

La persistencia de lo real. Lo económico como problema en la filosofía política (del joven Marx).

The persistence of the real. Economy as a problem in (young Marx's) Political Philosophy.

Facundo Rocca*

Fecha de Recepción: 28 de Septiembre de 2012

Fecha de Aceptación: 13 de Noviembre de 2012

Resumen: *El siguiente trabajo se propone analizar cómo la diferencia entre economía y política, previa lógicamente a la (in)determinación económica de lo político, deviene problemática al interior del proceso de pensamiento del joven Marx. Para esto se analiza el corpus filosófico-político más temprano de las obras de juventud para rastrear de qué manera lo económico es tramitado dentro de lo que se denomina esquema político-ideal (Gaceta Renana) y esquema político-antropológico (Manuscrito de 1843). En el movimiento entre estos dos esquemas se reseña también el recorrido que va desde la autonomización de lo político frente a la teología a su descentramiento como forma particular de la actividad humana. Por último se intenta demostrar de qué forma lo económico como problema real de la sociedad moderna constituye un resto que desarma permanentemente estas formas marxianas del pensamiento filosófico-político que intentan suturar la escisión moderna entre política y economía.*

Palabras clave: *Joven Marx, filosofía-política, autonomía de lo político, determinación económica de lo político.*

* Licenciado en Ciencia Política de la UBA. Actualmente cursa estudios en Psicología y Psicoanálisis. Participó en 2012 del Círculo de estudios Jacques Rancière (UNSAM). Correo electrónico: rocca.facundo.c@gmail.com

Abstract: *The following paper analyzes how the difference between economics and politics, as a problem preceding logically to the economic (in)determination of the political, becomes problematic within the thought process of the young Marx. For this, we analyze the earliest political-philosophical corpus of the juvenile works, to track how the economical is processed in what is known as the political-ideal scheme (Rheinische Zeitung) and the political-anthropological scheme (Manuscript of 1843). In the movement between these two schemes, we will also review the itinerary that goes from the autonomization of politics from theology, to the decenterment of the political as a particular form of human activity. Finally, we attempt to show how economics as a real problem of modern society constitutes a rest permanently disarming these forms of Marxian political-philosophical that attempt to suture the modern division between politics and economics.*

Keywords: *Young Marx, political-philosophy, autonomization of the political, economic determination of the political.*

I. La escisión como *a priori* de la determinación.

La modernidad capitalista abre su tiempo con la separación. Separación de la Política del dominio del Cielo y, al mismo tiempo, pretensión de deshacer su separación con el pueblo quebrando la asociación entre el cuerpo del Rey y el aparato de Estado. Separación de una esfera autodeterminada, dueña de su propia lógica, que organiza la producción de la vida humana y toma forma como economía. Desde entonces política y economía definen y ponen en movimiento a la modernidad, y entablan entre sí una relación polémica tanto en lo real como para el pensamiento que hereda la tarea - también moderna- de pensar la comunidad humana que se presenta desgarrada entre estos dos nombres.

El pensamiento de Karl Marx se aloja como punto central de esta polémica de lo real moderno y su pensamiento, anudando política, proceso socio-histórico, economía y filosofía política.

En esto reside el desafío de visitar los textos de juventud de Marx para analizar su propio trabajo de digestión de la filosofía política moderna como un nuevo enfrentamiento a ese problema común sobre el origen de la modernidad: el que incumbe simultáneamente a la separación, diferenciación y contradicción entre lo económico y lo político. Porque en esto se juega la posibilidad de acceder al problema de lo político en Marx *más acá* de una teoría de la determinación de clase del Estado, del presupuesto económico de lo político, o del carácter ideológico de su discurso, pero también *más allá* de sus deformaciones y vulgarizaciones.

Lo central para nosotros no será recorrer los orígenes del pensamiento marxista para encontrar esas anticipaciones materialistas que anuncien el tan mentado encuentro con la verdad de lo político en la forma de lo económico, borrando el proceso genético real del pensamiento marxiano, las diferencias que lo puntúan, y las formas precisas (que no serán necesariamente *económicas*) en que lo económico aparece en este movimiento; sino analizar cómo la diferencia misma entre economía y política, su no correspondencia -que es lógicamente previa a la determinación económica de lo político- deviene problemática al interior de ese proceso de pensamiento. Para esto analizaremos los más tempranos textos de la obra marxiana: los escritos periodísticos de la *Gaceta Renana (Die Rheinische Zeitung)* y la *Critica a la filosofía del Estado de Hegel (Kritik)*, intentando explorar la forma en que el problema de lo económico surge internamente como obstáculo a un pensamiento que *es* puramente político-filosófico, y produce por la persistencia de su realidad una separación también dentro de ese pensamiento.

II. *Die Rheinische Zeitung*. Colonia, 1842

II.1. *Política y universalidad. El esquema político-ideal*

A través de todos los artículos periodísticos del período de la *Gaceta Renana* emerge un criterio permanente con el que el joven Marx aborda los objetos de su labor político-periodística: la contraposición entre particularidad (religión, estamentos, interés privado, sociedad civil) y universalidad (filosofía, ciudadanía, interés general, Estado).

Criterio que produce un requerimiento igual de permanente a lo político y su actividad en el Estado: si estos deben adecuarse a su concepto, a la Idea (y deben hacerlo en tanto “*todo lo racional es real*”) entonces tienen que constituirse por derecho propio, centrarse absolutamente en sí mismos, producir su actividad sin otra lógica que la que surge de sí, y no dejarse confundir con, o determinarse por, la tosquedad material y egoísta del interés privado, la existencia parcializada del estamento, o a la parcialidad del dogma teológico.

Lo político aparece como esfera propia de la universalidad, que en su carácter racional-ideal, unifica las partes en un todo; pero que las unifica justamente transformándolas, al integrarlas en su lógica propia, es decir, por encima de la lógica (tosca, material, privada, particular) de los elementos individuales. Lógica evidentemente hegeliana¹ que reclama e instituye a lo político en salvaguarda de la unidad de lo particular y lo universal en el mundo moderno.

Pero, se sabe, el esquema ya entonces se distancia de Hegel en la medida que desarma el nudo racionalidad-realidad. Los escritos periodísticos de Marx encuentran tres direcciones por las cuales la crítica a la situación política alemana se introduce a través de este distanciamiento entre la idea de Estado y su realidad. La primera, la más común al movimiento jovenhegeliano en general, se mueve en el terreno de la crítica religiosa. Constituye la denuncia de incompatibilidad del carácter cristiano-teológico del Estado existente con su concepto racional. La segunda refiere directamente a la crítica política, apunta contra el carácter reaccionario y autoritario del régimen prusiano y se resuelve, en el terreno específicamente político, en una crítica de los resabios feudales del régimen. Por último, la tercera dirección, se refiere directamente al problema que nos convoca, que aparece bajo la forma de la relación entre el Estado y la industria, y como crítica del interés privado.

¹ Como bien se señala en: Löwy, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones, 2010, pp. 51-63, específicamente p. 56; y en Abensour, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue, 1998, pp. 29-38.

