

*Fe de errata: El presente texto fue publicado en Hic Rhodus número 15 bajo un nombre equivocado. Volvemos a publicar el texto con el nombre del autor corregido.*

# El Manuscrito de Kreuznach 1843. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel<sup>1</sup>

Facundo Rocca

Facultad de Ciencias Sociales - UBA

Quiero presentar un texto de Marx relativamente poco conocido o que, al menos, creo, no se discute lo suficiente. Me refiero a aquel que se conoce como *Kreuznacher Manuskripte* o **Manuscrito de Kreuznach**, redactado por Marx en 1843. Me parece un texto interesante en cuanto creo que puede, y digo esto ejerciendo un poco de invitado o extranjero a la “familia sociológica”, aportar una mirada algo tangencial a ciertas formas corrientes de leer a Marx en la teoría social; o, al menos, permitírnos poner el foco en ciertas maneras de leer a Marx que tienden a oscurecer algunos problemas y que, muchas veces, no nos dejan ver ciertas preguntas o ciertas problemáticas en las que Marx está inserto y que está intentando pensar. Problemáticas o preguntas que quedan oscurecidas por ciertas lecturas en retrospectiva, anticipacionistas, que quieren buscar siempre en los primeros textos eso que va a venir después. Entonces, eso que viene después deja de tener mucho sentido cuando está puesto como un *a priori* que hay que encontrar en todo momento; pierde sentido porque pierde determinaciones, porque se pierde el referente, se oscurecen las preguntas que estaba intentando responder.

El texto al que me refiero es un manuscrito que Marx elabora mientras deja Alemania rumbo al exilio parisino, intercambiando esas *Cartas Cruzadas* con Bakunin, Feuerbach y Ruge, de las que habló Pablo Nocera más temprano, y preparando el proyecto de los *Anales Franco-Alemanes*. Escrito en la ciudad de Kreuznach, es un texto en donde vemos el modo de trabajo habitual de Marx en sus manuscritos o cuadernos de lecturas: anotando y comentando con mucho detalle. En este caso se trata de un comentario parágrafo a parágrafo de casi toda la sección sobre el derecho político interno (§§ 260-329), que integra la tercera sección, “El Estado”, de la tercera parte de los *Principios de Filosofía del Derecho* de Hegel, la Eticidad.

También me parece un texto interesante porque resulta un texto extranjero a quienes, a principios del siglo XX, dieron forma a lo que conocemos como marxismo; todos esos teóricos de principios del siglo pasado que trabajaron en sistematizar y organizar el marxismo como una teoría, como una concepción del mundo y como un programa político después de la muerte de Marx y Engels (Labriola, Mehring, Kautsky, Plejánov, Lenin, Rosa Luxemburgo). El *Manuscrito de Kreuznach* es un texto con el que no trabajaron, que no conocieron y que no pudieron leer. Fue publicado póstumamente, recién en 1927, gracias a la iniciativa soviética del *Instituto Marx Engels*, dirigido por David Riazanov. Las primeras hojas del manuscrito están perdidas y con ellas el título original que Marx le habría dado, así como los comentarios de los parágrafos 257-260. Riazanov, en su edición, lo titula *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, queriendo señalar que se trataría del material del cual el artículo publicado por el propio Marx en los *Anales Franco-Alemanes* en 1844 –“*Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*”– habría pretendido ser la introducción. Las ediciones más recientes lo titulan, sin embargo, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, persiguiendo dos objetivos: primero, para diferenciar dos textos que tienen sus propias diferencias conceptuales, sustanciales, porque el texto de 1844 supone ideas y formulaciones que no pueden encontrarse ni rastrearse en el Manuscrito del que hablamos ahora, principalmente la idea del proletariado como sujeto de una revolución de nuevo tipo; segundo, para marcar la especificidad de su contenido, ya que, como dijimos, cuando uno lee el Manuscrito no se encuentra con una crítica sistemática de todos los parágrafos, de todo el desarrollo de la *Filosofía del Derecho* hegeliana. Se trata específicamente del Estado como último momento de la Eticidad (y no del Derecho Abstracto, de la Moralidad, o de las primeras secciones de la Eticidad, la Familia y la Sociedad Civil). Se trata de la exposición hegeliana de la Constitución, y de cómo Hegel había elaborado las formas institucionales de eso que se prometía como la mediación racional del conflicto moderno, de la escisión moderna entre derecho y moralidad, ser y deber ser, particularidad y universalidad, sociedad civil y Estado.

