertulios que terminan retrotrayendo la solución del problema a fórmulas pre-hegelianas, Marx ya entonces pretendía convertir la razón en poder sobre el mundo desde la fidelidad a la herencia hegeliana. Este intenso período de reflexiones se cierra con la incertidumbre que provoca la dificultad de hacer coincidir armoniosamente la fidelidad al Maestro y la voluntad de abrirse al mundo. Es justamente en la *Crítica*, unos años después, cuando comprenderá lo ilusorio de su intento y la imposibilidad de conciliar el principio hegeliano y la inversión práctica de la filosofía, ensayando ahí los rudimentos de su teoría de la deformación ideológica y la crítica sociológica. Los escritos de la época de la Tesis son, en consecuencia, no sólo muestra de una especulación filosófica de altura, sino, sobre todo, la expresión de la vivencia marxiana de la crisis de la autoconciencia sistemática y del intento ilustrado de racionalizar el mundo.

Sería, sin embargo, un olvido injustificable no reconocer que al menos hay un pronunciamiento positivo, que más tarde mantendrá como presupuesto constante en su evolución filosófica, y este es el de que la crítica de la religión es la condición necesaria para toda crítica y para una auténtica afirmación de la filosofía. De ese modo recupera la matriz radical del espíritu subversivo de la Ilustración, esfuerzo prometeico de la filosofía y razón caliente de su interpretación y simpatía por Epicuro (*Escritos de juventud*, 18, 100-102). Hegel, último filósofo cristiano a decir de Löwith, no puede comprender ese principio y por ello no siente la necesidad de transformar el mundo (Löwith, 141).

El impulso práctico: En la redacción de la Gaceta Renana

Marx veía cada vez con más evidencia que su primitivo proyecto de incorporarse a la docencia universitaria se iba esfumando por irrealizable, debido a la censura que ya había obligado a Bauer a abandonar su cátedra en la Universidad de Bonn. Progresivamente iba acariciando la idea de fundar una revista liberal, o bien participar en alguna de aquellas que servían de vehículo a los idearios progresistas ¹¹.

Cercenado el camino para la carrera docente, Marx se muestra más interesado en el debate político que en continuar con las especulaciones de las tertulias berlinesas ¹². Encuentra la oportunidad en la orientación progresista y radical que está tomando un periódico de Colonia, titulado la *Gaceta Renana*. Esto le atrae más que los proyectos editoriales de Ruge. En realidad, la pasión política y, en concreto, la voluntad de luchar contra el régimen prusiano, comienza a hacerse notar decididamente en la actitud de Marx, y ello constituye el estímulo más destacado de sus colaboraciones y de su participación en este periódico ¹³. Sus artículos apuntan progresivamente a la descalificación de la naturaleza de ese Estado y a la denuncia de la inconsistencia de cualquier justificación de la alianza entre aquél y la Iglesia ¹⁴. El Estado cristiano, que niega por su misma naturaleza la libertad racional, es la negación del verdadero Estado, el cual se construye, no desde la religión, sino desde la razón de la libertad que se desarrolla por la crítica religiosa. Es, en consecuencia, a la filosofía y no a la religión a quien compete diseñar los perfiles de un Estado verdaderamente humano, encarnación de la libertad jurídica, política y moral.

En este momento Marx asigna ya a la filosofía la función de ser conciencia crítica de lo que es y prognosis de lo que debe ser. La filosofía representa la racionalidad frente a lo real irracional; de lo que se trata, en el característico lenguaje de Marx, es de hacer a la filosofía mundana y al mundo filosófico ¹⁵.

Resulta difícil avanzar un juicio en pocas líneas del valor formacional de su etapa en la *Gaceta Renana*; fundamentalmente porque, siendo rigurosos con la realidad histórica, no es posible descubrir una orientación lineal; se perciben a la vez avances y retrocesos en la maduración de su pensamiento. Sin embargo, un hecho incontrovertible es que en este momento se produce la irrupción de Marx en la política de una manera irreversible y decisiva para el desarrollo de su pensamiento. En este campo sí se puede señalar una evolución progresiva desde sus primeras manifestaciones en el periódico, hasta la descalificación del Estado burgués que se produce en la *Crítica*. Es fácil descubrir cómo Marx avanza desde una crítica de aspectos puntuales al rechazo global del sistema prusiano para concluir convencido de que la crítica pone en cuestión la idea de Estado que nace de la Ilustración y que ha mistificado Hegel. Es igualmente constatable cómo afianza la convicción de que las razones hay que indagarlas más en la realidad social que en las construcciones políticas e ideológicas ¹⁶.

Pero si se examinan los materiales filosóficos con los que se instrumenta esta indudable evolución política de Marx, se tiene la sensación de que se ha producido un retroceso en relación al planteamiento con el que concluye la época de la Tesis. Marx vivía en aquel entonces la incertidumbre de la insatisfacción que le producía tanto mantenerse en el punto de vista de Hegel como el modelo de respuesta de los jóvenes hegelianos. Ahora, sin embargo, movido por la pasión de responder políticamente a las agresiones de un sistema cada vez más reaccionario, ha optado por el camino de los segundos, por la inversión práctica de la Filosofía, aunque el estilo, los contenidos y las formas de instrumentación del modelo le llevan paradójicamente a alejarse prácticamente de la retórica de sus contertulios de Berlín. Su crítica es más incisiva, ajustada y eficaz, pero el origen filosófico es el mismo, ya que unos y otros arrancan de la contraposición entre un deber ser y la negatividad de lo que es, entre un Estado racionalmente ideado y la materialización indeseada e indeseable de un Estado histórico. A fin de cuentas estamos en presencia de un joven hegeliano, intelectualmente más consecuente y moralmente más comprometido ¹⁷.

Todos estos elementos dispares o aparentemente contradictorios van fermentando en la conciencia del joven radical que constata, a medida que avanza en su crítica política, la erosión de sus convicciones hegelianas y el agotamiento de su optimismo en un Estado ético. A ello va a contribuir tanto la presencia insoslayable de una realidad teórica y política de la jerga de sus antiguos amigos, como su interés por los contenidos de la crítica de Feuerbach. En realidad, ya está situado en el camino que le conducirá a las reflexiones del retiro de Kreuznach, vértice de la historia formacional del joven Marx ¹⁸.

La presencia de Feuerbach

Si los artículos de la *Gaceta Renana* dan razón de las circunstancias materiales y políticas que favorecen el alejamiento progresivo de Marx de una concepción incapaz de dar una explicación convincente de lo real y concreto, las lecturas de Feuerbach representan la oportunidad de encarar la cuestión filosófica de fondo que condicionaba toda su reflexión. Ello le permitía retornar a la formulación originaria de una preocupación filosófica, explícita, sobre todo, en los momentos de preparación de la Tesis y latente en el actualismo político de su estancia en el periódico.

