

# ESTUDIOS

# Marx y su Crítica de la Concepción Hegeliana del Estado

Por HUMBERTO E. RICORD

Nota sobre la "CRÍTICA DEL DERECHO PÚBLICO DE HEGEL", — Por Carlos Marx.— 216 páginas.— Editorial CLARIDAD, 1946.— Versión castellana de Carlos Liacho (1).

I.— *Sobre el origen de este trabajo.*— Entre las obras juveniles de Carlos Marx ocupa destacado sitio la "Crítica del Derecho Público de Hegel", porque en ella Marx desecha la concepción hegeliana del Estado, adoptando puntos de vista opuestos a esta última.

Los investigadores del pensamiento marxista han debatido la cuestión de la fecha en que fue redactado este trabajo, al que Marx, en realidad, no dió una forma acabada, pues nunca llegó a publicarlo. El manuscrito original se conserva casi en su totalidad, y únicamente se han perdido unas pocas páginas iniciales. En la obra denominada "Bibliografía de las obras de Carlos Marx", importantísimo repertorio bibliográfico del que es autor el francés Maximilien Rubel, se da a este trabajo de Marx el nombre de "Crítica del Derecho Público de Hegel", como traducción directa de su nombre alemán, aunque en las traducciones francesa y española se le denomina "Crítica de la Filosofía del Estado de

---

(1) Aunque hemos utilizado la versión española de la Editorial Claridad, también hemos tenido a la vista la traducción francesa de J. Molitor, editada por Alfred Costes. En verdad, ambas traducciones no son muy exactas y suscitan serios problemas de comprensión. Habría sido preferible disponer de una traducción española o francesa más fiel, de esta obra de Marx, pues la misma traducción de la obra de Hegel, denominada "Filosofía del Derecho", hecha por Angélica Mendoza de Montero y publicada también por la Editorial Claridad, ya deja ver las deficiencias de la traducción de la obra de Marx. Los párrafos de la obra de Hegel, que Marx coloca al frente de cada uno de sus comentarios, están mejor traducidos por Angélica Mendoza de Montero, que por Carlos Liacho.

Hegel", tal vez porque la obra hegeliana criticada por Marx era la "Filosofía del Derecho", de Hegel, en su Sección III, Parte III, que trata del Estado. Y explica Rubel que "siguiendo a Riazanov, este manuscrito fue redactado entre fines de marzo y agosto de 1843, en tanto que para S. Landshut y J. P. Mayer data de 1841-1842" (pág. 51). Parecería simple afán de erudición incidir en este aspecto de la fecha de redacción de la "Crítica del Derecho Público de Hegel", pero cuando se quiere precisar la trayectoria del pensamiento marxista, conviene señalar el momento en que Marx dió concreción a ciertos trabajos fundamentales. Landshut y Mayer adoptan la opinión de que carece de consistencia el criterio de Riazanov, basado en el empleo que hace Marx de algunas expresiones utilizadas por Feuerbach en 1843. Debido a la coincidencia de Marx con ciertas fórmulas feuerbachianas de los "Tesis preliminares para la reforma de la filosofía" (1843), Riazanov estimó que la "Crítica del Derecho Público de Hegel" (cuyo manuscrito descubrió Riazanov, publicándolo en 1927 por primera vez), fue escrita a mediados de 1843. Pero Landshut y Mayer observan que las mismas fórmulas habían sido usadas por Feuerbach en 1839 ("Crítica de la Filosofía de Hegel"), proponiendo estos autores, en la Introducción que escribieron para la publicación en dos tomos de "Los Escritos Juveniles de Carlos Marx" (1932, edición alemana), los años 1841-1842 como fecha de la redacción de esta "Crítica", con base en que el mismo Marx, en carta de 5 de Marzo de 1842, le escribió a Arnold Ruge en la forma siguiente:

"Otro artículo que había igualmente destinado a los Anales Alemanes es una crítica del Derecho Natural de Hegel, relativa a la parte concerniente a la constitución interna. Lo esencial en él es la crítica de la monarquía constitucional, presentada como una institución híbrida, minada por sus contradicciones internas" ("K. Marx et F. Engels", por Augusto Cornú, pág. 283).

Sin embargo, este argumento de Landshut y Mayer tampoco es convincente, ya que, como lo hace notar Augusto Cornú ("La Juventud de Carlos Marx", pág. 94), Marx le hizo a Ruge varias promesas de colaboraciones que jamás le envió, mientras esperaba que se hiciera realidad su incorporación al cuerpo de redactores de la Gaceta Renana. En verdad, Marx mantuvo a Ruge en espera de trabajos que no había escrito, aunque los tenía proyectados, y el propio Cornú termina por afirmar que "de todos estos artículos, Carlos Marx no escribe en verdad sino el referente al "Manifiesto de la Escuela Histórica del Derecho", que no apareció en los Anales Alemanes (de Ruge), sino en la Gaceta Renana, y no envía a Ruge sino un corto trabajo sobre "Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach", que apareció en la Anécdota ("K. Marx et F. Engels", por Augusto Cornú, pág. 285).

Aunque en algunas ocasiones los recuerdos de Marx y Engels, sobre fechas, incidentes y hechos, no han resultado muy fieles, debe advertirse que en el célebre "Prefacio" que escribió Marx en 1859, para su "Contribución a la crítica de la Economía Política", se consignan las valiosas indicaciones siguientes:

"Mi estudio profesional era la jurisprudencia, que sin embargo no continué mas que de un modo accesorio respecto a la filosofía e historia, como una disciplina subordinada. Por los años 1842-1843 por mi calidad de redactor en la Gaceta Renana, me vi obligado por primera vez a dar mi opinión sobre los llamados intereses materiales.....(los cuales).....me dieron los primeros motivos para ocuparme de los cuestiones económicas..... La ilusión de los gerentes de la Gaceta Renana, que creían conseguir desviar la sentencia de muerte pronunciada contra su periódico imprimiéndole una tendencia más moderada, me ofreció la ocasión, que me apresuré a aprovechar, de dejar la escena pública y retirarme a mi gabinete de estudio.— "El primer trabajo que emprendí para resolver las dudas que me asaltaban fue una revisión crítica de la Filosofía de Hegel, trabajos cuyos preliminares aparecieron en los Anales Franco-Alema-nes, publicados en París, en 1844".

