

De la crítica-política a la crítica de la política. Una aproximación al par política/sociedad en el joven Marx.

Facundo C. Rocca.

Cita:

Facundo C. Rocca (2012). *De la crítica-política a la crítica de la política. Una aproximación al par política/sociedad en el joven Marx. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/66>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRxp/SVv>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

VII JORNADAS DE SOCIOLOGÍA DE LA UNLP

"Argentina en el escenario latinoamericano actual: debates desde las ciencias sociales"

Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP)



Mesa 6: Socialismo y sociología. Historia conceptual de sus afinidades y divergencias en su período de formación

**DE LA CRÍTICA-POLÍTICA A LA CRÍTICA DE LA POLÍTICA. UNA
APROXIMACIÓN AL PAR POLÍTICA/SOCIEDAD EN EL JOVEN
MARX.**

Facundo C. Rocca¹

RESUMEN: Entendiendo que para que pueda existir cualquier forma de teoría de lo social (y sus juegos de determinaciones y relaciones diferenciales con aquellas otras variables que triangulan permanentemente el pensamiento moderno: lo político y lo económico), debe encontrarse como antecedente lógico esa diferenciación original del espacio social del resto de la actividad humana, el siguiente trabajo se propone analizar la forma particular en que el pensamiento del joven Marx, figura central para la sociología y el socialismo, aborda la distinción misma entre lo social y lo político. A contramano de la asociación inmediata entre marxismo y sociologización o economización de la política, centraremos nuestro análisis de la obra marxiana en las transformaciones operadas sobre lo político (como diferencial del lugar reservado a lo social en la forma inicial de sociedad civil), antes que en el avance hacia el descubrimiento de su fundamentación socio-económica, reseñando entonces el recorrido que va desde la autonomización de lo político en los escritos renanos como forma de resolución de esa diferenciación moderna, pasando por la crisis de 1843 (Abensour) al descentramiento operado a fines de 1844, que lo sitúa en un permanente debate interno sobre la fundamentación política/social de su crítica de la sociedad moderna.

¹ Lic. Ciencia Política-UBA. rocca.facundo.c@gmail.com

LA SEPARACIÓN ENTRE SOCIEDAD Y ESTADO COMO PROBLEMA.

La posibilidad de una *Sociología* supone como apriori lógico la diferenciación de un espacio de la actividad humana como *social* que difiera de lo político². Así como ese mismo espacio de lo social, en tanto se constituye como *cuestión* conflictiva en la modernidad, carga al *Socialismo* de esa misma diferenciación.

Una vez realizada la diferenciación se vuelve necesario explicitar las relaciones con eso que ha excluido. Así la *Sociología* establecerá sus relaciones de determinación del orden político buscando las causas culturales o económicas de largo aliento o de una lógica propia y estructurada que esté en la base de los acontecimientos y conflictos políticos, al mismo tiempo que la cuestión obrera, como cuestión social de la que nace la tradición *Socialista*, brinda a lo político un contenido conflictivo aparentemente externo a sus propios términos. Lo social se constituye entonces como problema externo de lo político, ya sea como su conflicto real subyacente, ya sea como fundamento de temporalidad más estable y estructurada de la disruptiva y aparentemente azarosa lógica de lo político.

Sociología, Socialismo, conflicto, determinación social de lo político. Todo parece llevarnos a Marx. Pero intuimos que acceder al pensamiento marxiano desde la lógica que venimos enumerando, no llevaría sino a encontrar aquello que se supone *dado* con su sola mención: una sociologización (que es a su vez una economización) radical de lo político, que anula su diferenciación en tanto desnuda su falsedad ilusoria. El problema de aceptar tal obviedad es que puede hacernos perder de vista que la diferenciación misma entre espacio económico y

² Somos concientes que esta diferenciación sociedad/política excluye un tercer término igual de central: el de *lo económico*. La relación triangular que estos tres términos entablan nos resulta un problema en sí mismo. Porque si bien lo social aparece muy claramente como aquello que se opone a lo político en algunas tradiciones (iusnaturalismo, o en el hegelianismo aunque se oponga sólo para resolver su oposición dialécticamente), encuentra también un uso como tercer término que unifica esa (otra) oposición entre política y economía, al mismo tiempo que lo social tiende a incluir las relaciones mercantiles como formas específicas de relaciones sociales, que se contrapondrían en su espontaneidad individual a las formas políticas colectivas, y al mismo tiempo que lo económico resiste su identificación con lo social intentando construirse como lógica en sí misma abstrayéndose de su carácter social. Entonces, si bien decimos que lo social y lo económico se resisten a una identificación, los usaremos preliminarmente como *cuasi* intercambiables en nuestro trabajo, y esto porque lo que nos interesa antes que las propias líneas de división entre lo que es social per se, o lo puramente económico, es la forma en que en la modernidad se constituye un resto que se diferencia de lo *político*; pero también porque nos interesa captar el problema de esta diferenciación específicamente en la obra del joven Marx, donde no sólo se comienza a pensar los aspectos económicos del problema social como una unidad, sino también donde las tradiciones con las que se discute parten de la oposición entre los términos sociedad civil/ Estado, y donde se hereda específicamente de Hegel la denominación de un Sociedad Civil que incluye en su seno el “sistema de las necesidades” como sistema económico-mercantil.

espacio político, entre miembro de una clase social y ciudadano, constituye a su vez un problema y un elemento constitutivo de la sociedad capitalista moderna de la que el marxismo como análisis crítico debe dar cuenta.

Detengámonos entonces para intentar construir otro acercamiento al mismo problema. Porque quizás acceder desde otra línea de pensamiento nos permita acercarnos a una forma de poner en totalidad lo político-económico-social no como términos externos sino como unidad internamente diferenciada. Porque quizás resulte más productivo teóricamente empezar por examinar la existencia de esa separación, permitirnos interrogarnos sobre sus formas y su historicidad antes que aceptar el juego de su oposición.