Aunque el problema que nos atañe pareciera concentrarse exclusivamente en la tercera dirección, es por medio de esas otras direcciones recorridas que el pensamiento marxiano da forma a su concepto de lo político, para enfrentarlo entonces con el problema del interés privado y la propiedad. Esto es fundamental porque, si efectivamente *es a partir de la tercera dirección que la escisión y relación entre economía y política se constituye originalmente como problema* para Marx, esto ocurre: 1) como una forma particular de una lógica general de la autonomía de lo político como universalidad, y 2) encontrando una resolución parcial a las contradicciones que enfrenta este procesamiento político-filosófico del problema del interés privado por recurso a las direcciones anteriores. Analicemos en este sentido cada una de estas direcciones de la crítica del Marx renano.

II.2. Crítica teológica, autonomización y fundamento de lo político.

Los principales elementos de esta dirección aparecen condensados en “*El editorial no. 179 de la Gaceta de Colonia*”². Se trata del tema jovenhegeliano de la incompatibilidad entre razón y religión, pero por medio de una radical *afirmación de la autonomía de lo político* sobre la teología.

Porque Marx no sólo marca que la religión, al ocuparse de lo político, se vuelve filosofía necesariamente de modo antifilosófico, es decir, no ajustado a la razón (en tanto quiere abordar un tema que es propio de esta y no de aquella); sino que realiza una profunda afirmación de lo político como tal, en la forma de un condensado de todo el desarrollo político-filosófico previo:

Sólo la más crasa ignorancia puede sostener la afirmación de que esta teoría, la *sustantivación del Estado*, es una ocurrencia momentánea de los filósofos de nuestros días.

² Marx, Karl. “El editorial no. 179 de la Gaceta de Colonia”. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 220-236. De aquí en adelante, todo lo resaltado en itálicas o comentado entre corchetes es propio y no pertenece a la cita original.

La filosofía no ha hecho en política nada que no haya hecho dentro de sus respectivas esferas [...] cualquier otra ciencia. [...]. Inmediatamente antes y después de los días del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, se descubrió la *ley de gravitación del Estado*, se encontró *la gravedad en él mismo* [...]. Maquiavelo y Campanella, primero, y después Hobbes, Spinoza y Hugo Grocio, hasta llegar a Rousseau, Fichte y Hegel, comenzaron a ver el Estado con ojos humanos y a *desarrollar sus leyes partiendo de la razón y de la experiencia, y no de la teología* [...]. La filosofía moderna no ha hecho más que llevar adelante la labor ya iniciada por Heráclito y Aristóteles.

Ahora bien, si los *anteriores maestros filosóficos* del derecho del Estado construían el Estado *partiendo de los impulsos, ya del orgullo ya de la sociabilidad, o partiendo también de la razón, pero no de la razón de la sociedad, sino de la razón del individuo*, el punto de vista más ideal y fundamental de la *novísima filosofía* se construye partiendo de la *idea del todo*. Considera al Estado como el *gran organismo* en que debe realizarse la libertad jurídica, moral y política y en que el *individuo ciudadano* del Estado obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón, a la razón humana.³

Este extenso pasaje, pleno de referencias a la tradición filosófico-política, posee una importancia capital. Constituye una síntesis de la idea indiscutiblemente moderna de la autonomía de lo político. Autonomía que, partiendo de su lucha negativa contra el principio religioso, se afirma positivamente. Proceso de *sustantivación del Estado* (es decir, de su constitución como palabra/sujeto válido por sí mismo), que la filosofía realiza como descubrimiento de “*la ley de gravitación del Estado [...] en él mismo*”. Y ese *en sí mismo* afirma positivamente lo político como terreno con sustancia propia, aunque lo haga al mismo tiempo que, con su referencia al pensamiento humanista y iusnaturalista -que lo ve “*con ojos humanos*” y encuentra sus leyes “*a partir de la razón y la experiencia*”- descentra esa sustancia propia conquistada al Cielo religioso, cargando a lo político con el *problema de su fundamento*.

³ Marx, op. cit. (“El Editorial no. 179...”), pp. 235-236.

Porque en su afirmación contra el principio religioso, acecha a lo político la tentación de hallar un nuevo fundamento. Así, el iusnaturalismo que abre el pensamiento político moderno reemplaza el ultraterreno fundamento teológico (y, al mismo tiempo, *de facto*) del Estado, por la constitución contractual de lo político como actividad humana, como resultado del encuentro de los individuos (ya sea que ese encuentro resulte precipitado casi irracionalmente por el miedo o derive del más lógico acuerdo entre racionales propietarios de sí mismos) que componen una sociedad (ya sea que esta los preexista o los presuponga). Lo político de hecho no se afirma contra lo religioso simplemente por sus propios medios, porque su misma existencia remite a los asuntos terrenos del hombre, a la existencia real de la comunidad, de la que se aferra para producirse. Y no sólo en esa existencia la universalidad y la razón no están aseguradas, sino que, en tanto otra, no resulta inmediatamente idéntica a lo político. En la existencia humana, siempre hay algo que resultará distinto de lo político, y sobre todo en su forma moderna se encontrará un resto de la actividad humana que se separa de lo político como universal, que resiste su indiferenciación: *lo económico*, o *lo social*. Ese es el drama de la moderna *sustantivación del Estado*, y de la filosofía política que la acompaña.

Por eso encontramos en Marx un corrimiento de la tradición iusnaturalista (“*los anteriores maestros...*”) a favor de la filosofía especulativa hegeliana (“*la más ideal novísima filosofía...*”) como huida frente al problema del fundamento. Frente al empirismo psicológico o individualista que construye el Estado en las formas del contrato “*a partir de la razón [individual] y la experiencia*”, Marx opta por partir únicamente de la Razón (humana), de la Idea, o del Todo (los términos sabemos se vuelven casi sinónimos en la filosofía hegeliana), opta por la filosofía especulativa que parece asegurar -y afirma de sí misma esa capacidad- la unidad de la comunidad humana en su universalidad.

Porque si lo político tiene que afirmarse como radicalmente autónomo, como irreductible a cualquier elemento ajeno, debe borrarse o descartarse “*la experiencia*” como fundamento, y conservarse sólo aquello que es parte de la misma sustancia que el Estado: la Razón. Porque justamente el Estado no es más que la razón humana realizada

como “*gran organismo*”. De ahí que el “*individuo ciudadano obedece en las leyes de éste solamente a su propia razón*”. La ley, el Estado, la razón del individuo-ciudadano, comparten una misma sustancia racional, y es a partir de esto que pueden reconocerse unos en otros. Para afirmar lo político como irreductible, ninguna sustancia ajena a él mismo puede interponerse en medio de este reconocimiento, de esta equivalencia: ni la experiencia, ni los impulsos, ni el individuo aislado. Por eso no hay tampoco lugar para la razón en tanto sea razón del individuo y no Razón humana, es decir universal. Por eso Marx dice individuo-ciudadano cuando afirma esta cadena de equivalencias, para remarcar que sólo un individuo que razona como ciudadano accede verdaderamente a la sustancia universal de la política.

Entonces pareciera como si esa mezcla de “*razón y experiencia*” como fundamentos de la revolución copernicana de la filosofía política, que Marx estima de tan grande manera, fuera explícitamente reemplazada. De esta forma, la mención positiva de cierto fundamento “*empírico*” -o mejor dicho, experiencial- del Estado no sería sino un rastro de cierta intuición post-especulativa de Marx.