Según el testimonio de Marx, al desvincularse de la Gaceta Renana a principios de 1843, se retiró a su gabinete de estudio, y el primer trabajo que emprendió, para resolver la problemática a que lo había abocado su lucha periodística, fue la revisión crítica de la Sección III, Parte III, de la obra denominada "Filosofía del Derecho", publicada por Guillermo Federico Hegel en 1820, Sección III que se refería al Estado.

Augusto Cornú, al enjuiciar el mérito de la "Crítica del Derecho Público de Hegel", manifiesta sin motivación expresa alguna que fue "escrita de marzo a septiembre de 1843" ("La Juventud de Carlos Marx", pág. 142). Maximilien Rubel se inclina igualmente por esta fecha, pues en su repertorio bibliográfico (pág. 51), la coloca entre las obras de 1843, aunque, como lo hemos visto, consigna la controversia entre Riazanov, por una parte, y Landshut y Mayer, por la otra. Lo más seguro es que Riazanov, Cornú y Rubel hayan tenido como criterio definitivo el que el propio Marx expone en el citado "Prefacio", de su "Contribución a la Crítica de la Economía Política", al afirmar que después de sus trabajos periodísticos en la Gaceta Renana, o sea desde marzo de 1843, el primer trabajo que inició fue la revisión crítica de la "Filosofía del Derecho", de Hegel.

Además, Augusto Cornú exterioriza la idea de que ciertos pasajes de la obra periodística de Marx, que es de 1842, son antecedentes de varios juicios consignados por Marx en la "Crítica" ("La Juventud de

Carlos Marx", pág. 145). Efectivamente, así es. Pero lo que más convence de que esta "Crítica" fue posterior a los trabajos publicados por Marx en la Gaceta Renana, durante 1842, es la circunstancia de que todavía en esos extensos análisis periodísticos Marx aparece como discípulo de la concepción hegeliana del Estado (para Hegel, el Estado era la realización de la idea moral), en tanto que la "Crítica", que es de 1843, "marca la ruptura definitiva de Marx con esa concepción", según lo expone Maximilien Rubel. (pág. 51).

Las luchas de Marx como colaborador y redactor jefe de la Gaceta Renana, luchas que la censura prusiana había obstaculizado y finalmente suspendido, le condujeron a la conclusión doble de que la crítica filosófica y política era impotente con respecto a las autoridades del Estado, las que no tenían nada de lo racional ni de lo moral concebido por Hegel, y que los problemas sociales no hallaban solución desde un plano puramente jurídico, como lo había intentado Marx con sus artículos de la Gaceta Renana. Por ello, nuestro autor decidió someter a un análisis crítico la concepción hegeliana del Estado.

II.— **Advertencia sobre el lenguaje de Hegel y de Marx.**— Todo este trabajo de Marx es una polémica infatigable con Hegel, que le da al primero ocasión de señalar las tesis erradas del último, exponiendo a la vez puntos de vista propios sobre los diversos temas a que Hegel se refiere. Párrafo por párrafo, Marx va demoliendo las falacias hegelianas, con un lenguaje directamente entroncado con el texto original que revisa. Lo que se anota para llamar la atención respecto de la redacción abstrusa que era usual en Hegel, y que él mismo describe como "el contenido demasiado abstracto del texto" (Prefacio). Hay momentos en que el mismo Marx se siente constreñido a reducir el difícil lenguaje hegeliano, a una exposición menos simbólica. Por ejemplo, a propósito del párrafo 262, Marx comienza su comentario diciendo: "Si traducimos esta frase a la prosa ordinaria tenemos" (pág. 51), para agregar unos cuantos párrafos después: "Racionalmente las frases de Hegel serían simplemente éstas" (pág. 53). Luego de reproducir el párrafo 270, Marx propone: "traduzcamos todo este párrafo a un lenguaje claro" (pág. 64). Y sobre el 279, explica que "la primera frase significa simplemente que....." (pág. 73).

En su "Crítica", Marx emplea un lenguaje parecido, aunque en verdad menos esotérico que el del original. De ahí que sea imperescindible un gran esfuerzo de penetración mental, para hacer más o menos asequible el significado de esta obra marxista de juventud, no muy extensa por cierto.

III.— **La concepción hegeliana del Estado.**— Ya en su obra denominada "Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas", Hegel había expuesto

los conceptos fundamentales de su concepción del Estado. Pero posteriormente publicó un compendio de "Filosofía del Derecho" (1820) en donde desarrolla esos principios. Esta última obra la divide Hegel en tres partes, a saber: El Derecho Abstracto, La Moralidad y la Ética, subdividiendo a su vez la última, en tres secciones, en las que trata de La Familia, La Sociedad Civil y El Estado. A su turno, Marx enfoca su crítica respecto de esta Sección final de La Ética, o sea sobre la Sección III denominada El Estado, revisando los apartados 257 a 313, es decir, la mayor parte de esa Sección, que llega hasta el apartado Nº 360.

Para la mejor inteligencia de esta "Crítica" de Marx, conviene reparar en las propias concepciones hegelianas, que Marx somete a su rigurosa e incansable censura. Veamos, pues, en qué consiste la concepción hegeliana del Estado.