Quizás este cuestionamiento, por así decirlo, “desde fuera” de la teoría social quizás nos permita (o nos obligue a) abrir las categorías de la Sociología y del Socialismo a una crítica que capture internamente la relación diferencial de lo social con lo económico y lo político, que cuestione desde el origen la forma en que se constituyen en el proceso histórico los términos que triangulan su pensamiento.

Segundo, porque comenzar por el problema de la separación antes que por el problema de la relación externa entre los términos en que se separa la sociedad moderna, nos abre una vía de acceso al pensamiento de Marx (figura también central para esos otros nombres – sociología y socialismo - que no se agotan en él, ni lo agotan), por la cual su productividad resida no tanto en la explicación científica de la determinación económico-social de lo político sino en el análisis crítico de la sociedad capitalista como sociedad necesariamente escindida en economía y política: “Lo económico no debe ser visto como la base que determina la superestructura política, sino más bien lo económico y lo político son ambos, formas de relaciones sociales, formas asumidas por la relación básica de conflicto de clases en la sociedad capitalista, la *relación de capital*” (Holloway: 1994, p. 89)³.

Así definido para nosotros el *problema de la separación entre economía/política* (como diferenciaciones internas, al mismo tiempo aparentes y efectivas, de la relación de capital) describiremos algunos avances de nuestra investigación que busca rastrear las formas en que el problema referido hace su aparición y encuentra diferentes “resoluciones” en el desarrollo genético del pensamiento marxiano siguiendo las formas en que lo político y sus potencialidades son pensadas a partir del esquema hegeliano y sus sucesivas crisis y críticas.

³ Nótese nuevamente como aquí el término *social* ocupa el lugar de tercero unificador de economía y política. Aunque aquí remita, antes que a lo no-político o no-económico, a la relación básica que define a la sociedad capitalista como antagonica y al mismo tiempo la organiza como conjunto.

EL MOVIMIENTO DEL PERIODO POLITICO-FILOSOFICO DEL JOVEN MARX (1842-1844): DE LA AUTONOMIA AL DESCENTRAMIENTO.

Caracterizamos este primer período temprano de las obras de juventud como un período eminentemente filosófico-político. En este, el trabajo marxiano gira principalmente alrededor de los problemas político-teóricos de la situación alemana, así como de la filosofía hegeliana y de la filosofía del Estado.

Sin embargo este periodo se precipita rápidamente hacia la crítica de la política, hacia el punto donde “la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política” (Marx: 2006b). Pero incluso aquí el otro polo al que será reconducido lo político para producir la distancia crítica necesaria – lo social - no tiene todavía una anatomía acabada, una sustancia definida que permita la funcionalización externa de lo político.

Para aclarar esto empezamos por resumir brevemente el recorrido que encontramos en nuestro análisis del período: un desplazamiento desde un **esquema político-ideal (Gaceta renana/1842)** - fuertemente centrado en la filosofía hegeliana y en la autonomía de lo político – que por medio de una *doble crisis* es sucedido por un **esquema** que llamamos **político-antropológico (Manuscrito de 1843)** donde la autonomía de lo político es descentrada por recurso al concepto de actividad humana y a las categorías de la inversión feurbachiana; y luego una precipitación desde el esquema de 1843 hacia un descentramiento radical de lo político, donde es ya puesto en totalidad con la sociedad moderna - aunque aún no existan las categorías “económicas” sobre las que se supone siempre el develamiento marxiano de la falsedad de lo político-, que resulta en una crítica del entendimiento y la emancipación políticas como parciales, en lo que podríamos llamar un **esquema crítico-político (Anales Franco-Alemanes/1844)**.

*

En los primeros escritos marxianos publicados en La Gaceta Renana encontramos a lo político radicalmente autonomizado. *Autonomización* que se enfrenta contra el principio teológico y el partido cristiano en “El editorial no. 179 de la Gaceta de Colonia” (Marx: 1982, pp. 220-236), y se extiende contra las formas políticas-feudales del estamento y contra el interés privado en “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta” y “Debate sobre la ley castigando los robos de leña” (Marx: 1982, pp. 173-219 y pp. 248-283). El esquema es de clara inspiración (joven)hegeliana (Löwy: 2010, pp. 56-57; Abensour

1998): lo político es *identificado en la idea con la razón y la universalidad* y opuesto así a la particularidad de los elementos teológicos⁴, feudales o materiales(interés privado). Para resolver esta oposición, Marx requiere de lo político-real, del Estado existente, la *realización plena* de su universalidad ideal, *de su principio*. Esta realización plena implica entonces la efectivización completa de una lógica política de la *transustanciación* o de la “regeneración política” (Abensour: 1998), que eleve al plano espiritual-universal, transformándolos, los contenidos materiales-particulares.

En definitiva tenemos una autonomización de lo político como forma de la Razón, que debe producir una transustanciación de los conflictos particulares a su forma ideal para resolverlos como parte de la totalidad, es decir no de acuerdo a su propia lógica sino bajo la lógica propia del Estado, que tiene como fin (y equivale a) lo universal y lo racional. Y frente a cada situación concreta que Marx discute en su labor público-periodística (la composición de la Dieta renana, las leyes sobre censura, los nuevos castigos del robo de leña, las polémicas contra el partido teológico, etc.) opondrá esta demanda de un centramiento absoluto de lo político sobre sí mismo que rechaza cualquier intento de descentramiento del Estado por parte de una lógica particular, no-política. Es el momento de una radical **crítica-política**. Todo elemento real es sometido y juzgado desde el espacio absolutamente universal y espiritual que constituye lo político (que es al mismo tiempo espacio de la filosofía especulativa y la razón).