Asoma sin embargo cierta dificultad para resolver por simple recurso al Todo hegeliano el escurridizo problema del fundamento moderno de lo político. Porque encontramos, por otro lado, que en su corrimiento del iusnaturalismo Marx diferencia entre fundamentar la ley del Estado a partir de los instintos, o del individuo, y “*no de la razón de la sociedad*”. Afirmar no sólo la posibilidad, sino la positividad de una fundamentación social del Estado es central para pensar una forma de abordar lo político que escape a su mera consideración especulativa como forma de la abstracta razón humana. Y esta fundamentación social -que partiría efectivamente “de la experiencia” (resta resolver de qué tipo de experiencia se habla, si de una puramente individual o social)- no implica necesariamente su reducción a la simple lógica económica de la necesidad empírica. Todo depende en definitiva de qué contenidos llenen las vacuas expresiones de “social” o “experiencia” (y estos no son indefectiblemente el de lo económico como objetividad técnica y lo empírico como

datos preexistentes a la actividad humana). Es cierto que esta sutil distinción que se encuentra en el pasaje de Marx no escapa a cierta confusión. Indudablemente no tiene el mismo sentido hablar de “razón humana” que “razón de la sociedad”; no pueden ponerse como equivalentes la razón humana como puesta en existencia de la Razón abstracta y una razón humana entendida como la lógica de la existencia real del hombre autoconstruida en comunidad, es decir, como producto social. El problema está, sin embargo, planteado en medio de esa “confusión”, y la resolución de esta confusión misma será central para el devenir del pensamiento marxiano.

La primera dirección de la crítica parece llevarnos simultáneamente a la constitución de una lógica autónoma de lo político que es, como veremos, el recurso *ideal* con el que Marx enfrentará el problema político del estamento y el obstáculo económico del interés privado, pero al mismo tiempo abre sintomáticamente la pregunta por el fundamento de lo político, que por ahora es clausurada por recurso a la idea hegeliana de totalidad racional.

Pero suspendiendo momentáneamente el problema del fundamento, retengamos que esa lógica general de lo político autonomizado afirma que el Estado debe renegar de una fundamentación teológica si quiere afirmarse de acuerdo a su Idea, debe pensarse sólo a partir de sí mismo. En definitiva, frente a la falsedad particular del dogma teológico que reclama para sí la protección del Estado, pidiendo que este rebaje su actuación a favor de su interés teórico-religioso, que niega el lugar público de la filosofía, Marx afirma la autonomía de lo político y el derecho de la razón (filosofía) de ser la única forma de pensamiento verdadera sobre el derecho, es decir sobre su necesaria existencia materializada.

Para avanzar, retengamos entonces esta ciertamente existente relación de igualdad entre política-estado y filosofía-razón (surgida positivamente de su diferenciación negativa con lo teológico), que constituye el fundamento ideal (y ciertamente jovenhegeliano) para afirmar la universalidad de lo político.

II. 3. Crítica política e incapacidad del estamento burgués (primer rebasamiento)

Avancemos entonces por la segunda dirección: crítica política a los resabios feudales del régimen alemán, que tiene su expresión paradigmática en “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”⁴. Aquí el debate sobre la ley de prensa se convierte en un punto de partida para la crítica al principio mismo de la Dieta renana: su representación estamental (y no democrática).

[En este debate] se manifiesta con mayor claridad y de un modo más resuelto y acusado el *espíritu estamental específico* [...] pues es en la oposición a una libertad de carácter general donde el espíritu de una esfera determinada, el interés individual de un estamento particular, la natural unilateralidad del carácter se revela siempre del modo más rudo y despiadado.⁵

Es en la oposición a una libertad general (la prensa libre) donde se revela la unilateral particularidad del estamento. Porque la unidad de lo universal y lo particular que realiza el Estado sólo es posible si la acción Estatal eleva a lo universal a todos los elementos que se le aparecen como exteriores y que él organiza, los múltiples conflictos e intereses de la sociedad civil; es decir, si logra traducir en el lenguaje de la razón universal, del Todo, las acciones, demandas, conflictos entre las razones particulares, para darles su lugar preciso en la totalidad. Esta *lógica política de la transustanciación o “regeneración política”*⁶ sólo es pensable a partir de la autonomización radical de político ya conseguida contra lo teológico, pero extensible ahora a todo elemento ajeno a lo político. Y es justamente esta lógica de acción esencial de lo político lo que Marx encuentra puesto en riesgo en la oposición a la libertad de prensa:

La prensa libre es [...] el nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo, la cultura incorporada que *esclarece las luchas materiales como luchas espirituales e idealiza su tosca forma material*. [...] Es el *espíritu de Estado*, que puede transportarse a cada choza más barato que el gas material. Es

⁴ Marx, Karl. “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 173-219.

⁵ Marx, op. cit. (“Los debates...”), p. 178.

⁶ Abensour, op. cit., p. 43.

omnifacético, omnipresente, omnisciente. Es el mundo ideal que fluye constantemente del mundo real para refluir de nuevo a él, como un espíritu enriquecido que *lo renueva todo*.⁷

La prensa libre aparece como un elemento primordial en esa lógica del espíritu de Estado (“*omnifacético, omnipresente, omnisciente*”: absolutamente autonomizado y determinante) que “*lo renueva todo*” al idealizar, es decir, al elevar a la racionalidad de la Idea, las “*toscas formas materiales*” de las luchas que atraviesan la sociedad.

Marx arremete entonces contra todos los estamentos “feudales” de la Dieta (caballeros y nobleza) que se oponen al avance de la libertad y el derecho modernos o los tergiversan para resguardar los privilegios que sólo les competen en tanto *estamentos*. Y encuentra en este *espíritu estamental* un otro *particular* que se erige en obstáculo a la realización plena del principio político.

Pero Marx embiste también contra la forma que toma la defensa de la libertad de prensa por parte del estamento de la ciudad (burguesía) en el que encuentra un *semi-liberalismo*, es decir, un liberalismo inconsecuente con su idea absoluta de libertad racional, que se aleja así del clásico liberalismo. Critica el intento burgués de afirmar la libertad de prensa en los términos de su propia lógica particular, de su interés, es decir, en función de la libertad de industria. La oposición es similar a la de los estamentos feudales: donde estos cuestionaban la ley y la libertad para proteger sus privilegios particulares, el burgués asimila a su libertad y su derecho particular a la libertad toda, anulándola.

Porque asimilar la prensa libre a la industria, sostener que “la libertad de prensa, en lugar de sujetarse a sus propias leyes, debe regirse por las relaciones con la libertad industrial”⁸, supeditar la libertad genérica a la particularidad de su especie industrial es tanto más grave en cuanto anula ese lugar de elemento primordial que la prensa libre para asegurar el proceso de universalización que produce lo político:

⁷ Marx, op. cit. (“Los debates...”), p. 203.

⁸ Marx, op. cit., p. 213.

De este modo, el mundo de la prensa, en vez de servir de nexo general del pueblo, *se convertiría en el verdadero medio para su divorcio*, [...] la diferencia [material] entre los estamentos se plasmaría así espiritualmente [...].⁹

Una prensa que se dé su ley en relación a la libertad de industria “*plasmaría espiritualmente*” las diferencias de los estamentos (y aquí el termino *Stand* probablemente esté jugando más que nunca en su ambigüedad de clase moderna y estamento medieval); es decir, invadiría el lugar donde las diferencias materiales se diluyen en el todo, el terreno de las ideas y la política; quebraría, así, el lugar político de la prensa, pero también la propia capacidad de lo político, y del Estado, de producir la “*regeneración política*”. El moderno mundo de *lo económico* aparece por primera vez como una forma particular de esa libertad que sin embargo pretende usurpar su lugar organizador, que pretende desplazar el dominio de la razón política como libertad universal por su propio dominio.