Feuerbach fue siempre un caso aparte en aquel clima febril de los herederos de Hegel. Le agradaba más la soledad del campo que el bullicio de los contertulios de la capital. Esa inclinación, sin embargo, no fue obstáculo para la resonancia de sus pronunciamientos en los foros de discusión filosófica de la época. Era, sin duda, el personaje filosófico más respetado, a pesar de que su influencia decisiva no se hará notar hasta que se hubo consumado el fracaso de los jóvenes hegelianos berlineses, cuyo interés por la filosofía de Feuerbach se agotaba en la emulación de su ateísmo.

Marx, que al final de su etapa en la *Gaceta* percibía la crisis del racionalismo de la concepción del Estado de Hegel, se sintió abocado a encajar el impacto de la crítica de Feuerbach. Su curiosidad no se limitaba al comentario de la argumentación antiteísta de aquél, sino que comprendió que el materialismo y humanismo de Feuerbach encajaban bien con el incremento de su interés por lo concreto, y confirmaban su progresiva desconfianza en las soluciones nacidas del hegelianismo.

El rechazo del idealismo y la asunción de una suerte de materialismo habían aparecido pronto en el horizonte de objetivos filosóficos de Feuerbach. En sus primeros-

artículos de los *Anales de Halle* se oponía frontalmente al principio hegeliano de la unidad entre hombre y naturaleza, espíritu y materia, fundada en la total espiritualización de lo real. Propugnaba, ya por entonces, el criterio de la inversión de aquella filosofía reclamando la subordinación de la idea a la realidad concreta, del espíritu a la materia, y el retorno a la naturaleza y al hombre ¹⁹.

Pero, sin duda, la obra de mayor impacto fue *La esencia del cristianismo*, aparecida en 1841. El núcleo de su crítica de la religión, tal como se explicita en esta obra, y que actuó como modelo de la crítica de la religión de tantos neo-hegelianos de izquierda, es bien conocido ²⁰. Sin embargo, el éxito de esta obra de Feuerbach no estaba sólo en el atractivo de la argumentación antiteísta, sino en la teoría de la alienación cuya aplicación no se reduciría a subvertir el sentido del modelo hegeliano ²¹, sino que aquella se extendería posteriormente a la crítica política y a la teoría sociológica. Marx, en concreto, comprendió bien los diversos aspectos de la teoría de la alienación, y en su momento la lección de Feuerbach mostraría su fruto, primero en la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel y, más tarde, en el análisis de la situación del hombre concreto en el proceso productivo.

Para Feuerbach no era suficiente la crítica de la religión, sino que era necesario quebrar la mistificación del sujeto hegeliano. Para ello, no hay más que extender el procedimiento empleado en *La esencia del cristianismo* a la filosofía: así como la religión transfiere la esencia humana a Dios, la filosofía idealista y especulativa trasunta la esencia del hombre y de la naturaleza a la «Idea Absoluta» que se convierte en sujeto, mientras que el hombre y la naturaleza se reducen a predicados de la Idea ²². En esa filosofía se camina de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real. De lo que se trata entonces, a juicio de Feuerbach, es de aplicar la terapia de la inversión, partiendo no de la Idea o la «Conciencia de sí», sino de la naturaleza y del hombre. Sólo la intuición de las cosas en su realidad objetiva libera y limpia al hombre de todo prejuicio (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, 37).

La crítica del idealismo y el humanismo genérico que brota de las lecciones de Feuerbach representaron para Marx un atisbo de esperanza en aquel mar de confusiones. La filosofía crítica había fracasado, el culto al Estado aparecía como una grotesca herencia del sistema hegeliano, y el liberalismo resultaba para Marx teóricamente insuficiente y prácticamente incapaz de ofrecer una explicación satisfactoria de los problemas reales y concretos con los que tan crudamente se había estado enfrentando hasta el cierre del periódico por la censura. Por otra parte, el ideario socialista o comunista era, a su juicio, algo todavía nebuloso e inconsistente ²³. Por el contrario, el pensamiento radical e ilustrado de Feuerbach se le presentaba con un indudable valor teórico-metodológico, dotaba a la crítica filosófica del arma de la lógica de la inversión, y le incitaba a constatar que el esoterismo filosófico terminaba representando en Alemania el mismo papel que la teología, a saber, el de justificar un régimen absolutista e irracional.

Sin embargo, ese entusiasmo con que Marx acogió la aparición de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* no estuvo exento de ciertas reservas: «Los aforismos de Feuerbach —decía Marx a Ruge en carta de 13 de marzo de 1843— me parecen incorrectos en un punto: hace demasiado hincapié en la naturaleza, sin preocuparse en los debidos términos de la política. Sin esta alianza la filosofía actual nunca logrará ser una verdad» ²⁴. Con estas palabras enunciaba la orientación de una crítica que, en honor a la verdad, entonces no desarrolló pero que, más tarde, se irá implementando con suficientes argumentos. Marx sólo intuye ahora que el materialismo y humanismo de Feuerbach no encuentran caminos para el establecimiento de relaciones fructíferas entre Hombre y Naturaleza, Teoría y Praxis. Con independencia de ello, puede decirse

que, cuando Marx se retira a Kreuznach, se siente más feuerbachiano que nunca, y bastante desengañado de las posibilidades de la filosofía de Hegel.

Crítica de la política y primacía de la sociedad civil

Cuando Marx vio que, a pesar de sus esfuerzos, la prohibición del periódico era inevitable, decide dimitir y abandonar Alemania; pero antes quiso afrontar temas personales pendientes. El 13 de marzo de 1843 Marx se casa por fin, y durante ese verano permanece en Kreuznach en casa de sus suegros. Este retiro le ofrece la posibilidad de poner orden en los dispares estímulos que le han deparado su breve, pero jugosa, biografía intelectual. Ha transitado en el plazo de tres años de una elevada especulación filosófica al actualismo que demanda la dirección de un periódico de oposición.

Le resultaba en estos momentos casi imposible armonizar la fidelidad al principio hegeliano, cuya disolución barruntaba, con las lecturas y reflexiones que la práctica diaria y su profunda avidez intelectual le iban deparando. «El primer trabajo que emprendí —dirá Marx muchos años después— para resolver las dudas que me asaltaban fue una versión crítica de la *Rechtsphilosophie* de Hegel»²⁵.

Marx necesitaba ajustar cuentas con su cultura filosófica y política, y consideraba que el mejor instrumento era acometer de una vez su proyectada crítica de la Filosofía del Estado de Hegel. Con ello se proponía un doble objetivo: dar una salida a la incomodidad filosófica que le suponía la crisis del principio hegeliano y encontrar una explicación satisfactoria de las contradicciones de la vida política y social de su época.

En la misma sistemática del escrito se percibe que Marx atiende a la vez a varios frentes: prosigue la denuncia del régimen que le toca soportar, explicita las limitaciones del Estado moderno y sobre todo, es su deseo, poner de manifiesto la radical insuficiencia de la representación filosófica que se autodefinía como fundamento de uno y otro.

Marx, continuando la orientación inaugurada ya en algunos artículos de la *Gaceta Renana*, somete a una severa crítica el sistema de monarquía hereditaria cuyas actuaciones políticas tan de cerca ha padecido. En este caso, asume los principios de la más genuina tradición liberal y los aplica a la resolución de las aporías del constitucionalismo no democrático (*Críticas*, 342-343; 384-385).