Dentro de este esquema general Marx aborda el problema de la **escisión entre economía y política** propia de la sociedad capitalista moderna (particularizada en la crítica al estamento ciudadano/industrial por subsumir bajo su libertad como interés particular la libertad espiritual de la prensa, y en la subordinación de la acción estatal por parte del interés privado de los propietarios de bosques en la legislación sobre los robos de leña). Pero el enfrentamiento entre la lógica del interés privado y la lógica universalizante de lo político sostiene una línea de continuidad con la oposición del carácter universal del Estado moderno frente al particularismo cristiano o estamental-medieval. E incluso más, el rebajamiento del Estado al servicio del interés privado es registrado en el conocido artículo sobre los robos de leña, como resultado de la persistencia de elementos estamentales-medievales en el seno del Estado moderno, es decir de la realización incompleta del principio político racional en el Estado real. La conclusión que Marx saca de lo que el registra como un sometimiento de la más elevada y universal actividad de lo político al “vil materialismo” del interés del propietario de

⁴ Aunque quizás sea más correcto (dentro de la tradición jovenhegeliana) registrar a la religión como falso universal antes que como particular.

bosque es que: “La Dieta [...], ha cumplido plenamente con su misión. Ha defendido, y para eso fue creada, un determinado *interés especial*, considerándolo *como un fin en sí*. [...] un ejemplo de lo que *puede esperarse de una asamblea de estamentos representativo de intereses particulares* a la que se encomienda la misión de legislar” (Marx: 1982, p. 282). Es decir que encuentra en la realización incompleta del principio ideal de lo político (obstaculizada por la forma estamental que atrapa a cada quien en su particularidad) la subsunción real del accionar del Estado renano a mero agente de los propietarios.

Se entiende como el problema de la relación economía-política es procesado en última instancia *filosóficamente*, esto es: como mera especie de la contraposición general del carácter universal de la razón frente a la particularidad de la materia, y de la contraposición entre el particularismo singular del individuo moderno (el principio subjetivo) y la esfera genérica de lo universal. El esquema (hegeliano) entonces **opone al espacio atomístico de la sociedad civil** y su “sistema de necesidades” como ámbito donde se ubica la particularidad (sea esta en la forma del interés privado o del estamento) **su transustanciación en el espacio espiritual del Estado como universal**. Lo económico (o debemos decir - porque no hay todavía una formulación de lo económico como espacio suficientemente diferenciado en el pensamiento - la forma estrictamente *material* de esos particularismos de la sociedad civil: la propiedad, etc.), muy lejos de ser determinante o siquiera un asunto capital para el pensamiento político, constituye de hecho una especie más de esos particulares que se contraponen a lo político-universal y que deben ser transformados a sus términos espirituales por una misma y única lógica. A lo político como universal se le opone todavía la sociedad civil como espacio particular, y lo económico como especie de esos particulares. No hay entonces nada particular en lo económico, ni en su oponerse a lo político, ni en la resolución de esa oposición, que no sea igual a todo otro *particular*, aunque sea contra este puntual *particular* contra el que Marx afirme más radicalmente el principio autónomo y suficiente de lo político-racional:

“En un verdadero Estado no hay ninguna propiedad, ninguna industria, ninguna materia capaz de cerrar, como tal, un acuerdo con el Estado; sólo hay poderes espirituales y los poderes naturales sólo tienen voz en el Estado en su resurrección dentro de él, en su reencarnación política. El Estado atraviesa toda la naturaleza con nervios espirituales y en cada punto tiene que manifestarse que lo que domina no es la materia sino la forma, no es la naturaleza sin el Estado sino la naturaleza del Estado, no es el objeto privado de libertad, sino el hombre libre” (Marx: *Los artículos de los Nos 335 y 336 de la Gaceta General de Augsburgo sobre las comisiones estamentarias de Prusia en Abensour*: 1998, pp 42- 44)

Creemos que esta afirmación absoluta de la primacía de la cadena política-razón-universalidad-espíritu sobre esa otra cadena de materia-particular-interés-propiedad, no sólo es acorde a la formación hegeliana del pensamiento juvenil de Marx, sino que podría entenderse como un reforzamiento necesario frente a los **rebasamientos** que este pensamiento político-filosófico tuvo que realizar frente a la dificultad de resolución en su ejercicio concreto (público y periodístico) de ciertos problemas que podrían registrarse como económicos, a saber: **crítica a la incapacidad del burgués de devenir ciudadano**, en tanto subordina el interés espiritual y la libertad genérica condensada en la libertad de prensa, al suyo privado y a la forma industrial de libertad⁵; y **crítica a la insuficiencia de la ley** y el derecho de dar forma a las costumbres favorables a los desposeídos en la discusión sobre los robos de leña⁶.

Ahora bien, el pensamiento marxiano sufrirá poco tiempo después una **doble crisis** que desarma el esquema político-ideal: crisis de la estrategia de confluencia entre el joven-hegelianismo de izquierda y el liberalismo renano; pero también, crisis de la idea de Estado racional, y por lo tanto crisis germinal con la filosofía hegeliana en su totalidad (Abensour: 1998, pp. 21-22; Löwy: 2010, p. 63).