Es un texto enigmático, también porque es difícil, en el sentido de que no es un texto sistemático, acabado, sino un texto que está escrito en la urgencia de ese exilio y también en la efervescencia de una crisis política y personal que Marx atraviesa en 1842; una crisis del proyecto de la *Gaceta Renana*, del proyecto de la alianza entre el liberalismo político y el joven hegelianismo de izquierda, aquello que Marx había denominado como el partido del concepto. La censura se recrudece, la escuela joven-hegeliana parece entrar en su disolución definitiva, y Marx renuncia al proyecto de la *Gaceta* diagnosticando su fracaso y huye a París, escapando de ese clima asfixiante de Alemania que hacía imposible la expectativa de una transformación política germana. Se trata de un verdadero ahogo teórico-político que lleva a Marx a buscar aire en otros territorios: “aquí hasta el aire que se respira hace de uno un siervo y en Alemania no veo ninguna posibilidad de actividad libre”, le dice entonces a Ruge.

Es un texto que está cargado, por lo tanto, de esa efervescencia, de esa necesidad de buscar nuevos caminos, de esa desesperación por respirar de nuevo algo que se parezca a la libertad, y también de la pretensión de ajustar cuentas y llevar adelante cierto trabajo pospuesto en el precario momento de quietud que le deja su salida de Colonia, su casamiento y los preparativos para el viaje a París. Porque Marx ya venía anunciando esta crítica a la *Filosofía del Derecho* durante su período renano, mientras estaba trabajando en los textos periodísticos para la Gaceta. Lidiando con el problema del Estado realmente existente en Prusia, lidiando con el problema de la filosofía del Estado, venía anunciando la necesidad de detenerse a leer de vuelta los *Principios de la Filosofía del Derecho* para atacar el monarquismo de Hegel, para atacar la solución representativa monárquica que Hegel propone, y para atacar el problema de la burocracia, del estamento de los funcionarios, como mediación efectiva, vía un saber de la universalidad, que afirmaba asegurar la realización de esto que la filosofía de Hegel nos prometió: la reconciliación de las escisiones modernas. El Manuscrito entonces es, al mismo tiempo, efecto de esa crisis política, pero también resultado de una preocupación anterior y de un trabajo pendiente que el fracaso de ese proyecto que lo ocupó hasta ahora permite al fin llevar adelante. Hasta acá, entonces, esta breve reseña del contexto de producción y recepción del texto que nos convoca.

Salvo algunas excepciones –entre las que se cuenta el libro de Miguel Abensour *La democracia contra el Estado*, centrado en este texto de Marx y en sus consecuencias filosófico-políticas– que interrogan el texto en estos aspectos, en sus aspectos más directamente políticos, la lectura más importante es la de la escuela italiana de Della Volpe. Se trata de una lectura más epistemológica, metodológica, que se propone como intento de justificar o encontrar el punto de ruptura de la dialéctica materialista o científica con respecto a la dialéctica hegeliana. En divergencia con Althusser –con quien comparten la preocupación epistemológica de determinar la cientificidad y la originalidad del método marxiano, pero que sitúa esta ruptura algunos años más adelante–, estos intérpretes italianos puntúan en el Manuscrito de 1843 el momento preciso en que Marx se transformaría finalmente en Marx, dejando atrás a Hegel. Así, el Manuscrito es leído insistiendo en este carácter: sería aquí donde Marx probaría finalmente la insuficiencia de la dialéctica hegeliana, de su misticismo, su hipóstasis, su panlogismo, y su transformación de las oposiciones reales en oposiciones ideales que entonces pueden resolverse en una síntesis especulativa, que se evidencia como abstracta y formal y, por lo tanto, irreal. Sería también aquí dónde encontraríamos la búsqueda marxiana de un sujeto real –ya no la Idea o el Espíritu– de ese movimiento de las oposiciones, que Marx intentaría conseguir aplicando el método transformativo de Feuerbach.