Hay que resaltar la importancia de este segmento, porque podemos encontrar en él un *primer rebasamiento de la lógica del Estado racional*. Aunque en un sentido muy preciso no resulta menor que Marx encuentre, no ya en rémoras feudales (constitutiva e históricamente opuestas al avance moderno de libertad y derecho), sino en el estamento moderno por definición un obstáculo a la realización del principio político-racional. Pero, sobre todo, es central que esta crítica se dirija no a un desfase con su principio, sino a una insuficiencia de su principio mismo: la libertad como libertad de industria. Es *la libertad económica* que define al burgués moderno lo que resulta en un *obstáculo por sí mismo para la lógica moderna de lo político* como universal. El esquema racional debe rebasarse en algún punto para que Marx registre una oposición a la libertad genérica (condensada dramáticamente en la libertad de prensa) resultando de una especie de libertad; para alojar esta crítica de la libertad como causante de la falta de libertad.

⁹ Marx, op. cit., p. 214.

Pero la crítica de Marx, a pesar de sus intuiciones y rebasamientos, confiesa desde su inicio su pertenencia al esquema general hegeliano-racional. Reprocha al estamento de la ciudad que la suya sea “*la oposición del burgués, no la del citoyen*”¹⁰. El estamento de la ciudad habla como burgués y no como *citoyen*, de la misma forma que el resto de los estamentos expresan su espíritu particular y no un espíritu político. La crítica que intuía un rebasamiento se resuelve, sin embargo, en un simple reproche a la incapacidad (¿salvable?) del *bourgeois* de devenir *citoyen*. Pero este requerimiento al burgués de convertirse en *citoyen* está lejos de la afirmación de la existencia contradictoria de burgués y *citoyen* como necesaria a la sociedad moderna que encontraremos en “Sobre la cuestión Judía”¹¹; es decir, no lee esta intuitiva contradicción entre interés privado e interés político general como propia y constitutiva de la política moderna. No la registra todavía por fuera de una esperanza general de transustanciación de lo particular (estamento burgués, interés material) en lo universal (*citoyen*, interés general) gracias a la lógica política de la regeneración ideal, que es frustrada, no por la lógica misma de la sociedad moderna y su política dividida, sino por el principio de la representación estamental que atrapa a cada estamento (inclusive al urbano-burgués) en su lógica particular, como si fuera la forma estamental-feudal de representación de la Dieta -es decir, la no correspondencia entre el Estado existente y su principio- lo que forzara al ciudadano-burgués a ponerse como particular antes que como ciudadano universal, a interponer como permanencia su interés privado y material entre la lógica de la regeneración política.

II. 4. Crítica al interés privado e insuficiencia de la ley (segundo rebasamiento)

Todo pareciera estar dado entonces para que la crítica al interés privado se tramite sin problemas por medio de esa autonomización de lo político, y de esa lógica de transustanciación política que encontrábamos en las direcciones anteriores.

¹⁰ Marx, op. cit., p. 207.

¹¹ Marx, Karl. *Sobre la cuestión judía*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2004.

Sin embargo, en el conocido artículo “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”¹², que es extensamente considerado como evidencia de la aparición del problema económico en Marx, parecerá resentirse y fracturarse ese esquema hegeliano de la racionalidad política. Porque enfrentado con el perjuicio cometido contra ciertos sectores populares¹³, Marx se correrá, de alguna forma, de esa teoría de la racionalidad política, que encontraba siempre el progreso de la libertad y la razón en el progreso del derecho positivo, y pondrá en cuestión la unidad del concepto de ley, encontrando limitaciones al proceso de racionalización en el derecho de las costumbres y reivindicando el “antiguo” derecho consuetudinario:

Si estos derechos consuetudinarios de los de arriba representan costumbres en contra del derecho racional, los derechos consuetudinarios de los pobres van en contra de la costumbre del derecho positivo. *Su contenido no se rebela contra la forma legal, sino, por el contrario, contra la carencia de forma de éste.* La forma de la ley *no se opone* a ellos, *sino que aún no los reviste* [...].

Las legislaciones más liberales, en lo tocante al derecho privado, se limitan a formular, elevándolos al plano de lo general, los derechos con que se encuentra. Y donde no los encuentran, no los conceden. Han abolido las costumbres particulares, pero olvidando, al hacerlo, que mientras que el desafuero de los *poseedores* se manifestaba bajo la forma de arrogancias arbitrarias [costumbre contra derecho], el de los *desposeídos* cobraba la forma de concesiones fortuitas [costumbres a falta de derecho]. Su modo de proceder era acertado al ir en contra de quienes alegaban *costumbres contra el derecho*, pero falso en lo referente a los que se amparaban en *costumbres fuera del derecho*.¹⁴

El *segundo rebasamiento* operado por Marx al interior de su esquema racionalista aparece aquí: *la ley encuentra un límite y un exceso*, algo se le escapa en su proceso de

¹² Marx, Karl. "Debate sobre la ley castigando los robos de leña". *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 248-283.

¹³ El problema de una nueva penalización sobre la apropiación de leña puede parecer menor. Pero, como señala Bensaïd, es parte de un proceso mayor de reordenamiento jurídico frente al avance de la forma moderna de propiedad sobre espacios de carácter ambiguo (público-privados) típicos del mundo medieval: en este caso, los terrenos y bosques comunales. Ver: “Marx y el robo de leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad”. *Los debates de la Dieta Renana*. Barcelona: Gedisa, 2007, pp. 102-106.

¹⁴ Marx, op. cit. (“Debate sobre la ley...”), p. 255.

ordenamiento del mundo, de elevación al plano ideal-racional de las costumbres particulares de la sociedad civil como derechos universales. Porque la ley deja *unilateralmente* por fuera a esas costumbres que se volvían concesiones fortuitas para los desposeídos. La lógica de la regeneración política (operada por las formas de la Razón que venimos enumerando con Marx: prensa libre, ley, derecho, Estado) no alcanza a cumplir su objetivo, y pareciera aquí que este límite de la lógica de la regeneración política no es dado por elementos externos del pasado feudal, sino por una falta en la ley misma. Hay algo que la ley “*aún no reviste*”, un contenido carente de forma legal, pero necesario y positivo. Un resto que el proceso de regeneración de lo universal que provocan la ley y la política moderna no puede procesar ni resolver eficazmente.

No es menor que Marx produzca este quiebre en la idea de Ley -que produce entonces su insuficiencia, que deja ese resto que no puede ser racionalizable como derecho- a partir de la *dicotomía poseedores/desposeídos*. Se introduce, en medio de un razonamiento que se reconocía especulativo, un criterio material como imposible de ser elevado al plano del derecho (espiritual), como límite de la ley. Ese elemento material, que no es otro que la propiedad moderna, pareciera no poder ser idealizado por el espíritu estatal. Marx registra que la miseria presente en la sociedad civil, irresoluble por su propia lógica privada (como ya había notado Hegel), tampoco logra su resolución en el Estado, en tanto la ley no puede revestirla. Falla gigantesca de la regeneración política que producía para Marx el Estado, que no se demuestra eficaz frente al moderno problema *social* del pauperismo.

Así todo, los “aún” persisten (“*la ley aún no los reviste*”, la clase pobre como “*costumbre que aún no ha encontrado lugar en el Estado*”) como síntoma de la afirmación de la esperanza en esa misma lógica de la regeneración/transustanciación de los conflictos materiales en el espíritu político.