Esta crisis expresaría, para Abensour, el pasaje de un momento centrado en la afirmación de la autonomía e irreductibilidad de político a la puesta en cuestión de su poder determinante en la forma de una crítica al Estado en relación con la autonomía de la sociedad civil (Abensour: 1998, p. 22). Por otro lado, Löwy enfatiza la crisis política que supone esta crisis del pensamiento sobre lo político, Porque las tensiones acumuladas sobre el pensamiento de Marx así como los rebasamientos operados al interior del anterior esquema, se montan y toman sentido en el fracaso y ruptura del proyecto de conjunción entre el liberalismo renano y el joven hegelianismo de izquierda que tuvo existencia en la Gaceta Renana. La tibieza de las posiciones de la burguesía renana, las tensiones permanentes entre el partido crítico-filosófico y los economistas que buscaban defender los intereses concretos de la burguesía (así como el hecho de la oposición entre Marx y los accionistas renanos sobre el intento de salvar la Gaceta moderando su contenido); se resuelven en una caracterización negativa de la potencialidad de la burguesía para liberar Alemania. Es decir que el esfuerzo jovenhegeliano de realizar el Estado racional y la libertad en el suelo alemán, de que la filosofía adecúe el mundo a su concepto, queda súbitamente sin un sujeto aliado de transformación: la experiencia decanta en

⁵ Ver Marx: 1982d “*Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta*”, especialmente la crítica marxiana a las posiciones del estamento de las ciudades (burguesía) en pp. 209-214.

⁶ Ver Marx: 1982a “*Debate sobre la ley castigando los robos de leña*”, específicamente el pasaje sobre derecho consuetudinario de los pobres en pp. 255-258.

un fracaso de ese “programa político de anexión de la filosofía a la oposición liberal” (Lukács p. 195) que implica un reconocimiento de la incapacidad de la burguesía alemana de llevarla adelante (y progresivamente un reconocimiento de la insuficiencia de la propia filosofía-práctica, de la crítica). Este vacío, junto con el recrudecimiento de la censura y la persecución estatal, decantan en el pase a “disponibilidad ideológica” del grupo, que estalla en diversas tendencias, dentro de las cuales tomará peso la opción “comunista” como nueva estrategia política (Löwy: 2010, pp. 63-68).

Pero estas interpretaciones del movimiento del pensamiento marxiano contradicen la propia autoconciencia del proceso, expresada en el conocido pasaje de 1859. “En 1842-1843, en mi calidad de redactor de la Gaceta Renana, me vi, por primera vez, en la incómoda obligación de pronunciarme acerca de lo que se denominan los intereses materiales. Las deliberaciones de la Dieta renana acerca de los robos de leña y la parcelación de las haciendas, la polémica oficial que von Schaper, entonces primer presidente de la provincia renana, entabló con la Gaceta Renana sobre la situación de los campesinos de Mosela; por último, los debates sobre el libre comercio y el proteccionismo, me proveyeron las primeras razones para ocuparme de cuestiones *económicas*” (Marx, *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*). Su propio balance marca, antes que una crisis referida al pensamiento político (Abensour), o en relación a la estrategia de la emancipación/revolución (Löwy), un “afortunado” descubrimiento del “interés material”, que pondría estos primeros escritos en una línea de continuidad con el punto final desde donde Marx evalúa su propio desarrollo: el encuentro definitivo con la economía política y su crítica.

Pero aceptar sin más el propio relato marxiano puede producir una serie de equívocos o apresuramientos. Dos ejemplos: Mandel ve, en estos primeros enfrentamientos con los “intereses materiales”, la anticipación de todo el desarrollo de la crítica de la economía política. Incluso afirma que en el análisis sobre el robo de leña se encuentran ya las bases de la teoría de la plusvalía: “Marx se percata de que la propiedad privada, a cuya defensa parece consagrarse exclusivamente el Estado burgués, es resultado de una apropiación privada, monopolizadora de un bien común. Y descubre en una disposición penal, que atribuye al propietario el trabajo del ladrón para compensar sus pérdidas, la clave principal de su futura teoría de la plusvalía: es el trabajo forzado, no retribuido, el que constituye la fuente de los

porcentajes, es decir, del interés, es decir, de la ganancia” (Mandel: 1974, p. 5)⁷. Rau, en su estudio introductorio a los Debates de la Dieta, sitúa en los escritos sobre el robo de leña y el Mosela, el punto de origen de la teoría marxista en su totalidad y en particular afirma “que en ellos ya pueden reconocerse, los trazos fundamentales del fetichismo de la mercancía” (Rau: 2007, p. 10).

Frente a este apresurarse sobre la obra de Marx, debemos alertarnos de caer en una lectura “en futuro anterior” que aislar esos fragmentos *ya* materialistas o comunistas dejando de lado que “no es menos importante descubrir todo lo que es aún neohegelianismo” (Althusser: 2004, p. 43-49), y evitándonos comprender la crisis que soportan estos textos en tanto unidad coherentemente estructurada por derecho propio (Löwy, 2010, pág. 54). Abensour señala también que sí se sigue sin más la auto-interpretación marxiana de la crisis del 43, afirmando en estas anticipaciones la posterior derivación de lo político a partir de lo económico, se corre el riesgo de anular una vía de indagación que resalte la importancia de “una dimensión propiamente *filosófica*, bajo la forma de una interrogación continuada de lo político” (1998, p. 23).

Esto produce algunas implicancias para el análisis. Alejarse de una tesis sobre el “descubrimiento de lo económico” como explicación de las transformaciones iniciales del pensamiento marxiano nos permite atender e intentar explicar la insistente aparición del problema de la democracia y el Estado en los textos inmediatamente posteriores así como aventurar un interpretación que suponga que lo que impulsa la futura *Crítica de 1843* no es la acumulación de elementos materialistas al interior de una estructura idealista (hegeliana) que entonces tiene que ser criticada, sino una crisis propia de la idea de Estado racional que había procesado a su interior esas intuiciones pos político-ideal en los rebasamientos, y que tiene que ser resuelta en sus propios términos. Pero creemos sí que lo que expresan esos elementos que se leen como ya materialistas-comunistas son tensiones efectivas (propias del objeto al que el pensamiento de Marx se enfrenta, y no anticipaciones del pensamiento puro) que resienten fuertemente su idea de Estado racional, y que en esto reside la importancia de la aparición sintomática de esos elementos económicos con los que tropieza el pensamiento político-filosófico de Marx.