Comencemos por decir que para Hegel, la Ciencia del Derecho es una parte de la Filosofía, que él, como otros autores del siglo pasado, denomina "Filosofía del Derecho", llegando, pues, a una equivalencia conceptual entre Ciencia del Derecho y Filosofía del Derecho. No es extraño, entonces, que toda la investigación hegeliana sobre las instituciones jurídicas esté dominada por sus concepciones filosóficas. El principio de que parte Hegel, en su consideración del problema del Estado, lo plantea en los apartados iniciales de la Sección Tercera, de la Parte Tercera, de su "Filosofía del Derecho", en los términos siguientes:

"El Estado es la realidad de la Idea Moral; es el Espíritu Moral en cuanto voluntad potente, clara por sí misma, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y cómo lo sabe" (apartado 257). Luego añade: "El Estado, como la realidad de la voluntad sustancial que posee en la conciencia de sí individualidad elevada a su universalidad, es lo racional en sí y por sí. Esta unidad sustancial como fin absoluto e inmóvil de sí misma, es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos, así como este fin último tiene el más alto derecho frente a los individuos, cuyo deber supremo es el de ser miembro del Estado" (258).

De lo anterior, retengamos que para Hegel "el Estado es la realidad de la idea moral; es el espíritu moral", y que en el Estado "es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos", o sea que en el Estado, la libertad encuentra su más amplia expresión. Del manuscrito de Carlos Marx, no se conserva el comentario relacionado con los primeros apartados, porque lo que se ha rescatado de este original comienza por referirse al apartado 261, por lo que se desconoce lo relativo a los apartados 257 a 260, en los que figuran planteamientos hegelianos básicos. Así, en el apartado 259, Hegel dice:

"La Idea del Estado tiene: a) realidad inmediata, y es el Estado individual como organismo que se refiere a sí: la Idea se expresa entonces,

en la Constitución o Derecho político interno; b) La Idea pasa a la relación de un Estado con los demás Estados y resulta el Derecho político externo; c) La Idea es universal, como un género y poder absoluto respecto a los Estados individuales; es el Espíritu que se da la propia realidad en el proceso de la Historia Universal”.

Es necesario que subrayemos la circunstancia de que para Hegel, el Estado no es, primariamente, un fenómeno histórico, sino la encarnación de la Idea, del Espíritu, lo que Hegel concibe como “la realidad de la Idea Moral”. Pero además, en el Estado la libertad alcanza su más acendrada expresión. Textualmente Hegel le atribuye realidad inmediata a “la Idea del Estado”; es decir, “la Idea del Estado” se exterioriza como realidad inmediata, en el organismo denominado “Estado”, expresándose en la Constitución, que es el Derecho político interno. Luego esta Idea del Estado también se exterioriza en la relación de un estado con otro Estado, para concretar el Derecho político externo; y por último, la Idea se hace genérica, tomando la forma de un poder absoluto sobre los Estados individuales, lo que constituye la Historia Universal, porque la Idea o Espíritu “se da su propia realidad —como dice Hegel— en el proceso de la Historia Universal.”

En resumen, para la concepción hegeliana, el Estado es la realidad, o la realización de la Idea o Espíritu, de la Moral y de la Libertad.

IV.— *La esencia de las objeciones de Marx.*— Hemos recordado que no se conserva la crítica de Marx respecto de los párrafos hasta aquí reproducidos, pero ya en las observaciones al párrafo 262, Marx fija resueltamente sus discrepancias. “En este párrafo — explica Marx, cerrando su comentario— se encuentra formulado todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general” (pág. 55). Mas es a propósito del párrafo 269 que Marx formula su objeción fundamental de que “la Idea es tomada como sujeto” (pág. 58); “el punto de partida es la idea abstracta, cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política” (pág. 58).

Siguiendo a Feuerbach, y siguiendo su propia tesis de doctorado sobre la filosofía de Epicuro, Marx recuerda que todos los filósofos han hecho del predicado, el sujeto; o sea, del atributo, el ser. “Lo importante consiste — nos dice— en que Hegel transforma siempre a la idea en sujeto y hace del sujeto real propiamente dicho, tal como “la disposición política”, el predicado” (pág. 57).

En el párrafo 262, Hegel se refiere a “la Idea real, el Espíritu, que se divide a sí mismo en las dos esferas ideales de su noción, la familia y la sociedad civil.....”, con lo que concibe a la familia y a la sociedad civil como resultados, como productos del Estado, como realidades

en que la Idea del Estado se divide o concreta. En tanto que Marx afirma que "la familia y la sociedad civil se erigen ellas mismas en el Estado. Son el elemento actuante. Según Hegel, ellas son, por el contrario, actuadas por la idea real" (pág. 54). "La familia y la sociedad civil —repite Marx— son los supuestos del Estado; son activas, hablando con propiedad; mas en la especulación sucede lo contrario" (pág. 53).

Al revelar la falacia metafísica e idealista de la posición hegeliana, Marx acusa a Hegel de rendirse a un misticismo lógico y panteísta, lo que equivalía a introducir una mixtificación. "la realidad no es expresada como es ella misma, sino como una realidad distinta" (pág. 52), nos explica, añadiendo que "el hecho que sirve de punto de partida no es concebido como tal, sino como un resultado místico" (pág. 55). No otra cosa es lo que hace Hegel, a propósito de la familia y de la sociedad civil, a las que tiene como creaciones del Estado, cuando por el contrario son sus elementos básicos y determinantes. Todas las concepciones hegelianas sobre los diversos aspectos del Estado, se hallan invalidadas por este vicio de enfoque, y culminando su objeción esencial, Marx advierte que Hegel "no puede medir la idea por medio de lo que existe, debe medir a lo existente por medio de la idea" (pág. 118).