No quiero decir que esta lectura resulte menos importante. De hecho, abre muchos problemas y preguntas interesantes: no sólo porque es difícil encontrar un materialismo en el sentido en que Della Volpe lo está buscando o porque resulta sospechoso declarar la aparición de un sujeto real de la lógica, cuando Marx postula como sujetos de su filosofía al *demos*, al ser-en-la-especie o al individuo social, conceptos que siguen manejando un alto nivel especulativo; sino también porque nos pone el interrogante de cómo y en qué medidas Marx se aleja y se separa de la dialéctica hegeliana durante toda su obra. Este es también el problema que se le pone a Althusser. Tendríamos, entonces, un primer momento de crítica feuerbachiana de la dialéctica (algunos dicen que sería aristotélica, kantiana o fichteana; no es ese aquí el punto) en el Manuscrito de Kreuznach; luego, un momento sí “histórico-materialista”, en la *Ideología Alemana*, donde se tiende a encontrar una positividad concreta, real, que explica el movimiento de la historia; aunque también *El Capital* marca después, y explícitamente, un reencuentro con la lógica de

la conceptualidad hegeliana que Marx entiende como la lógica que puede dar cuenta del movimiento real del Valor. Toda una problemática que se podría discutir y que es, sin duda, una vía interesante para volver a leer este texto con el objetivo de pensar a fondo qué significa la dialéctica marxista, si hay *una* dialéctica marxista, y si ésta ya se encuentra ahí en 1843.

Pero lo que más me interesa señalar hoy es otro punto, un punto que además puede servirnos para repensar algunas cosas de cómo pensamos y cómo leemos a Marx hoy. Algo que, creo, se descuida en la lectura de Della Volpe es el objeto mismo sobre el que esa dirección dialéctico-metodológica se realiza. Ese objeto no es sino el de la política moderna misma y su conceptualidad. Se trata del problema del dispositivo moderno Estado-Sociedad Civil y de la cuestión de la forma política de la comunidad moderna en relación a la también moderna noción de individualidad. Lo que más está siendo pensando en el Manuscrito, lo que hace síntoma, lo que mueve el pensamiento y lo que lo lleva a otros caminos, no es la dialéctica en abstracto, no es la búsqueda de una causa positiva o real del movimiento de la historia. Lo que Marx está pensando sistemáticamente, obsesivamente, práctica y teóricamente, es qué significa la modernidad política, cuáles son sus patologías (patologías del lazo moderno que Marx, todavía con Hegel y los joven-hegelianos, diagnostica con diversos nombres: abstracción, formalismo, particularismo, atomismo, ilusoriedad), cuáles son las respuestas que se ofrecían frente a éstas, y, en particular, cuáles eran las que Hegel ofrecía y por qué esas respuestas se le evidenciaban como insuficientes.

Ese es el problema que mueve el pensamiento de Marx, y muchas veces, cuando se va a este texto y a otros textos juveniles, ese problema desaparece. Aun cuando el conjunto de lecturas que acompaña la redacción del Manuscrito parece, precisamente, poner énfasis sobre este punto: Marx lee y anota no sólo la filosofía hegeliana del derecho sino también historias de la revolución francesa y pasajes claves de la filosofía política moderna (destacan *El Contrato Social* de Rousseau y *El Espíritu de las Leyes* de Montesquieu). Se trata, a su vez, como ya dijimos, del intento de realizar un viejo proyecto inmediatamente político: la crítica del monarquismo hegeliano; intención directamente política que implica, también inmediatamente, una crítica del saber que lo sostiene: se trata de revisar la ontología hegeliana de la racionalización de lo real frente a la permanente constatación de que la realidad misma se presenta como irracional y que las formas que deberían asegurar esa racionalización del mundo resultan impotentes o falladas. “Para demostrar –dice Marx en este Manuscrito– que lo racional es real, hay que basarse precisamente en la contradicción de la realidad irracional, que por todos sus poros es lo contrario de lo que dice y dice lo contrario de lo que es”.

Estos problemas parecen desaparecer bien porque se los lee sólo para extraer una lógica independiente de su objeto, bien porque aparecen ciertas palabras (sociedad, propiedad privada, etc.) que parecen anunciar las respuestas ya conocidas y ya esperadas que Marx estaría destinado a ofrecernos. Marx dice, por ejemplo, “la Constitución es la Constitución de la propiedad privada”, y una importante cantidad de intérpretes afirman: “perfecto, acá Marx ya nos está diciendo que el Estado es el efecto de los intereses de los propietarios”. O Marx dice, por ejemplo, “el sujeto real del movimiento no es el Estado sino la sociedad civil”, y otras tantas lecturas afirman: “fantástico, aquí Marx está haciendo ya sociología”.