⁷ Mención aparte merece el hecho de que Mandel identifique el tema de la plusvalía con el del robo, cuando el desarrollo del propio Marx en *El Capital* se encarga de diferenciar la “legalidad” de la relación social que constituye la plusvalía como base del capital de una teoría (proudhoniana, moral) de la propiedad como robo.

Pero el esquema no puede desarmarse internamente, deben ser causas externas la que lo hacen disolverse. Quizás sea entonces la experiencia objetiva de Marx de la brutalidad de la censura y lo reaccionario del Estado y la burocracia prusiana, y del carácter insuficiente de la oposición liberal-burguesa a este Estado, lo que destruye la estrategia que suponía el esquema político-racional; o quizás sea la persistencia real del problema de lo económico en la sociedad capitalista moderna lo que desarme y desafíe una y otra vez ese pensamiento que la pone como objeto (Löwy: 2010, pp. 64-65)⁸. De cualquier modo, la crisis del 43 (central a la evolución posterior de Marx) no sería responsabilidad de fragmentos de pensamiento que se acumulan disruptivamente, sino resultado de hechos históricos que sacuden el pensamiento mismo.

*

El **Manuscrito de 1843**, titulado “*Critica a la Filosofia del Estado de Hegel*” (Marx: 2002) es el testimonio de esa crisis, y del esquema político-antropológico que toma forma en medio de ella. Es redactado en una breve estadía en Kreuznach que media entre el exilio de Marx y su posterior asentamiento en París, al mismo tiempo que se dedicaba a la lectura de ciertos clásicos de la filosofía-política – Rousseau, Montesquieu, Maquiavelo, etc. – y de obras de historia europea, romana y norteamericana (Dussell, p.227- Nota 4). El Manuscrito se compone de comentarios párrafo a párrafo, de la sección del Derecho Constitucional de la *Filosofía del Derecho* hegeliana. Pero hay en él mucho más que un simple comentario, incluso un comentario crítico. En él se entrecruzan tres líneas directrices centrales al desarrollo del pensamiento de Marx: una crítica a la dialéctica hegeliana, una **crítica a la política** y una incipiente crítica a la propiedad privada (Rossi: 1971, pp. 284-286). Desde el análisis interior del cuerpo del texto hegeliano Marx avanza, hacia arriba, contra al principio mismo de la filosofía hegeliana, y, externamente, hacia el problema del formalismo del Estado moderno y la propiedad privada. Se puede apreciar como las tareas teóricas (tanto de producción como de estudio) que Marx emprende luego de sus doble crisis se orientan coherentemente como conclusiones de una crisis propia de un pensamiento todavía político-filosófico - antes que como resultado de un mágico y automático descubrimiento de lo económico -, que se propone entonces revisar simultáneamente su método filosófico (el hegelianismo y la filosofía especulativa), las insuficiencias de su apuesta por lo universal (lo

⁸ Lo que no puede estar operando todavía es ese sujeto que tanto Löwy (2010) como Dussel registran como factor motor de la transformación teórica que Marx opera luego de su estadía en Kreuznach: el encuentro en París con la clase obrera industrial urbana organizada.

político) y el elemento que se había mostrado particularmente resistente a su lógica (lo económico en la forma particular de la propiedad privada).

Ahora bien estas líneas del trabajo intelectual del Manuscrito aparecen sobredeterminadas por el texto que se ponen como objeto: la filosofía del derecho hegeliana. Así, porque se entremezcla con la letra hegeliana misma que recurre a formas empíricas superadas (instituciones feudales como la corporación, el estamento, etc.) para intentar mediar en la Idea la separación moderna entre sociedad civil y Estado, individuo privado y totalidad, la crítica específicamente moderna del formalismo político, y la intención embrionaria de una crítica de la lógica propia de la “sociedad civil” y la propiedad privada, se mezclan permanentemente con la crítica al principio estamental-feudal por un lado, y con la crítica a la propiedad privada en la forma específica de la nobleza terrateniente, el mayorazgo.

Por otro lado sabemos, porque Marx mismo lo enuncia en su correspondencia de 1843, que tiene, ya antes del estudio crítico de Kreuznach conciencia de que las insuficiencias registradas en lo político no refieren solamente al resabio feudal, a su realización a medias (que era sin embargo un problema central de la situación alemana y que aparecía como diagnóstico primordial del esquema político-ideal). Dice Marx que la *monarquía* como “mundo animal de la política” como “mundo deshumanizado” encuentra su materia, su contenido no sólo en la nobleza terrateniente sino también en el filisteísmo burgués que se contenta con su simple sociabilidad volviéndose apolítico (Marx: 1978, p. 168), registra también la aparición de una escisión al interior de la sociedad civil, de una rasgadura ya no entre el mundo social y el mundo político sino al interior de la sociedad burguesa misma: “el sistema de trabajo y el comercio, de la propiedad y la explotación de los hombres lleva a una ruptura de la sociedad actual, que el antiguo sistema es incapaz de curar” (Ibíd., p. 172). Pero aún esa conciencia de la ruptura no encuentra una lógica y un contenido claros, aunque sí referencias importantes que marcan el desarrollo posterior (trabajo, propiedad, explotación).

Es la intuición de estos problemas, en particular de la existencia de una división al interior del mundo social que se opone a lo político, lo que volverá endeble la solución al problema de la escisión entre sociedad civil y Estado, que Marx esboza en medio de la crítica a los fundamentos filosóficos que sostenían la solución dada por el esquema político-ideal como autonomización, transustanciación y universalización en el Estado.