Pero en lugar de esto, la Dieta renana produce “legislaciones del egoísmo”, leyes que no pueden ser leyes, “leyes inhumanas” que en lugar de tener su esencia en su alma espiritual interna la encuentran en la esencia “material y exterior del interés

particular”¹⁵. Eso es la Ley sobre el robo de leña que vota la Dieta renana y contra la que Marx reacciona. Se produce así una extraña confusión en el espacio de la política entre legislador y propietario¹⁶, una apropiación privada del derecho, que resulta en que “la Dieta ha degradado [...] la idea de Estado [...] a medios materiales al servicio del interés privado”¹⁷. El esquema general, la lógica político-idealista se reproduce nuevamente: el predominio del interés particular del propietario rebaja el mundo espiritual de lo político (la Idea de Estado) a sus medios materiales, egoístas, privados; exige y logra que “el Estado renuncie a su territorio espiritual, para que sus pedazos de madera sean vengados”¹⁸.

Vuelve a reproducirse, entonces, el diagnóstico que encuentra las causas de este rebajamiento de la actividad Estatal, ahora a causa del “vil materialismo”, en el carácter estamental de la Dieta. Analicemos la síntesis final del razonamiento de Marx:

Aquí se muestra ante la conciencia de la propia Dieta la colisión entre el interés de los propietarios de bosques y los principios del derecho [...] Lo que la Dieta ha votado es si los principios jurídicos deben sacrificarse al interés de los propietarios de bosque o, a la inversa, el interés de estos a los principios jurídicos, y en la votación *el interés ha triunfado sobre el derecho*. [...] nuestra Dieta [...] hace que el interés privado dé leyes al derecho allí donde el derecho daba leyes al interés privado.

La Dieta por lo tanto, ha cumplido plenamente con su misión. Ha defendido, y para eso fue creada, un determinado interés especial, considerándolo como un fin en sí. [...] Y si para ello ha tenido que pisotear el derecho, eso no es más que la simple consecuencia de su misión [...]

[Este debate es] *un ejemplo de lo que puede esperarse de una asamblea de estamentos representativo de interés particulares* a la que se encomienda la misión de legislar.¹⁹

¹⁵ Marx, op. cit., p. 259.

¹⁶ Marx, op. cit., p. 269.

¹⁷ Marx, op. cit., p. 280.

¹⁸ Marx, op. cit., p. 278

¹⁹ Marx, op. cit., p. 282

Es decir que la crítica que se enfrentaba al interés privado, y parecía rebasar el esquema racional que animaba la actividad político-filosófica de Marx, termina resolviéndose en la crítica al principio estamental como causa del rebajamiento, de la falla de la lógica de regeneración política, encuadrándose nuevamente en el esquema político-racional.

De ahí que se produzca más tarde la afirmación apoteótica del principio político versus el interés privado de la propiedad, en el artículo conocido como “*Sobre los comités de órdenes en Prusia*”:

La inteligencia política regulará, por ejemplo, la propiedad inmobiliaria de acuerdo con las máximas del Estado, y no las máximas del Estado de acuerdo con la propiedad territorial; *no hará valer la propiedad según su egoísmo privado, sino según su naturaleza pública.*

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.²⁰

Estos pasajes condensan radicalmente los elementos centrales de la lógica de la transustanciación política -el dominio de la forma racional, de la inteligencia política sobre la materia a la que sólo atiende cuando ha reencarnado políticamente en la esfera espiritual del Estado- y la afirman en su absolutización de lo político frente al problema de la propiedad y el interés privado moderno.

²⁰ Marx, Karl. “Los artículos de los Nos. 335 y 336 de la Gaceta General de Augsburgo sobre las comisiones estamentarias de Prusia”, en Abensour, op. cit., pp. 42 y 44.

Marx requiere, en definitiva, a los poderes del Estado, que sean efectivamente espirituales, que *“traten de resolver este problema material específico políticamente, es decir poniéndolo en relación con la razón y la moral del Estado general”*²¹. Marx apela como resolución al problema material de la propiedad a esa misma lógica de transmutación política, a la *“inteligencia política”*²², que antes parecía haberse encontrado limitada frente al problema mismo (segundo rebasamiento). Por eso resulta significativo que, enfrentado con el hecho real, el pensamiento de Marx produzca primero su rebasamiento (“Debate sobre la ley...” es de octubre de 1842) y se vea forzado luego (“Sobre los comités...” está fechado en diciembre de 1842) a producir una reafirmación radical de ese esquema que se había visto ya seriamente rebasado.

II. 5. Particularidad y Universalidad, como forma “filosófica” de procesar la escisión moderna entre Economía y Política.

Recapitulemos. Centramiento absoluto de lo político sobre sí mismo y rechazo a cualquier intento de descentramiento del Estado por parte de una lógica particular, no-política. Dentro de este esquema general (que se construye originariamente en la disolución del complejo teológico-político), Marx aborda el problema de la escisión entre economía y política propia de la sociedad capitalista moderna, como un conflicto entre dos lógicas, una particular y otra universal. 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 como resultado de la persistencia de

²¹ Marx, op. cit. (“Debates sobre la ley...”), p. 283.

²² Abensour, op. cit., pp. 41-43.

elementos estamentales-medievales en el seno del Estado moderno, es decir, de la realización incompleta del principio político racional en el Estado real.

El problema de la relación economía-política es procesado entonces filosóficamente como especie de la contraposición general del carácter universal de la razón frente a la particularidad de la materia, y a la contraposición entre el particularismo singular del individuo moderno (el principio subjetivo) y la esfera genérica de lo universal que son anudados internamente por la Razón en el Estado. En síntesis: la escisión entre economía-política, sociedad civil y sociedad política es resuelta bajo el esquema general de la filosofía especulativa hegeliana.

De hecho, debe notarse que el problema de la relación compleja entre economía y política no constituye conscientemente para Marx un aspecto central ni específico de la tarea filosófico-política a la que se aboca. Todo el esfuerzo de su pensamiento parece estar dirigido a disipar el problema de la propiedad, del interés privado, de la libertad de industria, del pauperismo social, como aspectos indiferenciados del conjunto de los *particulares* que deben subsumirse al *Todo* de la razón política. Y, sin embargo, es frente a estos puntos, que rondan aquello que podemos llamar *lo económico*, donde el esquema de pensamiento del Marx renano tropieza permanentemente aunque logre procesar internamente sus rebasamientos (incapacidad del *bourgeois* de elevarse por sobre su especie de libertad para defender la libertad genérica, insuficiencia de la ley-razón para ordenar el problema material de la propiedad)

De hecho estas profundas insuficiencias propias del esquema político general frente al núcleo de lo económico moderno -la propiedad-, no son sentidas en principio sino como una distancia más de lo real con la razón. La crítica se dirige a esa distancia, en la forma de una crítica a la existencia del Estado en desacuerdo con su concepto, que exige a lo político la imposición efectiva de su principio para asegurar entonces la racionalización de lo real sin distinción alguna de lo económico como límite.

III. *Kritik. Kreuznach, 1843.*

III. 1. Crisis y descentramiento de lo político.

El esquema político-ideal ha sido fuertemente debilitado y le espera, entonces, su inmediata crisis²³. Esta toma forma en la redacción del *Manuscrito* de 1843²⁴ como ajuste de cuentas con la filosofía hegeliana pero también como crítica político-filosófica del Estado y de lo político como insuficiencia. Porque es en este trabajo donde Marx realiza un descentramiento de la política. Donde la absolutización de lo político, su gravitación sobre sí mismo, es quebrada en un gesto de inversión feuerbachiana. Esto es harto conocido: el Estado pierde su carácter de sujeto determinante para volverse predicado de lo que antes eran simplemente sus momentos: la sociedad civil y la familia.