Cuando Hegel acomete el análisis de las instituciones concretas del Estado, principalmente de las tres categorías fundamentales de la Constitución interna, a saber: el poder soberano, el poder gubernativo y el poder legislativo, cae en una descripción empírica de las mismas, sin explicar su esencia, pero relacionándolas al mismo tiempo con la idea abstracta, con el "concepto", idea o concepto del cual hace derivar las instituciones positivas. "No se trata de exponer la idea determinada de la constitución política — afirma Marx en un párrafo clarificador sobre la metodología de Hegel—, sino de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón de la historia de su vida (de la idea), lo que es una mixtificación manifiesta. Otra mixtificación consiste en que "los diversos poderes" "son determinados por la naturaleza del concepto" y por consiguiente "lo universal lo produce necesariamente". Los diversos poderes no son determinados, pues, por su "propia naturaleza", sino por una naturaleza extraña. Tampoco la necesidad es sacada de su propio ser y mucho menos demostrada de manera crítica. Su suerte está predestinada más bien por "la naturaleza del concepto" y fijada en los registros sagrados de la santa cosa (la lógica)" (pág. 62).

Por otra parte, Hegel toma como materia de sus disquisiciones, en buena medida, las formas en que las instituciones jurídicas existen en la realidad del estado de su época, el estado europeo, la monarquía constitucional. Pero a más de que las considera como productos de la idea,

del espíritu, no pasa, como se ha dicho, de hacer de esas instituciones una descripción empírica. A este propósito, Marx observa que "Hegel nos presenta una descripción empírica de la burocracia, en parte tal como es realmente, y, en parte, según la opinión que ella misma tiene de sí" (pág. 105). "En lo que concierne a la determinación natural del elemento soberano, Hegel ha mostrado no a un rey patriarcal, sino a un rey constitucional moderno" (pág. 172). Y es ante semejante empirismo, que no demuestra la esencia de las instituciones, y es ante su sedicente realización como productos de la idea, que Marx pone al desnudo la invalidez de la concepción hegeliana del Estado. "En esta confusión —acusa Marx— reside toda la carencia de crítica de la filosofía del derecho de Hegel" (pág. 92), repitiendo más adelante que "es ésta la manera no crítica, la manera mística de interpretar una concepción antigua en el sentido de una nueva concepción del mundo, interpretación que hace algo lamentablemente híbrido, en que la forma engaña al significado y la significación a la forma, en que la forma no adquiere su significación ni su forma real, como tampoco la significación llega a la forma ni a la significación reales. Esta ausencia de crítica, este misticismo es el enigma de las constituciones modernas (y a fortiori de las constituciones de las clases), tanto como el misterio de la filosofía hegeliana y en especial de la filosofía del derecho y de la religión" (pág. 156).

En este sentido, Hegel presenta las determinaciones del Estado, lo que quiere decir sus instituciones, "como determinaciones lógico-metafísicas", al hacerlas derivar de la idea, del espíritu. "Las determinaciones políticas existentes se volatilizan en pensamientos abstractos" (pág. 66), según Marx, por lo que este último concluye en "que nos hallamos en presencia de un capítulo de la lógica" (pág. 66). Por ello, Landshut y Mayer, en la "Introducción" de esta obra, dicen que "Marx le reprocha a Hegel hacer, de este modo, de la política un capítulo de la lógica, de no deducir la definición del Estado y de sus miembros de la "razón del objeto", sino de una razón "situada más allá del objeto mismo" (pág. 18).

Marx continúa su examen de la filosofía jurídica hegeliana, demostrando que la misma categoría de sujetos atribuye Hegel a las diversas instituciones estatales. Así lo hace con la soberanía, la que concibe "como un ser independiente" (pág. 74). Y otro tanto sucede en el caso del monarca, que siendo un sujeto real es concebido por Hegel como predicado, como un resultado, ya que "la personalidad del Estado se hace real sólo como persona, en el monarca" (pág. 78). Esto es, que el monarca es la realización de la personalidad del Estado; es el Estado personificado, según Hegel; es el Estado vuelto persona. Así pues, las instituciones estatales no son explicadas por su existencia sociológica, sino que se las presenta como resultado de la idea, del concepto; de sujetos, de

seres, se les convierte en predicados, en determinaciones del espíritu, idea o concepto, como se expresa en la jerga hegeliana.

Otra de las contradicciones que Marx destaca es la que versa sobre el postulado de la libertad. Como ya expusimos, no se conserva el comentario de Marx con respecto al parágrafo 258, en el que Hegel afirma el principio de que en el Estado, denominado allí "unidad sustancial", "es donde la libertad alcanza la plenitud de sus derechos". Y lo contradictorio que advierte Marx consiste en que el filósofo del Espíritu Absoluto, se apoya en el criterio de necesidad natural, para hacer inteligibles lógicamente, es decir, para explicar el por qué de diversas situaciones dentro del Estado. "Hegel desea presentar en todas partes al Estado como la realización del espíritu libre, —apunta Marx— pero en realidad resuelve todas las colisiones difíciles por medio de una necesidad natural, que está en oposición con la libertad. Y Hegel quiere ver siempre en el Estado la realización de la voluntad libre" (pág. 120).

V.— *Monarquía y democracia.*— Hegel estudia el poder soberano (o el poder del soberano, según se dice en otras traducciones), como principio que cobra la realidad en la monarquía constitucional, encarnándose en el monarca, y rechaza la concepción de la soberanía popular como fundamento de la democracia, porque le niega realidad jurídica de forma de estado al pueblo considerado independientemente del monarca. Para Hegel, "una soberanía popular tomada como antítesis a la soberanía que reside en el monarca, es el sentido vulgar con el cual se ha comenzado a hablar de soberanía popular en la época moderna" (pág. 180).

Marx vuelve por los fueros del criterio roussoniano y afirma que "precisamente la cuestión consiste en saber si la soberanía, que es absoluta en el monarca, no constituye una ilusión. Soberanía del monarca o soberanía del pueblo: he aquí el dilema" (págs. 80-81). Ante el menosprecio hegeliano de la democracia y su ditirambo por la monarquía, Marx defiende brillantemente la tesis de la democracia popular, contrastándola con la monarquía, mediante un extenso alegato, a propósito del parágrafo 280. Oigámosle: (2).