Pero si uno trabaja el texto (y no quiero decir que esas lecturas sean necesariamente perezosas), si uno se mete en el texto alejándose de esa expectativa de encontrar eso que deberíamos encontrar o que Marx ya tendría que anunciarnos, o eso que efectivamente

se supone la explicación real y evidente de lo que se pregunta, se encuentran otras cosas y, sobre todo, muchos problemas. Por ejemplo, la afirmación del lazo entre constitución y propiedad privada refiere específicamente a la particular constitución del Poder Legislativo en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, que establece como diferencial de acceso a la autoridad política la propiedad territorial e inalienable de la tierra nobiliaria, aristocrática, asegurada por la herencia. El punto no es que Marx no esté pensando ya la relación entre formas propietarias de individuación e interacción social y formas políticas de organización de la comunidad, sino que lo hace dentro de una conceptualidad específica que es necesario precisar para entender cómo estos elementos están funcionando de forma contradictoria y dificultosa, antes que entender que están ya ofreciendo la respuesta positiva que se supone que advendrá prontamente.

Digamos también que diferenciar palabras de conceptos puede ayudar para pensar con mayor claridad estos textos. Lo interesante es justamente que, cuando uno se saca un poco esos anteojos, se abre la posibilidad de releer el Manuscrito de Kreuznach ya no como un hito más en ese camino inevitable que llevaría desde la ilusividad de la filosofía política como momento ideológico, falso, mitificado, a la verdad por fin descubierta de lo social en el movimiento de lo social mismo o en la relación económica entendida como una naturalidad objetiva. Se abre la posibilidad de leer el Manuscrito, en cambio, como documento de una crisis más amplia del pensamiento político moderno en general. Sobre todo cuando se encuentra en la contemporaneidad de Marx una serie extensa de otros sujetos que, tal como nuestro autor, están repensando las condiciones de los saberes sobre lo real, están intentando llevar el pensamiento y la acción hacia otros caminos para pensar nuevas alternativas a lo que experimentaban como una catástrofe: la actualización revolucionaria del pensamiento político moderno, su realización terrorista, su inestabilidad y su insuficiencia.

Lo interesante quizá sea releer este texto restituyéndolo en sus lazos con esa tradición filosófico-política, específicamente moderna, históricamente situada, desgarrada por los acontecimientos recientes. No para hacer de Marx uno más de una serie de filósofos políticos, miembros de una perenne estirpe de pensamiento que siempre se propone de la misma forma la tarea de pensar cuáles son las condiciones de la vida en común, sino para hacer de su pensamiento un caso del proceso por el cual este dispositivo conceptual particular que es el dispositivo de la filosofía política moderna, de la ciencia política moderna, entra en crisis, en acto y en pensamiento. Entra en crisis porque se experimenta una insuficiencia de toda la conceptualidad que se articuló en la Ilustración y que alcanzó su actualidad con la Revolución Francesa (la oposición Estado-Sociedad civil, el concepto de Individuo, de Soberano, de Representación, de Derecho, de Poder Constituyente); insuficiencia que es, a su vez, el registro de sus patologías (Terror, atomismo, cuestión social, reacción y restauración), pero también toma de conciencia de su incapacidad para ver, pensar y afectar eso que ha obliterado de su lógica: las relaciones reales de gobierno, de comando y obediencia, de interacción de los hombres y mujeres: la familia, el trabajo, lo social.