Marx critica el sistema prusiano por su carácter pre-burgués, pero se apresura a indicar que la constitución del Estado burgués formaliza una escisión entre interés público e interés privado, entre Estado y sociedad civil (*Crítica*, 392). Es más, el Estado político se realiza plenamente a sí mismo en la separación entre Estado y sociedad civil. En la esfera política logra una unificación e igualdad de los individuos que Marx enjuicia de la siguiente manera: «El progreso de la historia ha hecho que los estamentos políticos se conviertan en estamentos sociales de tal manera que los diferentes miembros del pueblo, a la manera como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, sean iguales en el cielo del mundo político y desiguales en la existencia terrenal de la sociedad». (*Crítica*, 391).

En la democracia política de la sociedad burguesa el pueblo es considerado sólo bajo el prisma de la determinación política, olvidándose de su existencia civil que es, paradójicamente, el contenido real del Estado. (*Críticas*, 343-344). El Estado moderno que aparenta ser la expresión de los intereses y la voluntad común de todos sus componentes, en tanto que miembros de una misma comunidad, sólo lo es desde una perspec-

tiva puramente formal y abstracta (*Crítica*, 345). Es con respecto al pueblo una pura apariencia que niega la voluntad de éste, cuando dicha voluntad debiera ser su verdadero espíritu (*Crítica*, 377). La raíz de esa naturaleza abstracta y formalista del Estado moderno está en la realidad escindida entre sociedad política y sociedad civil. El hombre se realiza como ciudadano del Estado a condición de renunciar a su existencia civil, desprenderse totalmente de sí, hacer abstracción de ella, retirarse en su individualidad de toda esta organización, proyectarse en una esencia idealizada que es lo opuesto a lo que es en su realidad empírica ²⁶.

Sin duda, el descubrimiento del formalismo y abstraccionismo del Estado aparece como una de las intuiciones más espectaculares de la *Crítica* y representa la explicitación de una contradicción radical del Estado moderno, que desarrollará con más detenimiento en el escrito *Sobre la Cuestión Judía*.

En la lógica de toda la argumentación de la *Crítica* emerge otra constante que resultará definitiva en todo su proceso de formación: la defensa de lo que en ese lenguaje se conoce como «interés privado» y que, en términos menos crípticos, no es otra cosa que la progresiva prioridad de la determinación social frente al dominio exclusivo de lo político o lo público. Esto tiene su expresión más detallada en el análisis de la propiedad privada, cuya primera aproximación en profundidad se produce en las páginas del trabajo que estamos analizando ²⁷. Para algunos, el estudio de la propiedad privada contenido en este escrito constituye no sólo el descubrimiento de una prioridad, sino la primera declaración socialista de Marx ²⁸.

Ya en la *Gaceta Renana*, y especialmente en el artículo que analizaba la Ley sobre robo de leña, Marx había denunciado las consecuencias socialmente nefastas de una aplicación rigorista del derecho de propiedad y cómo la justificación de aquella actitud represiva, fundada en una interpretación de ese derecho, resultaba la instrumentación mezquina de una teoría al servicio de un interés. De todas formas, el derecho en sí aún no se cuestionaba (*Escritos de juventud*, 281-282). En este momento, en el horizonte de esa reiteración de la oposición entre Estado político y Sociedad Civil, Marx comienza analizando la concepción de Hegel sobre la propiedad territorial y termina enjuiciando la naturaleza de las relaciones entre propiedad privada y Estado en la sociedad burguesa.

La forma de propiedad territorial inalienable, privilegio de los nobles del mayorazgo, es, a los ojos de Hegel, elemento constitutivo de la sociedad y el Estado político al igual que la propiedad burguesa. Para Marx, la incrustación de este elemento feudal en una teoría del Estado moderno sólo se explica por el carácter transaccional del Estado hegeliano (*Crítica*, 407). Marx recusa esa forma de propiedad porque entra en contradicción con el modelo burgués fundado en la libertad de comercio e industria: «Allí donde el comercio y la propiedad sobre la tierra no son libres, dice Marx, no han cobrado aún su independencia, no existe tampoco hoy la constitución política». (*Crítica*, 345).

No obstante, es consciente de que la idealización efectuada por Hegel en torno al concepto de propiedad privada no se reduce a la propiedad territorial; de ahí que, a continuación, entre a fondo a examinar las relaciones entre propiedad privada y constitución del Estado. Marx descubre una relación de poder en la que la propiedad privada domina al Estado político, el cual sostiene «la ilusión de ser lo determinante allí donde es lo determinado... y convierte la causa en efecto y el efecto en causa». Ya había apuntado con anterioridad sus dudas sobre la ilusión organicista de Hegel que pretendía inferir las demás realidades de su concepción del Estado. Ahora el principio de la inversión tiene un sujeto y un contenido concreto: la propiedad privada.

«La independencia, la autonomía en el Estado político cuya construcción hemos venido siguiendo hasta aquí, es la propiedad privada que, al llegar a su más alto grado de desarrollo, se manifiesta como propiedad inalienable de la tierra. Por tanto, la independencia política no emana del seno mismo del Estado político, no es un don del Estado político a sus miembros, no es el espíritu que lo anima, sino que los miembros del Estado político reciben su independencia de una esencia que no es la esencia del Estado político, de una esencia que vive en el derecho privado abstracto, de la *propiedad privada abstracta*. La independencia política es un accidente de la propiedad privada, y no la sustancia del Estado político» (*Crítica*, 418).

A estas alturas, Marx posee ya la convicción de que la razón del Estado hay que buscarla en el ámbito de la sociedad civil, en el «interés privado». Ahondando en ese universo de realidades no estatales, la propiedad privada resulta ser el *quid* de la naturaleza del Estado, en ella radica la explicación de carácter mistificador de la representación de las relaciones entre Estado y realidad social. Por eso concluye descalificando aquella complaciente filosofía que idealizaba al Estado como expresión de la Moralidad: «La realidad de la idea moral —dice Marx— se manifiesta aquí como la religión de la propiedad privada». (*Crítica*, 414). Y finalmente, cuando en una evaluación de conjunto termina definiendo a la propiedad privada como «la existencia genérica del privilegio y del derecho como excepción» (*Crítica*, 420), Marx da muestras de que comienza a girar sus baterías de la crítica de la filosofía y la política a la crítica de una realidad social injusta, basada en la propiedad privada. Su blanco a partir de ahora serán principalmente los fundamentos de la sociedad capitalista. Por eso, no es arriesgado concluir que Marx está ya en el umbral del socialismo.