Analícemos entonces el nuevo lugar que lo político encuentra en medio de la crisis del pensamiento marxiano. En el Manuscrito será quebrada la autonomización radical de lo

político⁹ y repensada la relación entre el Estado y lo que se ponía como sus momentos determinados, como predicados de esa Idea de Estado como universalidad: la sociedad civil y la familia. Comienzan aquí los primeros pasos del trabajo marxiano de **crítica de la política** que se extiende hasta 1844. Lo político es en este momento descentrado, puesto como predicado donde antes se suponía sujeto absolutamente autónomo y determinante.

Cabe señalar que este movimiento es presentado inicialmente como corolario de una crítica general al logicismo y la hipostasis de la dialéctica hegeliana - e implica una nueva emancipación de lo político de su subsunción a las categorías abstractas de la Lógica – (Marx: 2002, pp. 71-77). Pero habiendo anulado el anterior recurso a lo político como espíritu universal y universalizante, se reinstala el problema de encontrar una nueva forma de afirmar lo universal. Necesidad de rencontrar un nuevo reaseguro a lo universal que Marx resolverá ahora como *verdadera democracia* y que dependerá de una reducción de lo político a su esencia humana.

Así se configura un endeble **esquema político-antropológico**, donde lo universal es asegurado en la forma del “ser en la especie” feurbachiano que aparece como esencia genérica del concepto de actividad humana a la que lo político es reconducido como modulación. Porque si **la relación entre Estado y Sociedad Civil es invertida**, esto es posible en tanto ambos son repensados como formas de expresión de la actividad del hombre como ser genérico¹⁰. De este movimiento más antropológico – en el sentido de dependiente de un concepto todavía abstracto e indeterminado de hombre – que sociológico, resulta la idea de que “los asuntos de Estado no son sino formas en que existen y actúan las cualidades sociales del hombre” (Marx: 2002, p. 89).

Ahora bien, ¿por qué decimos que el esquema es endeble? Por su dependencia a la politicidad abstracta del hombre como presupuesto del carácter regenerador de la *verdadera democracia*. Porque si lo político puede ser reconducido por medio de su reducción, para asegurar esa unidad perdida es porque se encuentra todavía que la actividad del hombre de la que surge,

⁹ Para esto Marx se volverá profundamente feurbachiano. Será el esquema de inversión crítica pergeñado (como lo era la autonomía de lo político) contra Dios, para extenderse contra la Idea y el Estado, el recurso teórico principal que estructura su ajuste de cuentas con Hegel y con el esquema político-ideal. Si Marx antes había saludado de forma general la *Esencia del Cristianismo*, ahora las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* lo han impactado directamente. Se ha “convertido” a su filosofía, ha adoptado su programa de crítica la filosofía hegeliana porque hacia el confluye como conclusión de su doble crisis. Pero así como antes reclamaba del programa jovenhegeliano su ejercicio directamente político, ahora decide poner en práctica el programa feurbachiano justamente en ese lugar que él marca como falta, lo político: “en lo único que no estoy de acuerdo con los Aforismos de Feurbach, es en que señalan demasiado a la Naturaleza y muy poco hacia la Política” (Carta de Marx a Ruge del 13 de Marzo de 1843 en Lukács: p. 209).

¹⁰ Y si la segunda es puesta en el inicio quizás sea por ser sentida como más concreta, más inmediata.

tiene la posibilidad de ser espacio universal y, aún más, espacio realmente universal, en tanto que es acción concreta, sensible, no sólo ideal. Porque al reducir a una misma substancia humana toda exteriorización (política y no-política) se permite su identificación y al mismo tiempo se previene su enajenación. Todo el esquema debe suponer entonces la actividad humana como potencia genérica siempre realizada política y no-políticamente, simultáneamente en la sociedad civil y en el Estado. Pero si cualquier elemento de esa propia actividad (es decir cualquier elemento humano) se interpone en el proceso de su universalización real, la solución se desmorona. Ese elemento demoledor se anticipa en las formas de la propiedad privada como espacio de división, de particularización egoísta que quiebra el ser en la especie del Hombre, que convierte al espacio no-político, a la sociedad civil en espacio inhumano, es decir en ámbito no genérico.

*

Luego de este movimiento, Marx se precipita en la conocida crítica radical de lo político como emancipación parcial que encontramos en **“Sobre la cuestión judía”** (Marx: 2006) e **“Introducción a la crítica e la filosofía del derecho de Hegel”** (Marx: 2005). Aquí, esto es harto conocido y discutido, Marx avanzará en clarificar su oposición política al Estado como tal (y no sólo al Estado prusiano en tanto Estado manchado por resabios medievales), en señalar los límites de la moderna emancipación política lograda por las revoluciones burguesas, y en analizar críticamente los *derechos del hombre* como expresión política de la sociedad civil burguesa.

Detrás de este nuevo movimiento se encuentra el impulso que produce en Marx el descubrimiento del proletariado organizado en París y su adhesión al comunismo (Löwy: 2010, pp. 78-80); pero también la sistematización de las continuas formas en que lo político se había revelado insuficiente en su pensamiento, así como la explicitación cada vez más clara y condensada de la existencia de la sociedad civil, del espacio no-político como “ámbito del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*¹¹ [...] de la diferencia.” (Marx: 2006, p. 36), como ámbito humano realmente no universal frente a lo político como universalidad ideal-abstracta.