"La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia en tanto que es inconsecuencia con respecto a sí misma; el elemento monárquico no es una inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede ser comprendida en sí misma, pero la democracia sí.

---

(2) La frecuencia en las citas de Marx, y la dilatada extensión de algunas de dichas citas, obedecen al propósito didáctico de esta Nota.

En la democracia ninguno de sus elementos adquiere otra significación que la que le corresponde. Cada uno de ellos no es realmente más que un elemento del gran demos... En la monarquía una parte determina el carácter del todo. Toda la constitución debe modificarse según un punto fijo. La democracia es el género de la constitución. La monarquía es una especie y una mala especie. La democracia es "el fondo y la forma". La monarquía no debe ser más que forma, pero altera el fondo".

"En la monarquía, la totalidad, el pueblo es clasificado en una de sus maneras de existir: la constitución política; en la democracia, la constitución misma aparece simplemente como una determinación única, la autodeterminación del pueblo. En la monarquía tenemos el pueblo de la constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el enigma descifrado de todas las constituciones. En ella la constitución no sólo es en sí, según su esencia, sino también según su existencia, según su realidad constantemente referida a su fondo real: al hombre real, al pueblo real, y planteada como su propia obra. La constitución aparece como lo que es: un producto libre del hombre; se podría decir que en ciertos aspectos, lo anterior se aplica también a la monarquía constitucional, mas la diferencia específica de la democracia es que aquí la constitución no es en suma más que un elemento de existencia del pueblo, y que la constitución política en sí no forma el Estado. Hegel parte del Estado y hace del hombre el Estado subjetivado; la democracia parte del hombre y hace del Estado el hombre objetivado" (pág. 82).

"En todos los Estados que difieren de la democracia, —continúa Marx—, el Estado, la ley, la constitución dominan sin dominar realmente, esto es, sin impregnar materialmente al contenido de las otras esferas no políticas. En la democracia, la constitución, la ley, el mismo Estado sólo son una autodeterminación del pueblo, un contenido determinado del pueblo, en cuanto este contenido es constitución política".

"Es evidente que todas las formas políticas tienen a la democracia como verdad y que, en consecuencia, no son verdaderas en cuanto ellas no son democracia" (pág. 84).

Frente a la monarquía constitucional, frente a la soberanía absoluta del monarca, presentada por Hegel como la expresión política perfecta, Carlos Marx, siguiendo la teoría política francesa que culminó en la Gran Revolución (1789), reivindica la democracia, la soberanía popular, yendo más allá de la república democrática, para situarse en lo que Marx llama "la verdadera democracia", esto es, una especie de democracia directa, "cuyo modelo implícito —según observan Landshut y Mayer— es la idea de la ciudad antigua con su identidad de las existencias privada y pública" (pág. 22). Y no se trata de una simple especulación

filosófica o política, sino de una posición política apasionadamente adoptada por Marx, quien había llegado a un radicalismo político democrático.

VI.— **Esbozo de una teoría de la revolución.**— A propósito de las relaciones entre el poder legislativo y la constitución, Hegel se refiere a la modificación *progresiva o evolutiva de éste*. Marx se opone a esa concepción, demostrando su falacia.

“Ante todo — nos dice— la categoría de la transición progresiva es falsa desde el punto de vista histórico, y además, no explica nada. Para que la constitución experimente no solamente un cambio, para que esa apariencia ilusoria no sea destrozada finalmente por la violencia, para que el hombre realice conscientemente, aquello que la naturaleza de la cosa le obliga a hacer sin ello inconscientemente es necesario que el movimiento de la constitución, que el representante real de la constitución: el pueblo, llegue a ser, pues, el principio de la constitución. Entonces el mismo progreso es la constitución” (págs. 120-121).

No por lo breve, la frase relativa a que para evitar que “esa apariencia ilusoria (es decir, la constitución envejecida) no sea destrozada finalmente por la violencia”, es una frase de importante contenido, porque en ella se recuerda que la violencia ha acompañado a la quiebra de las constituciones. Y Marx llega más lejos, precisando el papel de la revolución, así:

“Es cierto que constituciones enteras fueron modificadas por el hecho de que poco a poco nacieron nuevas necesidades, de que el estado de cosas existentes se esterilizó, etcétera; pero para la constitución nueva siempre se necesitó una revolución formal” (pág. 120).

El observador profundo que había ya en el Marx de 25 años, distingue el golpe de estado, de la revolución, en la forma siguiente:

“El poder legislativo hizo la Revolución Francesa; de una manera general, ha hecho en todos los lugares donde dominó en su particularidad, las grandes revoluciones orgánicas generales; no combatió a la constitución, sino a una constitución particular envejecida, puesto que el poder legislativo era el representante del pueblo, de la voluntad genérica. Por el contrario, el poder gubernativo hizo las pequeñas revoluciones, las revoluciones retrógradas, las reacciones; no hizo de la revolución una constitución contra otra antigua, sino contra la revolución, precisamente porque el poder gubernativo era el representante de la voluntad particular, de la voluntad subjetiva, de la parte mágica de la voluntad”. “Bien formulada, la cuestión es simplemente ésta: Tiene el pueblo el derecho de darse una nueva constitución? La respuesta sólo puede ser absoluta-

mente afirmativa, ya que la constitución, desde que ha dejado de ser la expresión real de la voluntad popular, se ha convertido en una ilusión". "El choque entre la constitución y el poder legislativo no es otra cosa que un conflicto de la constitución consigo mismo, una contradicción en el concepto de la constitución" (pág. 121).

Hay todavía en Marx el empleo constante de la terminología hegeliana, y aún una adhesión innegable a ciertos criterios idealistas, como el asimilar el período revolucionario de derogatoria legislativa de una constitución, a "una contradicción en el concepto de la constitución". Pero al mismo tiempo se advierte que Marx objeta acerba y reiteradamente las bases fundamentales de la teoría política de Hegel, convirtiendo este folleto en una dramática pugna, en la cual el creador del socialismo científico golpea con dureza despiadada las construcciones idealistas de Hegel y las pulveriza bajo el peso demoledor de una crítica no menos elocuente que profunda.