Alguien se preguntará si en la *Crítica* no aparece formulada una propuesta alternativa de carácter positivo a este estado de cosas. En la etapa de la *Gaceta Renana* Marx contraponía a la contradictoria situación real un deber ser cuyo contenido no difería sustancialmente del sueño ilustrado. Frente a la realidad irracional estaba el norte de una Razón ideal, universal y genérica. En este momento, tanto el descubrimiento de la escisión entre realidad civil y representación política, como la valoración negativa de la solución hegeliana, hacen que Marx concluya proclamando la prioridad de la dimensión material tanto en la crítica como en el rastreo de propuestas alternativas a la presente negatividad. De ahí que postule la traslación de las formalidades políticas a la terrenalidad de los ámbitos de la vida concreta del pueblo, haciendo coincidir vida política y privada: «En la verdadera democracia —dice Marx— desaparece el Estado político. En todos los Estados distintos a la democracia, el Estado, la Ley, la Constitución son lo dominante sin que realmente dominen, es decir, sin que penetren de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas. En la democracia, la Constitución, la Ley, el Estado mismo son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste... En la democracia, el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante». (*Crítica*, 344).

Este bello pasaje no representa una originalidad específicamente marxiana. Marx transita del léxico hegeliano a la afirmación de un democratismo radical, al igual que Hess y otros pensadores izquierdistas que apuestan por la «verdadera democracia», fundada en la extensión sin límites del sufragio universal (*Críticas*, 431-432) y en el postulado de una soberanía real del pueblo que permita abolir la escisión entre Estado y sociedad (*Crítica*, 342). En definitiva, Marx propugna aquí una comunidad orgánica en la que determinación política y social coincidan, en la que la función representativa esté ligada a la actividad social, al trabajo del hombre por la comunidad. De esta forma el igualitarismo formal y la universalidad abstracta, representados en las instituciones del Estado moderno, se convierten en vida colectiva e igualitaria y, en consecuencia,

en una democracia plena (*Críticas*, 426-427). En ella todos participan en cuanto representan al género, es decir, en cuanto están ligados a la totalidad de los miembros de la sociedad por lo que son y hacen socialmente (*Críticas*, 428-430).

Es cierto que la sensación transmitida por estos textos es la de que Marx está situado en una dirección irreversible. Pero no sería riguroso extrapolar en una anticipación anacrónica los límites de su actual momento formacional.

A una inicial crítica del Estado prusiano Marx ha unido la denuncia del vacío formalismo del Estado moderno, el descubrimiento de la prioridad de la sociedad civil sobre el Estado y, en ella, el lugar determinante de la propiedad privada en la constitución de las relaciones sociales. Ahora bien, su prognosis, como hemos podido apreciar, no progresa más allá de la apelación, compartida con otros, a la «verdadera democracia», cuyos perfiles se agotan en la postulación de un igualitarismo genérico que supere el individualismo y el egoísmo, fruto de la escisión entre interés del Estado e interés social. En este momento se percibe sólo la presencia de las recomendaciones de Feuerbach en su apresurada incursión por la filosofía práctica y el rumor lejano de los idearios socialistas, a los que aún no ha prestado atención suficiente. Es evidente que aquí Marx no avanza en la determinación de las causas específicas que provocan esa forma denostada de Estado y la desigualdad real (la lucha de clases), ni siquiera apunta los instrumentos teóricos y políticos para lograr esa «nueva y verdadera democracia» (revolución proletaria). Para ello habrá que esperar todavía algunos meses, cuando el conocimiento más profundo del pensamiento comunista y socialista y, sobre todo, de la realidad del movimiento obrero parisino, le permitan dar una respuesta más concreta a los interrogantes abiertos en la *Crítica*.

Disolución del principio hegeliano

Al mismo tiempo que va emergiendo la crítica del Estado y la aproximación al universo complejo de las realidades sociales, Marx intenta dar respuesta a un reto de enorme envergadura para su formación intelectual: la crisis de la conciencia filosófica.

En el punto de mira de Marx no aparece solamente la realidad de un Estado como el prusiano o las incongruencias del modelo que arranca de la revolución burguesa. A Marx, desde la perspectiva de los objetivos que se ha propuesto en su retiro, le importa, y mucho, enjuiciar lo que él considera la representación filosófica más elevada de este estado de cosas: la filosofía de Hegel.

A medida que profundizaba en la crítica política, el principio filosófico sobre el que pivotaba la respuesta teórica a esa conflictiva realidad le resultaba cada vez más inconsistente. En concreto, Marx se ve abocado en la *Crítica* a acometer un despiadado análisis de los fundamentos de la representación filosófica que Hegel había diseñado en torno al Estado y sus relaciones. Y para ello la lección de Feuerbach iba a resultar de un valor incalculable.

Marx ha tenido y tiene una alta consideración del alcance de las pretensiones de Hegel como para pensar que su filosofía se agota en una tosca justificación ideológica del régimen prusiano. Ha leído bien a Hegel y sabe que éste poseía una temprana comprensión de la realidad y las contradicciones sociales y políticas que ganaría el asentamiento de la economía capitalista: aumento de la pobreza, tensión social y, por consiguiente, descomposición del Estado. A juicio de Hegel, para evitar esa ruptura era necesario atemperar las consecuencias radicales y disolventes del racionalismo individua-

lista del Dieciocho y adoptar una filosofía del compromiso cuya expresión política resultaba ser el Estado prusiano. La idealización de este Estado, encarnación de la voluntad racional y la Moralidad objetiva, representaba la forma del interés general frente a la tendencia centrífuga y disgregadora de los intereses privados, o sea, de la sociedad civil.

Marx comienza reconociendo que es mérito de Hegel haber descubierto ese divorcio entre interés público e interés civil: «Hegel parte del supuesto de la separación entre la sociedad civil y el Estado político (estado de cosas propio de la sociedad moderna)». (*Crítica*, 385). Hegel, además, no es sólo ni principalmente el ideólogo de un sistema pseudodemocrático y pre-burgués, sino el más conspicuo exponente de la naturaleza del Estado moderno: «no debe censurarse a Hegel —dice Marx—, porque describe el ser del Estado moderno tal como es» (*Crítica*, 375). Y además reproduce fielmente el comportamiento de dicho Estado cuando pretende superar el conflicto entre interés público y privado por la reconstrucción de un proceso unificador de naturaleza abstracta en el que la universalidad, la igualdad política y los intereses generales los representa el Estado frente a la sociedad civil (*Crítica*, 385).

Esto, que es la constatación de una escisión entre lo que formal e ilusoriamente representa el Estado y la existencia civil, Hegel lo desarrolla como «elemento necesario de la Idea», como «verdad racional absoluta» (*Crítica*, 385). Ahí radicarán la deficiencia de la filosofía de Hegel, según Marx, puesto que «lo que es lo presenta como esencia del Estado» (*Crítica*, 375). Y continúa: «En los modernos Estados como en la filosofía del derecho de Hegel la realidad consciente, la verdadera realidad de los asuntos generales es simplemente algo formal, o solamente lo formal es el interés realmente general» (*Crítica*, 375). Lo que hace Hegel, a juicio de Marx, es reducir las realidades políticas y sociales a forma de los conceptos. Así la familia, la sociedad civil y el Estado son el resultado de la actividad de una entidad trascendente, la Moralidad objetiva, que las determina. Esta forma de explicar las relaciones del Estado con la sociedad parece, según Marx, una novela mística: la sociedad civil y la familia se muestran como determinaciones más imperfectas de un concepto, el de Estado; se les considera manifestación y figuración de otra cosa que no son ellas mismas. Sin embargo, la verdad de sus relaciones, explica Marx, reside en que familia y sociedad civil son la premisa, el motor y el factor determinante de la formación del Estado. Por ello, Marx concluye afirmando que la filosofía del Derecho de Hegel resulta ser la expresión más escandalosa de aquel misticismo e inversión de lo real que Feuerbach había denunciado en sus escritos.

«Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son en realidad los factores activos; pero en la especulación ocurre a la inversa... Para Hegel son el producto de la idea real; no es el curso de vida de la familia y la sociedad civil el que las une para formar el Estado, sino, por el contrario, el curso de la vida de la idea el que por sí mismo conduce a este resultado; familia y sociedad civil son, además, la finitud de esta idea; deben su existencia a otro espíritu que no es el suyo propio, son determinaciones estatuidas por un otro y no autodeterminación... La condición pasa a ser lo condicionado, el productor es convertido en producto del producto... En este párrafo se contiene todo el misterio de la filosofía hegeliana en general». (*Críticas*, 322-323).

De esta forma, para Hegel, la Idea de Estado es el sujeto mientras que las entidades concretas se presentan como predicados (*Crítica*, 328). Aquellas, en la argumentación hegeliana, se constituyen desde un supuesto apriorístico, extraño a su propia naturaleza y que hace opacas sus determinaciones reales que no pueden ser comprendidas ni explicadas. El procedimiento es claro: Hegel idealiza y sustantiva los predicados del Estado y los convierte en «sujetos místicos», mientras que las determinaciones materiales de los sujetos reales se transforman en predicados abstractos de aquel sujeto

mistificado. Y así, en el escenario de la abstracción, las cosas avienen a la lógica; pero desgraciadamente ésa no es la verdadera lógica de las cosas (*Crítica*, 331). «Lo racional —comentará más adelante Marx en una severa advertencia a la coherencia de las pretensiones de Hegel— se halla en contraposición con la realidad irracional que siempre es lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es». (*Crítica*, 375).

La conclusión de Marx es que la hipostatización de la idea de Estado, su convertirse en sujeto no es formalmente distinta de aquella primera hipostatización en virtud de la cual «El Absoluto es sujeto» y que Feuerbach había pulverizado en sus *Tesis provisionales para la Filosofía del futuro*. La novedad radica en que Marx aplica aquel modelo argumental a la crítica de las representaciones de las realidades políticas y sociales de su tiempo y, por tanto, lo que en Feuerbach era crítica de la religión y de la filosofía aquí concluye siendo una crítica política en toda regla. Todo el entramado de la Filosofía del Derecho de Hegel termina siendo valorado por Marx como una construcción especulativa y apriorística que proyecta una imagen inversa de la naturaleza de las entidades sociales e institucionales, y que pretende enajenar a las realidades empíricas su verdadera esencia, trasuntada a la Idea de Estado, al cielo de la Lógica. Y a final, toda aquella filosofía, fundada en la primacía de lo esotérico, en tanto que supuesta expresión más profunda de lo real, es calificada de pura mistificación. En la pugna de lo esotérico y exotérico, que Marx había interiorizado desde su primera aventura filosófica, cae lo esotérico cuya verdadera naturaleza resulta ser sólo ilusión y ocultamiento de lo real concreto. (*Crítica*, 322).

Marx también avanza sobre Feuerbach cuando pone de manifiesto que ese «Absoluto» traducido a la Idea de Estado no es una abstracción vacía, sino algo cargado de contenido empírico. A la postre, esa abstracción deviene legitimación de lo dado en forma de elegante alegoría de una contradictoria realidad empírica (*Crítica*, 322).

Difícil se le hacía a Marx por propia experiencia aceptar que la monarquía prusiana pudiera ser la encarnación de la Voluntad racional y de la Moralidad objetiva. Por tanto, la conclusión sobre el reverso empírico de aquella mistificación resultaba patente. Toda la lógica del proceso hegeliano de abstracciones tiene como fin dejar las cosas según están: «Se toma, pues, la realidad empírica tal y como es; además se le califica de racional, pero no es racional gracias a su propia razón, sino porque el hecho empírico adquiere en su existencia empírica otra significación de la que él mismo tiene» (*Crítica*, 323). El absoluto-sujeto no está vacío de cualquier determinación, sino viciosa y suberstickiamente lleno de un contenido particular, empírico, no mediatizado y arbitrariamente revestido de valor universal. Las realidades empíricas tales como el Estado, la familia y la sociedad civil no llegan mediatamente al universal racional, sino que es el Universal el que las produce tal como son empíricamente.

Cuando Marx intenta definir el procedimiento adecuado, la apelación a un Estado ideal sigue definiendo el norte de su alternativa. Este sería el itinerario adecuado: partir de la relación real de la sociedad civil con el Estado en un momento histórico concreto, analizar la naturaleza de aquellas relaciones y valorar su aproximación al género, a la Idea de Estado racional. Esto es, justamente, lo que elude Hegel, ya que lo que debería justificar —la adecuación del Estado prusiano al principio racional— lo da como justificado. Y así, esas realidades socio-políticas se ponen no como un sujeto histórico de un juicio crítico, sino como predicado místico de un sujeto hipostático, manifestación de una nacionalidad no demostrada. Y por fin, la sociedad civil, realidad de la que debía partir, se define apriorísticamente en Hegel como un producto de aquel Estado ideal: «Lo que debiera ser punto de partida —concluye Marx— se convierte en resultado místico, y lo que debiera ser resultado racional se convierte en punto de partida místico». (*Crítica*, 353).

Sin duda, las reflexiones del verano de 1843, cuyos frutos más destacados aparecen en este escrito inédito en muchos años, han supuesto un paso de gigante en la modulación de los intereses de la conciencia crítica de Marx. Han significado el ajuste de cuentas definitivo con el principio idealista de la filosofía de Hegel; han cimentado su convicción de que el desarrollo histórico no se resuelve en la auto-determinación del pensamiento, sino que más bien hunde sus raíces en el entramado de entidades previas y ajenas a su representación o formalización. Ha adjetivado al principio hegeliano como inversión-mistificación de lo real y sacralización de lo empírico²⁹. En definitiva, Marx ha resuelto su crisis de identidad filosófica negando el supuesto que la había sostenido hasta ahora.

Acertadamente se puede afirmar que en este momento de su formación Marx es metodológicamente dependiente de Feuerbach, sobredimensionado de un modo singular, dado el talante y las preocupaciones prácticas de nuestro hombre. De esa forma, la teoría de la inversión es trasladada al universo de las realidades sociales y políticas, los sujetos son definidos en la carne de su actualidad histórica y el naturalismo antropológico se transforma en la prognosis de un universalismo genérico de matiz socializante. Ciertamente es, por otra parte, que bastantes meses después, en un ajuste de cuentas más definitivo con su pasado filosófico, se avendrá Marx a una relectura más positiva de Hegel y a un alejamiento más definitivo de Feuerbach, del cual ahora sólo le separan matices de urgencia política y social.