Pero la absolutización de lo político -y la lógica de regeneración-idealización que permitía- era centrales para la “solución” misma dada por el período renano a la separación de *lo económico* del espacio universal de *lo político*: la unidad en el Estado racional de particularidad y universalidad desde la perspectiva del todo orgánico. Por eso el *Manuscrito* del ‘43, en tanto destruye por medio del descentramiento el pilar de la solución anterior -y lo destruye justamente porque es el fundamento de una solución que se evidenció irreal para Marx, pero también recurrentemente trabajosa de ser pensada cuando se enfrentaba directamente al problema del interés privado y la propiedad- debe también proveer una nueva solución que entonces remitirá nuevamente al asunto de la autonomía de lo político, pero también al problema, que antes habíamos puesto en suspenso, de su fundamento.

²³ Esta *crisis* de 1843 (Abensour, op. cit., pp. 21-22; Löwy, op. cit., pp. 63-68) es en realidad una doble crisis: 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 del esquema hegeliano. Es decir crisis *política* junto a una crisis del pensamiento *sobre* lo político que resulta en el trabajo crítico plasmando en el *Manuscrito*.

²⁴ También referido como: *Kritik de 1843*, y publicada en español como: Marx, Karl. *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

III. 2. La hipóstasis de la Idea contra la sustantivización del Estado, nueva autonomización de lo político.

En el comentario a los primeros párrafos (260-272) de la *Filosofía del derecho* hegeliana que abre el *Manuscrito* de 1843 encontramos la crítica al Idealismo hegeliano por *misticismo, logicismo, hipóstasis, inversión* de sujeto y predicado, pero referida concretamente a la relación entre Estado-Sociedad Civil²⁵. Siguiendo a Feuerbach, critica la subjetivación del Estado en detrimento de sus factores realmente activos: la sociedad civil y la familia, que eran en la filosofía hegeliana simples determinaciones pasivas del Estado, su concreción en la finitud.

Pero la denuncia a esta inversión, a esta absolutización de lo político frente al contenido real que es su verdadero fundamento, produce también una *nueva emancipación de lo político*, ya no frente a la teología, sino *frente a la filosofía* como abstracción.

Porque el anterior gesto de afirmación de lo político contra lo teológico, se reafirma ahora contra la filosofía especulativa. Y esta emancipación se produce al registrar la incapacidad de la filosofía de dar cuenta de la lógica propia de la política, de su contenido real. La filosofía especulativa se limita, en cambio, a forzar lo político al interior de sus propias categorías:

La idea se convierte en sujeto y la relación real entre familia y sociedad civil con el Estado es concebida como la imaginaria actividad oculta de ambas. Familia y sociedad civil son los presupuestos del Estado; propiamente son ellas las activas, pero la especulación invierte la situación. Ahora bien, desde el momento en que la Idea se ha subjetivado, los sujetos reales [...] se convierten en factores irreales cargados del *otro significado que les confiere ser la objetividad de la Idea*.²⁶

²⁵ Marx, op. cit. (“Crítica a la...”), pp. 67-85. Ver también la sistematización de esta crítica marxiana a la dialéctica realizada en Del Para, M. *La dialéctica en Marx*. Barcelona: Martínez Roca., 1971, pp. 57-125.

²⁶ Marx, op. cit., p 71.

Todo parece como si para encontrar la relación real entre Estado y Sociedad civil (y esa relación real se presente efectivamente en una desabsolutización de lo político, en un descentramiento que reconozca la dificultad de los modernos elementos económicos de subsumirse a lo universal) lo político tiene que ser autonomizado nuevamente frente a la filosofía especulativa. La inversión es doble, lo político (y lo real) deben valer por sí mismos frente a la filosofía (el espíritu absolutizado) para entonces encontrar el verdadero fundamento de lo político en lo que la especulación ponía antes como su predicado.

Y esto es importante porque marca, tanto el persistente entusiasmo marxiano por la esencia de la política moderna -que debe afirmarse ahora contra la filosofía especulativa-, como la crítica política y filosófica a Hegel -que al subsumir el hecho político en la Lógica de la Idea hipostasiada no puede captar su diferencia específica, su contenido real y se contenta con ofrecer una mediación aparente y la aceptación acrítica de las características del régimen político empírico como racionales-; como así también el inicio de la deriva de un replanteo de la relación entre lo político y su exterioridad. Porque esta nueva afirmación de la autonomía de lo político *contra* la filosofía especulativa, justamente porque se afirma *contra* la razón abstracta, no puede contentarse con lo político en sí mismo, no puede resolverlo sin otra referencia que sí (recordemos la anterior identidad entre razón y política: al hacer brotar lo político de la Idea de Totalidad, la autonomización de lo político como sustancia propia sólo se lograba precariamente, es decir, sin tener que interponer otra sustancia distinta de sí, por medio del recurso a la Razón como sustancia idéntica a lo político, la ley, y el Estado como universales). De ahí entonces la necesidad del descentramiento y la búsqueda de un nuevo fundamento de lo político, que no será sin embargo resuelta en los viejos términos iusnaturalistas.

III. 3. Del descentramiento al fundamento real de lo político. El Hombre y la verdadera democracia.

La nueva fundamentación de lo político será feurbachiana, es decir antropológica, abstractamente humana. Se intentará reducir lo político a su fundamento original en el

hombre, de la misma forma que Dios (y la Idea) eran reconducidos a su condición de obra humana y reconciliados con el principio material de la existencia humana²⁷:

*Hegel parte del Estado y ve en el hombre al Estado hecho sujeto; la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado. Lo mismo que la religión no crea al hombre sino el hombre a la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo, sino el pueblo la Constitución. [...] la democracia es la esencia de toda constitución, el hombre socializado como una Constitución especial.*²⁸

Pero Marx es un feuerbachiano político, y por eso el fundamento del Estado no es el Hombre sin más, sino el “*hombre socializado*”, su “*cualidad social*” y también la comunidad, el *demos* total: “*los asuntos de Estado no son sino formas en que existen y actúan las cualidades sociales del hombre*”²⁹. El fundamento de lo político tiene entonces una nueva sustancia. Donde antes se partía de la idea del Todo, del “*Estado como gran organismo*”, contra la teología pero también contra la lógica individual y atomística del iusnaturalismo, ahora lo político encuentra su fundamento en el Hombre. Pero el Hombre no es aquí equivalente al individuo, sino una categoría también ella universal (“*ser en la especie*” feuerbachiano). Lo político se hace derivar ya no de la abstracta idea de Todo corporizada en el Estado, sino de la actividad humana como actividad espiritual y material, y por eso realmente universal. Es decir se abandona el fundamento especulativo de lo político (nueva autonomización de lo político) que antes parecía asegurar su universalidad, pero sin que eso signifique una recaída en la dispersión iusnaturalista.

De este descentramiento y re-fundamentación de lo político como actividad humana se deriva el concepto marxiano de *verdadera democracia*. Porque si lo político es reconducido a las objetivaciones de la acción de la comunidad humana, lo político como principio sólo puede afirmarse como *democracia*. Porque es en ella donde la acción del

²⁷ Ver Feurbach, Ludwing. *La esencia del Cristianismo*. Buenos Aires: Claridad, 2006, y *La Filosofía del Futuro*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1969.