VII.— *La cuestión de las clases sociales.*— En la casi totalidad de los párrafos que Hegel dedica al análisis del poder legislativo, se mencionan las clases sociales, pasando éstas a constituir el nudo central de esta parte (el poder legislativo) de la descripción del Estado. Pero la explicación de Hegel la integra una abigarrada mezcla de teoría político-filosófica, con datos sobre limitados aspectos de la realidad de las clases sociales de la Edad Media y de su tiempo. Si bien Marx acompaña a Hegel a lo largo de toda su explicación, lo hace con objeciones fundamentales, que distancian totalmente a ambos filósofos. Marx no podía estar de acuerdo con una filosofía política cuyas elucubraciones metafísicas eran la transposición filosófica de un criterio reaccionariamente aristocrático, que veía en el pueblo, en la multitud, "la parte que no sabe lo que quiere", y que terminaba por calificar al pueblo de "montón informe cuyo impulso y obrar sería justamente por eso, sólo primario, irracional, salvaje y brutal", según las expresiones textuales de Hegel. No puede olvidarse que para éste, la monarquía constitucional es la forma política perfecta y a la vez, encarnación de la Idea  $\rho$  del Espíritu.

Marx es incansable en la demostración de las contradicciones hegelianas. Pone en evidencia lo absurdo y deleznable de considerar a las clases sociales como intermediarias o mediadoras, como elemento conciliatorio, entre el Estado y el gobierno, por una parte, y el pueblo, por la otra, después de haber establecido una separación absoluta entre el Estado y la sociedad civil. Efectivamente, para Hegel, la sociedad civil está separada del estado político; la primera es un fenómeno social; el segundo es la realidad de la idea; aquélla y éste se encuentran separados, son opuestos, son elementos extremos. Sin embargo, el propio Hegel hace actuar a las clases sociales, que emanan de la sociedad civil, como me-

diadoras, entre ésta y el Estado, porque de otro modo, según expresa, "el Estado iría al encuentro de su ruina". Hegel pretende, así, reducir aquella oposición; convertirla en unidad. Pero Marx niega ese papel a las clases, diciendo: "las clases deben ser 'mediadoras' entre el príncipe y el gobierno, por una parte, y el pueblo, por otra, pero no lo son" (pág. 169). Y no se limita a una negativa simple, sino que destaca insistentemente que esa separación, ese dualismo es un producto histórico (la sociedad civil y el estado "han llegado a una oposición real directamente práctica") (pág. 165), que no hay ni para qué, ni cómo superar artificialmente. "Entre extremos reales —dice Marx— no puede haber mediación, precisamente porque son extremos reales. Por lo demás, no necesitan mediación, ya que son de naturaleza contraria. Nada tienen de común, no se reclaman ni se completan mutuamente. Uno no tiene en su propio seno las aspiraciones, las necesidades, las antipatías del otro" (pág. 163). Remitiéndose a la evolución política del estado europeo, Marx recuerda que "La Revolución Francesa fue la que terminó la transformación de las clases políticas en clases sociales o, en otros términos, hizo de las diferentes clases de la sociedad civil, simples diferencias sociales, diferencias de la vida privada, sin importancia en la vida política. La separación de la vida política y de la sociedad civil hallóse de este modo terminada" (pág. 152).

Esta mediación, esta función de intermediarias, la cumplen las clases sociales, como delegadas o representantes de la sociedad civil. Hegel define aquí a las clases sociales, como representantes de la sociedad civil, y las hace derivar de las comunidades, de las corporaciones, de los estamentos y de los individuos. Esta delegación o representación se concreta por el método electoral. Mas Hegel reconoce en los representantes, no unos simples mandatarios, sino el carácter de portavoces libres, que actúan conforme a su criterio particular, constituyéndose en asamblea. Lo que le permite a Marx una precisión tajante de las contradicciones hegelianas relativas a esta representación, porque Marx concluye:

"Los delegados de la sociedad civil se constituyen en "asamblea" y sólo esta asamblea es la existencia política real y la voluntad de la sociedad civil. La separación del Estado político y de la sociedad civil aparece como la separación de los delegados y de sus mandantes. La sociedad delega simplemente los elementos de su existencia política. La contradicción resulta doble: 1. **Formal.** Los delegados de la sociedad civil son una sociedad y no están en relación con sus mandantes, en forma de "instrucciones", de mandato. Son formalmente comisionados, pero desde que son reales, no son ya comisionados. Deben ser delegados y no lo son. 2. **Material.** En lo relativo a los intereses. Aquí se produce lo contrario. Son comisionados como representantes de los asuntos generales, pero en realidad representan asuntos particulares" (pág. 210).

Con apropiado sentido histórico, Marx contrasta el problema de las clases sociales y políticas de la Edad Media, con las clases sociales del Estado moderno. "El summum de la identidad de Hegel era, como él mismo lo declara, la Edad Media —recuerda Marx—. En ella, las clases de la sociedad civil en general y las clases desde el punto de vista político eran idénticas. Es posible expresar el espíritu del medioevo diciendo que las clases de la sociedad civil y las clases desde el punto de vista político eran idénticas, puesto que la sociedad civil era la sociedad política; puesto que el principio de la sociedad civil era el principio del Estado. Pero Hegel parte de la separación de la sociedad civil y del estado político como de dos oposiciones estables, de dos esferas realmente diferentes. Esta separación existe, es cierto, realmente en el Estado moderno. La identidad de las clases civiles y políticas era la expresión de la identidad de la sociedad civil y de la sociedad política. Esta identidad desapareció. Hegel la supone desaparecida" (pág. 141).