La huella de Kreuznach

De la lectura de este escrito, y en la perspectiva de la historia de su formación, se constata que Marx va pergeñando un índice de intereses teóricos que permiten vislumbrar ya el nacimiento de una forma nueva de comportamiento filosófico. Esta manera de aparejar crítica política y reflexión filosófica prefigura un modelo de comportamiento intelectual que culminará más tarde en la explicitación de un programa de subversión de las tradicionales relaciones entre teoría y práctica.

La misión del quehacer filosófico consiste en traducir las necesidades reales de los hombres por medio de una teoría que comienza siendo crítica racional de la opacidad de las concepciones vigentes y que se orienta al mundo de las relaciones sociales y las determinaciones materiales como *hábitat* adecuado para la dilucidación de los conflictos planteados. Es el abandono del esoterismo, lugar predilecto de la filosofía tradicional, que de supuesta expresión más profunda de la realidad termina convirtiéndose para Marx en una novela mística, en ocultación de lo real concreto. Esta nueva forma de hacer y concebir la filosofía se ha ido abriendo paso en la urdimbre de la crítica política y social donde los progresos de Marx son evidentes. Su acción, como hemos puesto de manifiesto, no se agota en la descalificación de aquel Estado prusiano, mitad moderno, mitad feudal, sino que alcanza a la naturaleza formalista y abstracta del Estado burgués, que se funda en el divorcio entre Estado y sociedad civil.

Por último, Marx vuelve su mirada de un modo irreversible en el proceso de su formación al mundo social, al interés material, rastreando ahí la razón de la ideología, la política y las contradicciones de las formaciones históricas. Sus reflexiones sobre la propiedad privada le sitúan a las puertas del socialismo; aunque aún le quede por definir los conceptos, entre otros, de lucha de clase, del proletariado como sujeto revolucionario y la interdependencia de los diferentes niveles de una formación social. Su programa alternativo, en este momento, no trasciende la postulación genérica de una reintegración del Estado en la sociedad civil de tal suerte que, al coincidir en una co-

unidad orgánica, determinación política y determinación social, los principios de igualdad y universalidad (solidaridad) se transformen de pura formalidad en vida comunitaria de los hombres.

Hubiera sido una omisión ostensible concluir esta aproximación a las reflexiones marxianas del verano de 1843 sin hacer una alusión explícita a la huella de las mismas en los trabajos publicados, pocos meses después, en los *Anales franco-alemanes*; no tanto con la intención de profundizar en su contenido, sino con la idea de reforzar la convicción del lugar preferente del retiro de Kreuznach, y en concreto de la *Crítica*, en la formación del pensamiento de Marx. Sobre todo, porque la difusión e impacto de los artículos de los *Anales* han oscurecido la trascendencia de las meditaciones de aquel verano para el proceso de autoclarificación del joven Marx.

Los *Anales franco-alemanes* se publican en París en marzo de 1844, cuando Marx ya ha interiorizado nuevas y decisivas experiencias, tales como el contacto con el proletariado parisino, el estudio en profundidad de los idearios revolucionarios y la economía política con la ayuda de Engels. Sin embargo, de los escritos de Marx aparecidos en el único número de la Revista, puede deducirse que sólo la *Introducción* prevista para la *Crítica* es exponente de esas nuevas influencias y de ese momento³⁰. Por el contrario, las llamadas *Cartas cruzadas* tienen fecha de la primavera y el verano anterior³¹, y el escrito *Sobre la cuestión judía* estaba prácticamente redactado con anterioridad a su salida de Alemania, a finales del verano de 1843, siendo fundamentalmente un desarrollo de los pronunciamientos de la *Crítica*³². Por tanto, no es sólo que en la *Introducción* permanezcan indudables coincidencias de principio y metodológicas con el escrito que pretendía prologar, sino que los demás trabajos de los *Anales* evidencian la presencia fiel y continuada de las conclusiones de su retiro en Kreuznach.

Muchos estudios interesados en la evolución del pensamiento de Marx han visto en el escrito *Sobre la cuestión judía* la primera crítica cabal de Marx al Estado burgués, cuando en realidad no era más que una traducción contundente de las posiciones defendidas en el lenguaje oscuro de la *Crítica*. Marx se propone refutar a su antiguo amigo Bruno Bauer que se mueve en el terreno, tan querido para el círculo de neo-hegelianos, de la crítica religiosa. Bauer sólo critica al Estado confesional y en ningún momento al Estado en general, y concede a la secularización del Estado ser la meta de todo proceso de liberación. Eso, a los ojos de Marx, es una ilusión o ignorancia de las verdaderas razones que explican el entresijo de las relaciones sociales y la constitución de sus instituciones. (*Sobre la cuestión judía*, 466).

La religión no es, como piensa Bauer, el fundamento de la alienación, sino su efecto, un fenómeno más. Ese Estado ideal que sueña conseguir Bauer con la emancipación de la religión es para Marx, una vez desentrañada su verdadera naturaleza, la expresión más moderna de la religión, ya que en el Estado se representa ilusoriamente lo que se niega en la vida real y concreta, se enajena la esencia humana y se mistifica un proceso de unificación que pretende ocultar la verdadera escisión entre vida política y vida civil. La posibilidad de la emancipación no es un problema teológico, sino política y socialmente mundano, que requiere transformar la crítica de la religión en crítica de la política, a fin de encontrar en el mundo de las entidades materiales la raíz de las contradicciones de los hombres y la posibilidad de superarlas (*op. cit.*, 468). En fin, la verdadera emancipación se logra por la superación o abolición de esa ruptura entre lo proclamado en la representación política y la realidad de su vida civil: «Sólo cuando el individuo real recobre dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierta, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales... podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana» (*op. cit.*, 484).

Como puede deducirse fácilmente, Marx, al refutar a Bauer, no ha hecho sino descargar contra él toda la batería de argumentaciones almacenadas en sus reflexiones de Kreuznach. Es cierto que en este escrito se evidencian nuevas aportaciones cuando se afronta la descripción de esa realidad social en la que radica la desnaturalización del hombre. Mercantilismo, usura, dinero, propiedad privada, son, entre otras categorías, valores expresivos de la negación de la esencia humana en la vida concreta de los hombres³³. Marx, en consecuencia, es aquí más preciso que en la *Crítica* al sugerir la naturaleza económica y social de la alienación humana y la función de la propiedad en el establecimiento de relaciones de desigualdad entre los hombres (*Sobre la cuestión judía*, 468, 469, 480). Finalmente, al indicar el norte de una verdadera emancipación, comienza a unir su voz a la de aquellos que sostienen la necesidad de abolir la propiedad privada y el presente sistema de relaciones sociales para la verdadera realización de la esencia humana en una suerte de colectivismo genérico.

Sin negar esos indudables avances en el camino de lo que posteriormente será el diseño de su ideal práctico, tanto la *Crítica* como el escrito *Sobre la cuestión judía* comparten, sobre todo, un idéntico modo de proceder: criticar a la sociedad burguesa en su ideología y asentar el principio de que la resolución de los conflictos de aquella se resida en el ámbito de las entidades y relaciones de naturaleza social y económica.