Sin poder dar cuenta ahora de todos estos elementos, me quiero detener en un solo aspecto que muestra, a mi parecer, la riqueza no suficientemente explorada de este texto. Un ejemplo de esta otra forma de interrogar el *Manuscrito de Kreuznach* puede apreciarse si nos detenemos en la forma en que Marx piensa ahí el problema de la soberanía popular, aquel concepto central de la emancipación política moderna revolucionaria. Marx se esfuerza, con, contra y más allá de Hegel, en pensar la posibilidad de una soberanía del pueblo por fuera de la Representación, por fuera del dispositivo que la



puso en acto y que pensó sus primeras formas. Lo interesante es ver cómo Marx no da, parece no poder dar, una respuesta estable a ese problema. Encontramos en sus notas ciertas fórmulas contundentes, programáticas; afirma, así, que “la democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones” Pero lo cierto es que uno se encuentra con aporías tanto o más dificultosas que la propia aporía de la soberanía popular puesta en el representante; aporía que hacía del movimiento por el cual la autoridad política reencontra sus condiciones modernas de legitimidad en la autorización supuesta del conjunto de individuos aislados, supuestos igualmente libres (y por lo tanto incapaces de organizar establemente sus interacciones), y que resulta en la monopolización de la acción política legítima por parte de una instancia, una lógica y una persona separada, diferenciada, exterior al cúmulo real de relaciones de los hombres y mujeres: el Estado, el Poder, el Representante.

Marx quiere salirse de esa soberanía popular exteriorizada y alienada en la imagen del monarca, en ese momento de la voluntad, ese momento de la persona singular que descubre todavía en Hegel. Haciendo eco de la propia formulación de Hobbes del problema de la unidad política moderna, que había afirmado la inexistencia de personas fuera del representante, Hegel atacó las “opiniones” que oponen la soberanía del pueblo a la del Monarca: “Tomado sin su monarca y la articulación del conjunto, que es el acompañante indispensable y directo de la monarquía, el pueblo es una masa sin forma y ya no es un estado” (§ 279). A pesar del propio intento de Hegel de establecer la lógica de una organización interna de la Sociedad Civil dialécticamente enredada con la del Estado que produciría inmanentemente una comunidad ética organizada orgánicamente a partir de la existencia múltiple de los individuos, habría una necesidad de un punto de unidad imposible de borrar en forma de una persona singular. En una “totalidad genuinamente orgánica”, dice Hegel, la soberanía sólo puede existir como “personalidad del conjunto” y “la existencia real adecuada a su concepto” es “la persona del monarca” (§ 279). A los ojos de Hegel, la democracia es, en última instancia, un acto de magia. Como la persona “artificial” o moral de la comunidad comprende la subjetividad sólo como un momento abstracto, la democracia hace imposible este momento de decisión absoluta, que sólo puede ser alcanzado por un sujeto o persona concreta. Por lo tanto, la democracia tiene que lograr este momento de decisión absoluta de manera meramente contingente o, más bien, dejarlo a la suerte de las fuerzas sobrenaturales y no humanas: en la adivinación, los oráculos y el daimon (§ 279). Como tal, la democracia resulta extraña para la autoconciencia de la libertad humana que, para Hegel, sólo se realizaría en el estado monárquico moderno.

La crítica de Marx denuncia principalmente este *monarquismo especulativo*. En primer lugar, en tanto el “empirismo especulativo” de la dialéctica hegeliana produce la elevación de hechos singulares y empíricos (la existencia concreta del Estado moderno europeo como Monarquía prusiana) al estado de las determinaciones de la Idea (la absoluta necesidad del Monarca como persona del todo). En segundo lugar, Marx cuestiona el hecho de que, en la cima de un concepto de Estado que se presenta como racionalmente construido, Hegel acepte la fuerza de la pura *physis* en la figura de un derecho hereditario a la autoridad política. Marx se burla de esta “magia de la naturaleza” o “zoológica política” en el núcleo de la filosofía de Hegel. Es la Monarquía, y no la Democracia, la forma de soberanía que se basa en un truco mágico: ese que hace del hecho natural del nacimiento un acto de importancia política que tiene que asegurar la unidad de la comunidad de los hombres y la subjetividad racional del Estado político moderno.

La democracia sería el enigma revelado de cada Constitución, en el sentido de que

vincularía directamente la existencia de cada hombre y mujer a la actividad política que instituye a su comunidad como una unidad. El Uno de la soberanía no puede reducirse al Uno del Monarca porque sólo existe como los “muchos unos” del Pueblo. De estos “muchos unos”, el Monarca es sólo una existencia derivada, un “símbolo de soberanía popular” en su alienación. Marx intenta entonces construir otra soberanía sin representación, que prescindiera de la imagen personal del Monarca. Para evitar esta alienación, la idea de “democracia verdadera” que desarrolla Marx tiende a suprimir la diferencia lógica y temporal entre el poder constituyente y el poder constituido, convirtiéndola, como Abensour la ha llamado, en una *democracia contra el Estado*. En ella, el conjunto de instituciones de la comunidad política debe ponerse como exteriorizaciones siempre reconocibles y reapropiables del *demos*. “En la monarquía tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia, a la Constitución del pueblo”, dice Marx.