²⁸ Marx, op. cit. (“Crítica a la...”), p 99.

²⁹ Marx, op. cit., p 89.

demos (del pueblo, del hombre como comunidad genérica) determina toda acción política, se vuelve fundamento real, no sólo en el concepto, de toda actividad. Así en el conocido *excurso sobre la democracia*³⁰, esta reemplaza el espacio de lo universal que antes ocupaba sin más el Estado, justamente porque el Estado y lo político han perdido su carácter de totalidad a favor de la actividad humana -en comunidad- a la que son reconducidos como producto o predicado. En la democracia, la ley, la constitución, el Estado son objetivaciones del hombre socializado, su propia actividad exteriorizada como espacio político. Y así las cosas, resulta la democracia la mejor forma de organización de la comunidad en tanto permite la completa exteriorización de lo político como actividad diferenciada pero al mismo tiempo específicamente universal del hombre, porque en ella se asegura la unidad entre *forma y contenido, materia y espíritu, actividad política y no política* del hombre.

Y esto porque en la *verdadera democracia* no se produce la subsunción del conjunto de la actividad del hombre como comunidad a una de sus partes. Subsunción que Marx registra primero con relación al principio monárquico (que como se sabe constituía un problema real en la situación alemana, y teórico en la filosofía del derecho hegeliana), donde “el todo, el pueblo [*demos*] se halla subsumido bajo una de las formas en que existe: la Constitución”³¹, pero que rápidamente reencuentra no ya en la forma monárquica de Estado, sino en la forma-Estado, en el Estado como forma. Y en ese movimiento reaparecerá, sintomáticamente, aquel elemento *económico* -la propiedad- que antes había resistido la lógica de transustanciación; así como aquellas problemáticas -la no existencia como ciudadano del *bourgeois* y la insuficiencia de la Ley- que forzaban los rebasamientos del anterior esquema político-racional:

Todos los otros regímenes juntos constituyen una sola forma de Estado concreta y específica. En la democracia el principio formal es a la vez el principio material. De ahí que ella sea la verdadera unidad de lo general y lo particular. Sea por ejemplo en la monarquía, sea en

³⁰ Marx, op. cit., pp. 98-103.

³¹ Marx, op. cit., p 99.

la república -si se la toma meramente como una *forma más de Estado- el hombre político tiene una existencia propia junto al hombre apolítico, privado. La propiedad, el contrato, el matrimonio, la sociedad civil aparecen en esta división como formas de existencia distintas del Estado político [...]* ellas son el contenido a que se refiere el Estado político como forma organizadora y en el fondo como entendimiento que determina, limita, ahora afirma y luego niega, en una palabra *carece de contenido propio. [...]*

En todos los Estados no democráticos el Estado, la Ley, la Constitución es lo dominante, aunque en realidad no domine, es decir no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos. En la democracia la Constitución, la Ley, el mismo Estado no es más que una característica que el pueblo se da a sí mismo [...].

La propiedad, etc., en resumen todo el contenido del Derecho y del Estado es el mismo con pocas diferencias en Norteamérica y en Prusia. La república es allí solo un régimen, lo mismo que aquí la monarquía. El contenido del Estado es exterior a estas Constituciones. [...] La Constitución ha sido hasta ahora el ámbito religioso, la religión de la vida del pueblo, el cielo de su generalidad frente a la existencia terrena de su realidad. El ámbito político era el único ámbito estatal en el Estado, el único ámbito en el que contenido y forma eran contenidos al nivel de la especie, verdaderamente general; pero a la vez, como este ámbito se oponía a los otros, también su contenido se convirtió en formal y particular [...].³²

Encontramos entonces que entre la realización efectiva en lo real de un “*contenido a nivel de la especie, verdaderamente general*” que encontraría su culminación en la verdadera democracia como éxtasis de lo político, se interpone la existencia *junto* al hombre político del *hombre apolítico-privado* (es decir la no elevación a *citoyen* del hombre privado que se anunciaba ya en el primer rebasamiento del esquema político-ideal), así como “*la propiedad, el contrato*” como “*formas de existencia distintas*” de lo político -que se diferencian de él al mismo tiempo que le ponen su contenido- causando entonces que el espacio universal de lo político como actividad del hombre socializado

³² Marx, op. cit., pp. 100-101.

sea degradado a una mera forma particular, que aparece como lo dominante “*aunque en realidad no domine, es decir no impregne materialmente el contenido de los otros ámbitos no políticos*”.

Y en esta última línea reaparece, aunque invertido, el problema que en los escritos renanos habíamos reseñado como *insuficiencia de la ley* (segundo rebasamiento). Porque nuevamente lo político y sus objetivaciones: *el Estado, la Ley, la Constitución*, encuentran un límite frente al contenido no político que se les enfrenta. Pero donde antes ese límite era pensado como resto que no lograba ser elevado, transustancializado, a la esfera universal e ideal de lo político, se transforma ahora en una incapacidad de lo político de materializar en el espacio no político su esencia como contenido y no como simple forma. Es decir, se pasa de un lamento por la insuficiencia de la ley, a una crítica del Estado como formalismo. Y esa crítica al Estado como mera forma busca ya en este escrito su relación con el mundo no estatal y su lógica, como sus causas modernas y reales:

Se comprende por qué la Constitución ha comenzado a existir como tal *allí donde el ámbito privado ha alcanzado existencia autónoma*. Donde el comercio y la propiedad del suelo todavía no se han liberado, emancipado, tampoco lo ha hecho la Constitución. La Edad Media fue la democracia sin libertad [...] Si la *abstracción del Estado* como tal no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la *abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno*. La abstracción del Estado político es un producto moderno.³³

Es decir que “la abstracción de la vida privada”, esa que el mundo del “*comercio y la propiedad*” hace de lo universal implícito en su carácter humano, es lo que requiere simultáneamente la abstracción del mundo político del ámbito material-privado. De ahí la comparación con el inmediato pasado feudal, porque el mundo moderno se diferencia en su doble abstracción con la Edad Media, donde la unidad estaba dada por la fijeza de lo privado que se traducía inmediatamente en político.

³³ Marx, op. cit., p. 102.

Pero debemos advertirnos de no comprender esta forma en que aparece la relación entre política y economía como una simple falta de correspondencia. Porque la solución a esta insuficiencia de lo político como formalismo no resultaría de adecuar la existencia y la idea de lo político a los intereses y contenidos que surgen espontáneamente de la actividad económica individual, de los impulsos o las pasiones del hombre aislado (esa sería más bien la solución de los “anteriores maestros” iusnaturalistas). Esto, por el contrario, anularía el contenido universal que asoma tras la idea de Hombre, pero que sólo tiene existencia como forma ideal en lo político. Anularía la diferencia entre política y economía, entre universal y particular, para producir nada más que el dominio particularizado de la actividad humana como interés privado. Nuestro pasaje parece exigir en realidad lo contrario a una correspondencia para poder asegurar esa correspondencia como unidad verdadera de general y particular: que el Estado sea un *universal real*, es decir no sea una simple forma, sino que extienda el contenido genérico que le es propio hacia el mundo concreto del hombre, aunque para esto deba asumir su lugar como un producto más de esa actividad concreta del hombre. Este movimiento, como nueva forma de anudamiento de universal y particular es lo que se nomina en el *Manuscrito* como *verdadera democracia*.