En los *Anales franco-alemanes* se publican también las denominadas *Cartas cruzadas* en las que se explicitan los distintos criterios y proyectos de los promotores de la Revista. Marx cierra esta correspondencia con una dirigida a Ruge desde Kreuznach, fechada en septiembre de 1843 (*Escritos de juventud*, 457-460). Allí, junto a otros temas y a pesar de su brevedad, aflora el estado actual de su conciencia en relación a ese estímulo que ha acompañado apasionadamente su itinerario filosófico desde un primer momento: el problema de la *inversión práctica de la filosofía*.

En la *Crítica* Marx ejercitaba una forma de filosofar que revela una convicción: la filosofía debe dirigir sus pasos hacia el universo de las realidades materiales, hacia el mundo de la más desnuda exteriorización. Ahora bien, de nuevo se le hacen presentes aquellas objeciones con las que se tropezó desde su primer encuentro con la filosofía: ¿La exteriorización, la inversión práctica de la filosofía, conduce irremediabilmente a la anulación de la identidad filosófica? ¿Ese «deber ser» en función del cual la filosofía crítica se define frente a lo dado se fundamenta en el cielo de un ideal abstracto y apriorístico? Marx respondía, en lo que puede considerarse una evaluación filosófica de sus reflexiones en aquel verano, de la manera que vamos a ver a continuación.

La primera constatación es que él no abdica de la filosofía. Su fe en el poder de la razón como arma de la transformación del mundo sigue siendo la herencia que con más calor conserva de su originario espíritu joven hegeliano³⁴. Define, igualmente, cuál es la naturaleza de esta conciencia filosófica: en primer lugar, la rehabilitación del exoterismo no puede ser, como pretendían sus antiguos compañeros de tertulia filosófica, anticipación dogmática o apriorística sino vuelta al mundo de lo concreto impulsada por la esperanza de la construcción de uno nuevo, cuyos perfiles aún no se atreve a dibujar, pero que surge de la crítica del viejo³⁵. En segundo lugar, el retorno al mundo por la crítica comienza por la desmitificación de sus representaciones. Por eso la crítica de la religión y la política es el presupuesto de toda crítica (*Cartas cruzadas*, 459-460). Y finalmente, una vez anclados en el universo de las realidades materiales, se deben indagar ahí los signos del futuro, alumbrar en el ser de las contradicciones reales los contenidos de un nuevo «deber ser», pues es en el seno de las fuerzas de la negación bajo la forma de antagonismos sociales donde emerge la prognosis de la renovación. En este alumbramiento la filosofía crítica hace de partera (*op. cit.*, 459).

Frecuentemente ha trascendido la impresión de que la *Introducción a la Crítica*, sin duda el escrito de mayor impacto y arraigo de los *Anales*, era el exponente de una maduración singular del joven Marx. Se ha hablado del mismo como la forma embrionaria del *Manifiesto*, y, en verdad, no se puede dudar que representa al reflejo cálido de la presencia de elementos nuevos, determinantes y definitivos en la conformación del «Corpus marxiano». Sin embargo, no constituye, a nuestro juicio, un cambio radical en relación con las posiciones metodológicas y de principio que afloran en las conclusiones de la *Crítica* y en el trabajo *Sobre la cuestión judía*.

Ciertamente, Marx aparece en este último escrito de los *Anales* como un revolucionario cabal que describe las relaciones sociales como lucha de clase, postula una transformación radical de la sociedad burguesa por la abolición de la propiedad privada, define al proletariado como el sujeto de una revolución social (*Escritos de juventud*, 500, 501, 502). Pero incluso este nuevo diseño de intereses estratégicos se formula en tales términos que denotan la permanencia de sus raíces y dependencias filosóficas. Los materiales de su discurso denotan el origen feuerbachiano. Se reitera el criterio de que la crítica de la religión y la filosofía idealista representa el presupuesto de toda crítica (*op. cit.*, 491, 497); la fenomenología de la alienación y la emancipación se funda en el principio de la inversión, si bien lo que en Feuerbach era sólo inversión teórica de hegelianismo, acaba siendo en Marx inversión práctica³⁶.

En la senda inaugurada en la *Crítica*, Marx aparece ahora más contundente y concreto a la hora de definir ese matrimonio entre realidad social y conciencia filosófica. El aliado de la crítica radical adquiere nombre: el proletariado. Y rompe, ya sin ambages, con el planteamiento originario de la izquierda hegeliana cuando expresa la insuficiencia de la crítica para materializar los medios y fines de una verdadera revolución social (*op. cit.*, 497). Sin embargo, no duda en seguir asignando a la filosofía, en su nueva forma de exteriorizarse y hacerse práctica, la función de anticipar los objetivos de un proyecto de revolución política y social: «La filosofía es la cabeza de la emancipación» (*op. cit.*, 502). La inversión práctica de la filosofía, tal cual la percibe Marx en este momento, no es ni negación del mundo ni adecuación apriorística de éste a aquélla sino unión, ciertamente problemática, entre mundo y razón, que demanda inevitablemente la superación de la filosofía como filosofía. A nuestro juicio, esto es sencillamente completar lo que ya había comenzado en la *Crítica de la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel*. París ha hecho madurar en Marx una pasión revolucionaria, pero en su cultura filosófica aún resuenan la lección de Feuerbach y la añoranza de aquel verano en Kreuznach.

¹ Título completo: *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (261-313), en MEW, Berlín 1957, band 1, 203-333. Traducción castellana: *Crítica del Derecho del Estado*, en Marx, *Escritos de juventud*, F.C.E., México 1982, 319-438 (la citaremos abreviadamente por *Crítica*).

² *Carta al padre*, Berlín, 10 de noviembre de 1837, en Marx, *Escritos de juventud*, 6.

³ Cornu, A., Carlos Marx y Federico Engels, Platina, Buenos Aires 1965, 70-75.

⁴ McLellan, D., *Marx y los jóvenes hegelianos*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1971, 84-88.

⁵ *Prólogo a la Tesis*, en Marx, *Escritos de juventud*, 17. Cuando Marx en su Tesis explicita la naturaleza filosófica de las diferencias entre Demócrito y Epicuro, lo hace pensando en ese horizonte de grandes determinaciones filosóficas que, a su juicio, da sentido a la filosofía post-aristotélica. El átomo para Epicuro más que realidad material es representación del solipsismo del individuo, del principio formal de la propia conciencia individual. La declinación del átomo simboliza la afirmación de la libertad e independencia de esa conciencia frente a un mundo hostil (*Escritos de juventud*, 34, 53-54). La rehabilitación de Epicuro, en el horizonte de su preocupación por ahondar en las relaciones filosofía-mundo, se justifica en tanto que aquél defiende un principio energético, la libertad necesaria para la acción, y la supremacía de la razón frente a las pretensiones de la religión (*op. cit.*, 18).