Cuando Hegel analiza los elementos integrantes de la sociedad civil (Sección Segunda, de la Tercera Parte de su obra), enuncia las clases sociales, así: "Según el concepto, las clases se determinan, como clase sustancial o inmediata, formal o reflexiva y, finalmente, la universal" ("Filosofía del Derecho", página 181), añadiendo que la cuestión relativa "a qué clase particular pertenezca un individuo, influyen en esto el temperamento, el nacimiento y las circunstancias; pero la última y esencial determinación reside en la opinión subjetiva y en el albedrío particular" (pág. 183), no obstante lo cual, Hegel, al tratar de la clase gobernante, la considera como "una clase que se funda sobre sus necesidades propias y sobre el trabajo que las satisface" (pág. 255). Siguiendo su contraste de las clases medievales y las clases del estado moderno, Marx alcanza precisiones realistas en este problema de las clases sociales. "La diferencia de las clases no es más una diferencia de la necesidad y del trabajo como cuerpo autónomo" (pág. 152), mientras que acabamos de ver en Hegel, que la clase gobernante se funda en estos criterios: necesidad y trabajo. "La clase actual de la sociedad —añade Marx— presenta su diferencia de la antigua clase de la sociedad civil sólo por el hecho de que no es, como antaño, algo común, una colectividad conteniendo al individuo, sino que es, por una parte, contingencia, y por otra, trabajo, etcétera, del individuo, manténgase éste o no en su clase; es una clase que a su vez no es más que una determinación externa del individuo, pues no es inherente al trabajo del individuo y no se relaciona tampoco a él como una comunidad objetiva organizada de acuerdo a leyes fijas y teniendo relaciones fijas con él". "La sociedad civil actual es el principio realizado del individualismo; la existencia individual es el objetivo final: actividad, trabajo, contenido, etcétera, no son más que medios" (153-154). Se advierte, entonces, que "la opinión subjetiva" y "el al-

bedrio particular", no pueden actuar como última instancia decisiva en lo que concierne a la pertenencia a una clase social. Sin embargo, Marx se queda muy distante todavía de un criterio científico en lo referente a la definición de clase social.

VIII.— *La naturaleza del Estado.*— Al principio de esta nota, hemos concretado la posición crítica que Marx adopta frente al método y al análisis filosófico-político de Hegel. Las objeciones fundamentales que desde un comienzo han destruido toda la metafísica jurídica hegeliana, las hemos visto repetidamente destacadas en toda la obra, a propósito de las diversas instituciones. En esta coyuntura, Marx se coloca en posición de presentarnos un método propio, aunque lo haga como contrapartida de la metodología que censura. Y nos presenta también conclusiones propias, resultados especiales, casi siempre en contraposición a las tesis hegelianas. Lo que Marx rechaza en Hegel; lo que Marx echa de menos en Hegel, es precisamente lo que le sirve para plantear rectamente los problemas. "Si Hegel hubiera tomado como punto de partida los sujetos reales considerados como bases del Estado —explica Marx— no hubiese necesitado subjetivarlo de manera mística" (pág. 73). En otro pasaje nos dice que "Hegel no debió sorprenderse de que la persona real —y las personas hacen el Estado— retorne siempre como su ser" (pág. 77). Y luego insiste: "Si en el estudio de la familia, de la sociedad civil, del Estado, etcétera, por ejemplo, esos modos de existencia sociales del hombre fueran consideradas como la realización, como la subjetivación de su ser— la familia, etcétera, aparecerían como cualidades inherentes a un sujeto" (pág. 97). De las tres últimas citas, podemos subrayar que Marx propone "tomar como punto de partida los sujetos reales considerados como bases del Estado"; afirma que "las personas hacen el Estado", y tiene a la familia, a la sociedad civil, al estado, como "modos de existencia sociales del hombre".

"La constitución política, en su expresión más elevada, es la constitución de la propiedad privada. El sentimiento político más elevado, es, pues, el sentimiento de la propiedad privada. El mayorazgo es simplemente el fenómeno externo de la naturaleza interna de la propiedad privada. Por el hecho de que es inalienable, le son cortados los nervios sociales y así se asegura su aislamiento de la sociedad civil. Por el hecho de que no se realiza de acuerdo a la "igualdad del amor paterno", incluso es separado de la sociedad en pequeño, de la sociedad natural de la familia, de su voluntad, de sus leyes, es independiente y preserva pues a la naturaleza retrógrada de la propiedad privada de su transferencia a la fortuna familiar" (pág. 177).

Y en otro pasaje nos previene de que "la constitución no es más que un arreglo entre el Estado político y el Estado no político; por lo tanto, es necesariamente en sí misma un compromiso entre poderes-esen-

cialmente heterogéneos" (pág. 121). "La constitución no crea al pueblo; sino que el pueblo crea la constitución" (pág. 82).

Como partidario de la estructura democrática, roussoniana, del Estado, y opuesto a Hegel en el plano de la monarquía constitucional hereditaria, Marx razona sobre el fundamento del poder político del rey en los términos siguientes: "Soy hombre por nacimiento, sin que para ello necesite el consentimiento de la sociedad; pero este nacimiento no hace reyes o pares sino con el consentimiento universal. Este consentimiento es el que hace del nacimiento de este hombre el nacimiento de un rey; por lo tanto, es el consentimiento y no el nacimiento el que hace al rey" (pág. 187).

En la circunstancia de que para Hegel la institución del mayorazgo garantiza la independencia política, Marx censura que en Hegel "la independencia política no surge del propio seno del Estado político, no es un don que concede el Estado político a sus miembros, no es el espíritu que le anima, sino que los miembros del Estado político reciben su independencia de un ser que no es el ser del Estado político, de un ser del derecho privado abstracto, de la propiedad privada abstracta. La independencia política es un accidente de la propiedad privada y no la sustancia del Estado político" (pág. 188). Con esta última frase, Marx comienza a poner las cosas en su posición correcta, ya que para él, "la independencia política es la sustancia del Estado político".