Pero para terminar de captar la lógica de este nuevo *esquema político-antropológico*, cotejémoslo con relación al esquema político-ideal del período renano. Habíamos dicho que en ese primer Marx el desacople entre Estado ideal y Estado real -es decir, su incapacidad de asegurar el interés general (que se postulaba especulativamente)-, resultaba de su subordinación a los intereses particulares de los estamentos y del egoísmo privado. Ese Marx quería afirmar la autonomía de lo político, quebrar su determinación por el mundo material que encontraba en la realidad (pero era pensada como ajena a la Idea de Estado), para permitir el efecto regenerador de lo político que aseguraba, idealizando los conflictos materiales, la unidad de particularidad y universalidad. El quiebre de esa unidad se le aparecía como resultado de una insuficiente autonomización de lo político sobre lo material, una correspondencia espuria en tanto referían a sustancia distintas (una espiritual, activa, racional; la otra, material, pasiva, individual). Ahora Marx requiere de lo político su puesta en totalidad

con lo no-político (descentramiento) entendido como actividad humana total (fundamento real). Requiere no su absolutización sino su particularización (que vimos era posible por una nueva autonomización de lo político frente a la filosofía especulativa). Y esto para conseguir el mismo objetivo anterior: evitar la escisión entre particularidad y universalidad que en el mundo moderno se revela como separación entre *existencia política* y *lógica económica*. Se exige entonces que el Estado no se contente con llevar a sus términos ideales los particulares que se le enfrentan (idealización/transustanciación política), sino que, a la inversa, concrete materialmente su universalidad ideal, la vuelva real. Y todo este movimiento es permitido porque político y no-político no son ya esencias diferenciadas (espiritual/material), sino existencias de una misma substancia esencial que es la actividad humana.

El *Manuscrito* se revela entonces como un texto central para entender la génesis del enfrentamiento entre política y economía en el pensamiento marxiano. De un lado, la preocupación heredada del período renano por asegurar el interés general, la universalidad (que reaparece en los nuevos términos feuerbachianos como espacio genérico) de lo político frente a los intereses particulares. Del otro, el reconocimiento del carácter abstracto del Estado, que, escindido del ámbito no-político de la actividad humana, sólo puede volverse una forma carente de contenido propio. En el centro, el problema de la escisión entre sociedad civil y Estado, entre el mundo material y el político, entre propiedad-comercio y comunidad, es decir entre economía y política, entre la lógica desigual real de la propiedad privada y el abstracto igualitarismo político que prometía el Estado moderno posrevolucionario.

III. 4. El recurso al hombre como *ser en la especie* para suturar la separación entre Estado y Sociedad.

Luego de todo este movimiento, el problema de la escisión moderna no puede ser ya pensado como un desajuste entre particularidad y universalidad (que entonces reclamaba de lo universal su efectivización de acuerdo a la Idea, su más absoluta idealidad como distanciamiento de los intereses materiales particulares), sino que se

anuncia como escisión directa entre *sociedad civil* (o *espacio no-político* del hombre socializado) y *Estado* (*político*) en tanto formas de la actividad humana. La nueva solución pasaría -dijimos- por requerir la universalización real de lo político y lo no-político, que Marx concibe como democracia. Por eso, la afirmación de su fundamento real -el hombre socializado, el pueblo, el *demos*-, su reducción a parte de la actividad humana general, parece tener un carácter regenerador para Marx en la verdadera democracia. Porque si lo político puede ser reconducido para asegurar esa unidad perdida es porque se encuentra todavía que la *actividad del hombre* de la que surge, tiene la posibilidad de, y debe, ser actividad genérica, es decir, espacio universal y, aún más, espacio *realmente* universal, en tanto que es acción concreta, sensible, no solo 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.

Sin embargo el pensamiento marxiano registra un algo (la propiedad privada, aunque todavía de forma confusa, sin las determinaciones propias de su lógica; y el formalismo de Estado que le es correlativo) que evita que lo particular (el hombre) construya su universal real, particularizando como mera forma (el Estado, lo político) su característica universal de ser genérico.

Es decir: esta solución, que Marx produce en medio de la crisis y crítica del anterior esquema político-ideal, es endeble. Depende del carácter todavía abstracto de lo humano, de suponer la actividad humana como potencia genérica siempre realizada. Si cualquier elemento de esa actividad se interpone en el proceso de su universalización real (y ese elemento se anticipa ya para el propio Marx, no sólo para nosotros, en la propiedad privada), la solución se desmorona. De la misma forma que forzaba aquellos rebasamientos del esquema político-ideal, *lo económico* asedia permanentemente al nuevo esquema político-antropológico evitando su solidificación, en tanto 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 el espacio no-político en espacio inhumano*, es decir, en ámbito no genérico.

IV. El asedio permanente de lo económico a la filosofía-política

Extraigamos finalmente lo que implica para nosotros esta irrupción permanente de *lo económico* en el pensamiento *político* del joven Marx con la que nos topamos recurrentemente en nuestro desarrollo.

En principio, nos ha quedado la certeza de ese asedio permanente que imposibilita la consolidación de uno de los pensamientos más radicales sobre lo político, en tanto intentaba afirmar en un único movimiento el carácter absoluto, universal y racional de lo político como positividad, la forma marxiana de la filosofía especulativa jovenhegeliana como actividad pública.

De esta certeza se desprenden dos conclusiones convergentes:

1) Que el posterior interés marxiano en desentrañar las causas por las cuales el espacio de la sociedad civil como resto no-político de la actividad humana devenía espacio no-genérico -interés que le requerirá el trabajo de enfrentarse a la lógica propia de esas formas de actividad humana que se diferenciaban como economía-, no está presupuesto en los textos de juventud que transitamos. En ellos lo económico es tramitado permanentemente dentro del lugar que le asigna el esquema general de pensamiento y resuelto (aún cuando esa resolución lo resienta) a su interior. Justamente porque esta necesidad no es externa al proceso total de pensamiento de Marx; no resulta de la acumulación de anticipaciones *materialistas* dentro de un esquema idealista que entonces es disuelto para encontrar su verdad ya fragmentariamente presente. Creemos que es más bien la recurrente insuficiencia de las formas en que este pensamiento radicalmente político intenta suturar el problema moderno de lo económico y de su diferenciación como espacio no universal, lo que produce la necesidad de someter a crítica los supuestos con que se pensaba lo universal y lo político, pero también la necesidad de resituar la importancia del problema *material* de lo económico como asunto por sí mismo primordial. Sería entonces esa sucesiva insuficiencia que producía el movimiento desde el esquema político-ideal al político-antropológico lo que explique entonces el posterior movimiento hacia al estudio de la economía política.

2) Que esta recurrencia de lo económico y su imposibilidad debe ser una constante a todo pensamiento moderno, en tanto expresa la característica escindida de la sociedad capitalista moderna. Y esto también como corolario de la conclusión anterior; es decir, en tanto esa resistencia de lo económico que produce la necesidad de su indagación no puede ser simplemente una anomalía del pensamiento político moderno que se produciría sólo con Marx (o bajo su responsabilidad). Antes bien, cabe proponer como hipótesis que toda filosofía política, en tanto pensamiento que refiere a un objeto que existe como comunidad internamente escindida, debe tramitar de alguna forma (más o menos endeble, más o menos explícita) esa persistencia real de lo económico como espacio que desajusta lo político y las formas en que es pensado.