Lo cierto es que, más allá de algunas pocas referencias todavía incipientes a las bases económicas de esta situación inhumana de la existencia humana privada (dinero, tráfico, propiedad privada), que adelantan el trabajo posterior de Marx para desentrañar la lógica

¹¹ Interesante referencia Hobbesiana que puede señalar hacia la importancia de registrar el carácter constitutivo del conflicto (que caracteriza el estado de naturaleza, en la tradición iusnaturalista) como permanencia y supuesto de la constitución del contrato político, del Estado.

propia de esta, los términos de esta crítica a la sociedad civil (si bien aparecen ahora condensados, y por lo tanto resaltados en su negatividad) no son nuevos. Por el contrario los encontramos desde los artículos periodísticos de 1842. No existe aquí tampoco una anatomía clara de la sociedad civil “el comercio, el dinero, del que la sociedad moderna debe emanciparse, no es todavía el capital; el terreno social de la emancipación no ha sido todavía ilustrado con relieves estrictamente económicos; la sociedad burguesa no es todavía criticada por las contradicciones que presenta” (Rossi: 1971, p. 299).

Llama la atención entonces que todavía giremos alrededor de una gramática similar a la que desde la Gaceta Renana Marx utiliza para pensar lo político y su conflictiva relación con la sociedad. De 1842 a 1844 la Sociedad Civil siempre ha sido el “*espacio de la atomística*”, ámbito de la particularidad individualizada y privada, y el Estado ha constituido siempre el espacio ideal de lo universal (sea este la Idea o la existencia genérica del hombre como especie). Pero lo que ha cambiado en todo este recorrido (además de la superposición de nuevas gramáticas: como la de la economía-política que comienza a inmiscuirse en los escritos de esta tercera etapa) es las relaciones que establecen esos viejos términos y las nuevas cargas que soportan. Porque si la Sociedad Civil sigue siendo el ámbito de la atomística, su existencia no universal no se registra ya como un momento de la Idea-universal que encontraría su culminación, por medio de su transustanciación por la lógica universalizante y espiritual de la política, en el Estado como universal (Gaceta renana) y su dinámica particularizante no se registra ya como característica general de todo ámbito material, no espiritual. Si el Estado sigue siendo el espacio ideal de lo universal, su carácter de ideal (luego de la crítica a la filosofía especulativa de 1843) es ahora reputado negativamente como formalismo incapaz de impregnar real y materialmente la existencia humana (Manuscrito de 1843) o como abstracción (Anales Franco-Alemanes).

Es de hecho la existencia misma de estos dos ámbitos diferenciados (sociedad civil y Estado) una invariante de todo el período (y viene heredado incluso del sistema hegeliano). Pero nuevamente donde antes su existencia escindida, y su potencial contradicción (existencia particularizada y egoísta del hombre en la sociedad civil, universalidad total en el Estado) se registraba o bien como insuficiencia de la existencia con su esencia o su principio (Gaceta Renana) o bien resultado de la hipostasis de lo político (Manuscrito de 1843) se entiende ahora como constitutiva de la sociedad moderna, y como tal insuperable en sus mismos términos:

“El Estado político perfecto es por su esencia la vida del hombre a nivel de especie en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esta *vida egoísta siguen existiendo fuera del ámbito del Estado en la sociedad burguesa, pero como propiedades de ésta*. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celeste y una vida terrena, *la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa [civil], en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos*. [...] El hombre [...] en la sociedad burguesa [...] donde pasa ante sí y los otros por un *individuo real, es un fenómeno falso*. En cambio, en el Estado, donde el *hombre pasa por ser a nivel de especie*, es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una *generalidad irreal*” (Marx: 2006, p. 35)

En este pasaje se resume entonces esta nueva fase **crítico-política** que decanta como resultado de todo el período juvenil de Marx anterior a su estudio de la economía política y de la dinámica socio-económica de la sociedad capitalista moderna. Aquí el ya criticado carácter atomístico y particular de la sociedad civil, revela su persistencia, su insolubilidad en el espíritu político, y por lo tanto su existencia necesaria junto a este, y lo hace justamente allí donde el hombre es individuo real, concreto. Así el hombre, o mejor dicho las potencias genéricas que se suponían detrás de esa categoría, se revela en su realidad (identificada con el espacio de la sociedad civil) como *fenómeno falso*, es decir como no hombre, y sobrevive solamente como irrealidad en la *soberanía imaginaria* de lo político. Ya no hay entonces insuficiencia alguna (salvo quizás la insuficiencia de la sociedad moderna con su concepto de hombre como ser genérico que inspira todo el impulso humanista que Marx lleva hasta los Manuscritos de París), el Estado y la sociedad civil se revelan como dos formas en que se juega la misma inhumanidad del hombre en la sociedad moderna: por un lado hombre irreal, por otro individuo real.

Pero frente a tanta insistencia en lo humano como eje de la crítica marxiana a lo político y lo social como formas imbricadas de la sociedad moderna, ¿por qué elegimos diferenciarla del anterior esquema político-antropológico? Porque si bien entre ambos persiste ese mismo criterio humanista con que juzgar la existencia social y política, entre uno y otro se ha quebrado cualquier tipo de confianza en lo puramente político de superar esa existencia inhumana. La verdadera democracia (que en el Manuscrito de 1843 llegaba también a confundirse con el simple sufragio universal) no se presenta ya como solución posible. Porque

ya no hay forma *política* alguna que pueda resultar para Marx regeneradora aún cuando sea *rehumanizada*, arrancada de la hipóstasis burocrática del Estado para ser puesta en la comunidad. Lo político reconducido a su fundamento antropológico producía antes – en el Manuscrito de 1843 - su repotenciación, una suerte de *extensión por reducción*, donde “la reducción – en el sentido de una determinación de los límites – parece ser la condición de posibilidad de la extensión, como si el repliegue sobre un sujeto originario tuviera por efecto volver posible, liberar una retroacción de la actividad de ese sujeto sobre todos los dominios“ (Abensour:1998, p. 81), como si político reconducido a su fundamento real en el demos como comunidad humana pudiera lograr la efectivización de la potencia genérica del hombre en todos sus ámbitos de existencia. Esa potencialidad está quebrada para Marx, porque ya encuentra que elementos producidos por esa propia comunidad humana se interponen permanentemente a esa potencia genérica, porque la existencia real de la propiedad privada como objetivación particularizante y egoísta de la actividad humana se revela como yuxtapuesta, o mejor dicho imbricada, a la irrealidad enajenada de la comunidad humana como Estado.