Marx adopta las conclusiones de la teoría política francesa, sobre el Estado, en los términos siguientes: "Como en los tiempos modernos la idea del Estado no podía manifestarse de otro modo que en la abstracción del Estado "puramente político" o de la abstracción de la sociedad civil por sí misma, de su condición real, los franceses tienen el mérito de haber retenido esta realidad abstracta, de haberla producido y de haber realizado de esta manera el principio político mismo. Lo que se les reprocha como una abstracción es la consecuencia verdadera y el producto de la mentalidad del Estado reencontrada, aunque en una oposición, pero en una oposición necesaria. El mérito de los franceses consiste en haber formulado a la cámara de los pares como el producto propio del Estado político o de haber hecho, de una manera general, del principio político en su particularidad, el elemento determinante y efectivo" (págs. 197-198). "El Estado es lo abstracto; sólo el pueblo es lo concreto" (pág. 80).

En contraposición al método hegeliano de análisis idealista y abstracto de las instituciones estatales, Marx hace exteriorización de las bases de su propio método, en el siguiente párrafo: "Es así como la crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se limita a demostrar que las contradicciones existen, sino que las ex-

plica, comprende la génesis, la necesidad de los mismos. Los considera en su propia significación. Pero este entendimiento no consiste, como cree Hegel, en reconocer en todas partes la determinación del concepto lógico, sino en concebir la lógica especial del objeto particular" (pág. 167). Marx insiste, pues, en que no puede verse en los fenómenos del Estado la exteriorización del concepto, de la idea; sino que hay que enfocar cada fenómeno en su lógica especial, en su realidad empírica, concreta.

Caracterizando sistemáticamente la raíz de las concepciones erróneas de Hegel, Marx nos previene de que "Hegel considera a los asuntos y actividades del Estado de una manera abstracta y en sí" (pág. 71). A renglón seguido, Marx siente la necesidad de formular la tesis correcta, y nos dice que el problema radica en que Hegel "olvida que los asuntos y actividades del Estado, son funciones humanas"; que olvida "que los asuntos del Estado, etcétera, no son más que los modos de existencia y de actividad de las cualidades sociales de los hombres" (pág. 71). "El hecho consiste en que el Estado surge de la multitud tal como ésta existe, como miembros de la familia y de la sociedad civil" (pág. 54). Concebir los asuntos del Estado como modos de existencia y de actividad sociales de los hombres, equivale a adscribir al Estado la naturaleza de fenómeno social, criterio muy distanciado, y en el fondo opuesto, a la concepción del Estado como realización de la Idea Moral; como realización del Espíritu Absoluto; como realización de la Libertad.

XI.— **Marx comienza a colocar de pies a Hegel.**— En esencia, la objeción fundamental con que Marx destruye la filosofía hegeliana del Estado, reside en que las concepciones de Hegel adolecen de una mixtificación total, que consiste en lo siguiente: "La Idea es tomada como sujeto" (pág. 58); "el hecho que sirve de punto de partida es concebido como un resultado místico" (pág. 55); "Hegel transforma siempre a lo idea en sujeto, y hace del sujeto real propiamente dicho, el predicado" (pág. 57). Hay, por tanto, aquí, una inversión total, y en cierto pasaje, Marx lo consigna sin rodeos: "Hegel, que lo invierte todo, hace del poder gubernativo el representante, la emanación del príncipe" (pág. 161).

De ahí que la metodología de la crítica de Carlos Marx, en todas las objeciones de su irreductible polémica con el Hegel de la Filosofía del Derecho, se hubiera centrado en la idea básica de que "el mejor medio para desembarazarse de esa ilusión consiste en tomar el significado..... y hacerlo como tal el sujeto" (pág. 156).

Toda la crítica de Marx se reduce, en última instancia, a revertir la inversión que anulaba la concepción hegeliana del Estado. Y en esta obra, en la denominada "Crítica del Derecho Público de Hegel" (1843), empieza la ardua labor de rectificación del pensamiento hegeliano, que

Marx y Engels llevarían a cabo, labor a que Marx aludió en 1873, en el Prólogo a la segunda edición de *El Capital*, diciendo: "La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel no es en modo alguno obstáculo para reconocer que Hegel fue el primero en exponer conscientemente y en toda su amplitud las formas generales del proceso dialéctico. Pero Hegel lo coloca de cabeza. Hay que darle la vuelta para descubrir el meollo racional que encubre la envoltura mística".

A su turno Engels también caracterizó de manera igual esa labor de los fundadores del socialismo científico, al expresar en su folleto titulado "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana" (1888), que con el nuevo enfoque, "la dialéctica conceptual se convierte simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a invertir la dialéctica hegeliana, o mejor dicho de enderezarla, poniéndola de pié" (pág. 60).

Empero, Marx, en esta "Crítica del Derecho Público de Hegel", no ha superado todavía el idealismo filosófico, ni el fetichismo político, aunque ha roto con la metafísica jurídica hegeliana. En efecto, lo que propone Marx es "una crítica verdaderamente filosófica de la constitución del Estado"; quiere "medir la idea por medio de lo que existe", y considera necesario "demostrar la necesidad de una manera crítica" en todo lo cual se acusa aún una fuerte posición idealista. Políticamente, defiendo "la verdadera democracia", repara en que "el poder legislativo hizo la Revolución Francesa" y "ha hecho en todos los lugares donde dominó, las grandes revoluciones orgánicas generales". Y en ello, resulta preponderante el fetichismo político. Viendo en el Estado una "realidad abstracta", no ha podido concebirlo como la resultante de la lucha de clases, porque no ha ascendido a la verdad científica de la existencia de las clases sociales. Pero con esta "Crítica", Marx avanza hasta el radicalismo democrático, que en la trayectoria de su pensamiento revolucionario, es la antesala del socialismo científico.