- ⁶ Löwith, K., *De Hegel a Nietzsche*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1974, 134-135.
- ⁷ Véase la «Nota del capítulo IV de la primera parte de la Tesis», en Marx, *Escritos de juventud*, 59-61.
- ⁸ *Cuadernos sobre la filosofía de Epicuro, estoicos y escépticos*, Cuaderno VI, en Marx, *Escritos de juventud*, 130-131.
- ⁹ *Tesis doctoral*, en Marx, *Escritos de juventud*, 132.
- ¹⁰ Cuaderno VI, en *Escritos de juventud*, 132.
- ¹¹ *Carta de Jung a Ruge*, de 18 de octubre de 1841, en Marx, *Escritos de juventud*, 698.
- ¹² *Carta de Marx a Ruge*, de 7 de julio de 1842, en *Escritos de juventud*, 676.
- ¹³ *Carta de Marx a Ruge*, de 20 de marzo de 1842, en *Escritos de juventud*, 671-672.
- ¹⁴ *Sobre la libertad de prensa*, *Gaceta Renana*, de 10 de mayo de 1842, en *Escritos de juventud*, 189. El editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia*, *Gaceta Renana*, de 12 de julio de 1842, en *Escritos de juventud*, 226-227. *Carta de Marx a Ruge*, de 9 de julio de 1842, 677.
- ¹⁵ El editorial del número 179 de la *Gaceta de Colonia*, 230.
- ¹⁶ En los artículos acerca de la ley sobre los robos de leña, aparecen los primeros síntomas de una fenomenología crítica de las relaciones Estado-sociedad, la oposición entre interés público e interés privado (*Escritos de juventud*, 281-282), la alusión a una clase excluida de toda forma de propiedad en el derecho burgués (*op. cit.*, 253).
- ¹⁷ En el artículo sobre robo de leña, la contraposición entre interés público y privado, se resuelve por la apelación a la temprana concepción de Hegel de un Estado ético, expresión ideal de la justicia y la razón (*Escritos de juventud*, 283). Igualmente, en el artículo sobre el proyecto de divorcio, Marx se alinea con los jóvenes hegelianos afirmando la perspectiva deontológica y la separación entre un valor ético y su realización empírica (*op. cit.*, 289-291).
- ¹⁸ Desde finales de 1841 aquel primitivo club berlinés se fue convirtiendo en una tertulia literaria. Para estos, la lucha contra la religión era el alfa y omega de toda acción contra el despotismo, despreciando todo movimiento político y social (Cornu, 271). Su verbalismo radical iba parejo al grado de abstraccionismo de sus propuestas filosóficas, Marx, que se siente defraudado por la progresiva esterilidad política y teórica de sus discursos, termina por romper definitivamente con ellos (*Escritos de juventud*, 685-689).
- ¹⁹ Feuerbach, L., *Apuntes para la crítica de la filosofía de Hegel (1839)*, en *Aportes para la crítica de Hegel*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires 1974, 15-64.
- ²⁰ Feuerbach, L., *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1975, 62, 63, 300.
- ²¹ La alienación no es un acto positivo por el cual Dios o la Idea Absoluta crea el mundo al exteriorizarse en él su esencia; es, por el contrario, la negación radical de la naturaleza y del hombre por cuanto los despoja de su ser natural o humano (*La esencia del cristianismo*, 77).
- ²² «La esencia de la Teología es la esencia del hombre, trascendente, proyectada fuera del hombre. La esencia de la Lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre colocado fuera del hombre» (Feuerbach, *Tesis provisional para la reforma de la filosofía*, Buenos Aires 1969, 29. «El espíritu absoluto es el espíritu fallecido de la teología que, como espectro, todavía merodea en la filosofía hegeliana». *Op. cit.*, 31).
- ²³ *El comunismo y la Gaceta general de Aubsburgo*, *Gaceta Renana*, de 16 de octubre de 1842, en *Escritos de juventud*, 246-247.
- ²⁴ MEW, band 27, Berlín 1963, 417.
- ²⁵ Marx, *Prefacio a la Contribución a la crítica de la Economía política*, Comunicación, Madrid 1970, 36.
- ²⁶ «El estamento privado, la sociedad civil, no puede aparecer aquí como "lo que ya es". Pero, ¿qué es lo que ya es? Un estamento privado, o sea, la antítesis y la separación del Estado. Para llegar a adquirir actividad y significación política, tiene que renunciar más bien a ser lo que ya es... Este acto político es una total transubstanciación. Mediante él, la sociedad civil tiene que desprenderse totalmente de sí misma en cuanto sociedad civil... Por tanto, para comportarse como ciudadano real del Estado, para adquirir significación y actividad política el individuo se ve obligado a salir de su realidad civil, a hacer abstracción de ella, a retirarse en su individualidad de toda esta organización». *Crítica*, 389.
- ²⁷ En la *Crítica* van emergiendo otros temas que confirman el desplazamiento del interés de Marx: Se define la esencia del hombre por su sociabilidad (335, 340), si insinúa igualmente la necesidad de hacer de la determinación material la razón última de las formaciones sociales (393 y ss.).
- ²⁸ Rossi, M., *La génesis del materialismo histórico. El joven Marx*, Comunicación, Madrid 1971, 268.
- ²⁹ Frecuentemente se recurre a *La «Ideología Alemana»* para rastrear los criterios de la teoría marxiana de la deformación ideológica, olvidando que los materiales de esa singular y reconocida aportación de Marx estaban depositados en el escrito que acabamos de comentar al explicar los contenidos de la naturaleza idealista de la filosofía de Hegel.
- ³⁰ *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, en *Escritos de juventud*, 491-502.
- ³¹ *Cartas cruzadas en 1843*, en *Escritos de juventud*, 441-460.
- ³² *Sobre la cuestión judía*, en *Escritos de juventud*, 463-490.
- ³³ «El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que le domina y es adorada por él». (*Sobre la cuestión judía*, 497). Es evidente que Marx conoce el artículo de Hess sobre «*La esencia del dinero*», previsto para los «*Anales*», y sus afirmaciones son un preanuncio de lo que más tarde desarrollará en los «*Manuscritos*».

³⁴ «Podíamos resumir la tendencia de nuestra Revista en estas palabras: Que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica en cuanto a sus luchas y aspiraciones... Para hacerse perdonar sus pecados, a la humanidad le basta con explicarlos tal y como son». (*Cartas cruzadas*, 458).

³⁵ «La ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo. Hasta ahora, los filósofos habían dejado la solución de todos los enigmas quieta en los cajones de su mesa y el estúpido mundo exotérico no tenía más que abrir la boca para que le cayeran en ella los pichones asados de la ciencia absoluta. La filosofía se ha secularizado, y la prueba más palmaria de ello la tenemos en que la misma conciencia filosófica se ha lanzado, no sólo exteriormente, sino también interiormente, al tormento de la lucha». (*Cartas cruzadas*, 458).

³⁶ «La misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la forma de santidad de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profundas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política». (*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 492). «La crítica de la filosofía especulativa del derecho se orienta, no hacia sí misma, sino hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la práctica» (*op. cit.*, 497).