ALGUNAS CONCLUSIONES.

Nuestro análisis se detiene antes del estudio de la economía política que Marx emprende inicialmente en los Manuscritos de 1844 y que se dirigen hacia esa monumental crítica de la economía-política que es *El Capital*. Y sin embargo nuestro recorrido parece llevarnos ineluctablemente a la necesidad de dilucidar esa lógica económica del capital que se escondía tras la sociedad civil y constituía un obstáculo permanente a lo político y su intento de universalidad.

¿De qué sirve entonces visitar esas formas ya superadas con las que Marx pensaba la relación entre sociedad y política?

En principio creemos que un estudio minucioso del desarrollo genético real del pensamiento de Marx puede clarificar el lugar preciso que los “problemas económicos” tienen para el desarrollo de la teoría marxista. Nuestra hipótesis es que antes que un descubrimiento científico sobre su característica determinante de la existencia humana que se daría en un momento preciso y de forma ya acabada (o anticipada fragmentariamente en los momentos previos), estos constituyen un obstáculo permanente a las soluciones que un pensamiento

filosófico-político como el que Marx se empeña en sostener durante todo este período le opone a las contradicciones originales de la sociedad capitalista moderna, justamente por constituir algo así como un síntoma de aquello que la constituye y a la vez se oculta: la relación de antagonismo entre capital y trabajo, que no es simplemente una relación económica.

Y segundo porque sospechamos que las formas en que esta persistencia sintomática de lo económico como obstáculo al pensamiento político de Marx¹² es tramitada, pueden servirnos también para avanzar en la construcción y clarificación de las categorías que nos pueden permitir pensar lo económico y lo político como formas históricamente diferenciadas en que se modula la relación social antagónica de capital. En particular, podemos encontrar en la forma final a la que Marx arriba en los escritos de los Anales Franco-Alemanes, la del *desdoblamiento imbricado* de la existencia humana en realidad inhumana (sociedad civil) y humanidad irreal (Estado) un interesante antecedente de esta idea que generalmente se plantea partiendo de categorías marxianas maduras como la de “*obrero doblemente libre*”. Antecedente eso sí, todavía demasiado antropológico, abstractamente humano, que necesita atravesar por el futuro ajuste de cuentas con Feuerbach de las Tesis: “la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (Marx: 1969, p. 157).

¹² Que puede incluso rastrearse hacia atrás a la Filosofía del Derecho de Hegel. Ver como los “problemas económicos” que asedian la sociedad civil hegeliana fuerzan a trapear la estructura de la propia Dialéctica hegeliana “justamente porque el movimiento conceptual de la sociedad civil viraba hacia una configuración antagónica de la estructura social” en Mazora: 2003.

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour. (1998). La democracia contra el Estado. Buenos Aires: Colihue.
- Althusser, L. (2004). La revolución teórica de Marx. México: Siglo XXI.
- Bensaid, D. (2007). Marx y el robo de leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad. En M. Karl, Los debates de la Dieta Renana (págs. 95-125). Barcelona: Gedissa.
- Bermudo, J. (1975). El concepto de praxis en el joven Marx. Barcelona: Península.
- Del Pra, M. (1971). La dialéctica en Marx. Barcelona: Marinez Roca.
- Dotti, J. (1983). Dialéctica y derecho. Buenos Aires: Hachette.
- Dussel. (s.f) Sobre la juventud de Marx. Recuperado el día 25 de Septiembre de 2012 de <http://www.correntoig.org/IMG/pdf/dussel.pdf>
- Hegel, G. (2004). Principios de la filosofía del derecho. Buenos Aires: Sudamericana.
- Löwy, M. (2010). La teoría de la revolución en el joven Marx. Buenos Aires: Herramienta ediciones.
- Lukács, G. (s.f). En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844). Recuperado el 2 de Febrero de 2012, de <http://148.206.53.230/revistasuam/dialectica/include/getdoc.php?id=17&article=18&mode=pdf>
- Mandel, E. (1974). La formación del pensamiento económico de Marx. Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K. (2005). Crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Marx, K. (2002). Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (1982). Escritos de juventud. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2010). Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política. En M. Lowy, La teoría de la revolución en el joven Marx. Buenos Aires: Herramienta ediciones.
- Marx, K. (2006). Sobre la cuestión judía. En M. Karl, *Escritos de juventud* (págs. 27-52). Buenos Aires: Antídoto.
- Marx, K. (1969). Tesis sobre Feuerbach. En Feurbach, L. *La filosofía del futuro* (págs. 155-158). Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Marx, K. (1978). Una correspondencia de 1843. En M. Karl, Obras de Marx y Engels. OME 5 (págs. 165-177). Barcelona: Critica. Grupo editorial Grijalbo.
- Mazora, M. (2003). La sociedad civil en Hegel. Crítica y reconstrucción conceptual. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Rau, V. (2007). Introducción. En los orígenes de la teoría marxista. En K. Marx, Los debates de la Dieta renana (págs. 9-25). Barcelona: Gedissa.
- Rossi, M. (1971). La crítica a la filosofía del Estado de Hegel y La conversión comunista. En M. Rossi, La génesis del materialismo histórico, Vol 2. El joven Marx (págs. 145-338). Madrid: Alberto Corazón Editor.