Pero la verdadera democracia encuentra también figuras aporéticas: primero, un sujeto colectivo singular del que debe suponerse su capacidad de actuar inmediatamente como tal, de ser inmediatamente genérico. Marx afirma que se trata de lograr la participación en la política de hombres y mujeres como seres universales, “no todos individualmente, sino los individuos como todos”; pero, de hecho, no consigue explicar cómo los “muchos” podrían lograr tal unidad actuante.

Por lo tanto, si la “verdadera democracia” de Marx no tiene lugar para un Representante, es, sin embargo, el espacio de otro proceso de representación. Lo político tiene que producir y hacer presente esta característica universal de los hombres como seres genéricos, quienes de otro modo no parecen tener un lugar inmediato en la existencia concreta de los individuos.

Universalidad inmediata en la totalidad de la existencia del hombre. Aquí, el problema de la representación política se retoma desde su base más que desde su cénit. La aporía de la Representación está intrínsecamente vinculada con la noción moderna de individuos. Es la inexistencia del *demos*, que se presenta realmente como una multiplicidad de mónadas privadas independientes y contradictorias, lo que hacía inevitable el surgimiento de la representación.

Entonces, uno puede registrar el particular movimiento de un pensamiento que, estando dentro del marco de aquella filosofía política y de sus problemas, intenta dar respuestas novedosas a esas aporías. Un pensamiento que empieza a moverse, así, hacia otro lado. Y ese “otro lado” implica intuir que quizá no hay que interrogar sólo la relación entre soberanía y representación, sino también aquel otro polo del dispositivo lógico moderno que es el individuo. ¿Qué es ese individuo? ¿Por qué la universalidad genérica que, suponemos, es el hombre no se presenta más que como una multiplicidad de átomos egoístas? Y, al mismo tiempo, ¿cómo es posible que esos átomos hagan lazo?

Es esta pregunta sobre cómo el individuo igualmente libre hace lazo y qué potencias tiene ese lazo para organizar la comunidad de otra manera que escape al extrañamiento en el representante y a toda otra forma de extrañamiento de su propia potencia es lo que va a llevar a Marx hacia otro lado. Porque hasta aquí su solución encuentra dificultades evidentes. Todavía se basa en un débil fundamento: la tesis antropológica, aún especulativa, que simplemente postula la universalidad de los hombres como siempre posible; una idea bastante inexacta y abstracta del Estado y lo político como una mera ilusión o imaginario, que opera con una imagen abstracta de la Sociedad como esfera de una pura disociación.

En consecuencia, Marx necesitará encontrar mejores respuestas. Por lo tanto, el futu-

ro movimiento hacia el proceso económico y social en el pensamiento de Marx, el giro hacia la “anatomía de la sociedad civil”, no resulta, para mí, ni de una crítica lógico-realista de la dialéctica, ni de un descubrimiento científico de cierta objetividad de la historia o de la economía. Si se pierde de vista esto, puede correrse el riesgo de transformar la inversión marxiana –el desplazamiento de la determinación de la totalidad real por el Estado, y del Estado por la Idea, hacia su fundamento real en la “sociedad”– en un iusnaturalismo radical o en una versión de “izquierda” de la economía política: la afirmación de que es el movimiento de los individuos reales o de la propiedad lo que determina la forma de la comunidad, esto es, el Estado. Lo que mueve el pensamiento, y, creo, se ve puede ver bien en este texto bastante difícil de reseñar, resumir y atravesar, es la pregunta, fuertemente vinculada al dispositivo lógico de la política moderna, sobre cómo puede producirse la comunidad sin su alienación en el representante y sin asumir que es natural la existencia disociativa de los individuos modernos? Es esta pregunta la que impone una reorganización de la forma misma del saber y de la filosofía.



## Notas

1 Marx, Karl (2002) Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, Madrid: Biblioteca Nueva.