

ALCANCE Y LIMITES DE LA PRIMERA CRITICA DE MARX A LA TEORIA CLASICA DEL ESTADO

Por JAVIER PEREZ ROYO

Es indudable que, desde un punto de vista científico, el punto de partida de la teoría marxista de la sociedad burguesa está constituido por el análisis de la «anatomía» de dicha sociedad, por el análisis de las relaciones de producción capitalistas. Sin embargo, el punto de partida real, biográfico, del análisis efectuado por Marx de la sociedad burguesa no está constituido por el análisis de la economía política, sino por la crítica de la religión en cuanto fenómeno ideológico que provoca una comprensión errónea, invertida, de la realidad y por una crítica de la teoría política burguesa, ejemplificada por Hegel y por la ideología política resultante del triunfo de la Revolución francesa, que también provoca una comprensión errónea e invertida de la realidad.

En sus primeros escritos Marx se ocupa primordialmente de estos problemas, que si tal vez no son ya los que más le interesan, sí son al menos los que más capacitado se siente para enfrentarse con ellos. Y así, en el año 1845, es decir, doce años antes de que Marx formule su primer proyecto conocido de *El Capital* (1), redacta el siguiente proyecto de teoría del Estado bajo el título de *La sociedad burguesa y la revolución comunista*:

«1.º Historia de la génesis del Estado moderno o la Revolución francesa. La supervaloración del sistema político - confusión con el Estado antiguo. Relación de los revolucionarios con la sociedad burguesa. Duplicación de todos los elementos en el sistema de la sociedad burguesa y en el sistema del Estado.

(1) Proyecto de septiembre de 1857 contenido en los *Grundrisse*, págs. 28-29. Sobre los diferentes proyectos de *El Capital*, véase R. ROSDOLSKY: *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen Kapitals*, tomo I, págs. 24 y sigs., Frankfurt am Main, 1968.

2.º La proclamación de los derechos del hombre y la constitución del Estado. La libertad individual y el poder público.

2.º bis. Libertad, igualdad y unidad. La soberanía popular.

3.º El Estado y la sociedad burguesa.

4.º El Estado representativo y la Charte. El Estado representativo constitucional. El Estado representativo democrático.

5.º La división de poderes. Poder legislativo y poder ejecutivo.

6.º El poder legislativo y los cuerpos legislativos. Los clubs políticos.

7.º El poder ejecutivo. Centralización y jerarquía. Centralización y civilización política. Sistema federativo e industrialización. La administración estatal y la administración local.

8.º El poder judicial y el derecho.

8.º bis. La nacionalidad y el pueblo.

9.º Los partidos políticos.

9.º bis. El derecho electoral, la lucha por la supresión del Estado y de la sociedad burguesa» (2).

Como puede verse, el proyecto constituye un auténtico programa de teoría del Estado concebido de la forma más tradicional, si bien ya en su propio título se está indicando que la finalidad que se pretende no es simplemente el análisis de la instancia política del modo de producción capitalista y su eventual modificación, sino la supresión de la sociedad burguesa y con ella del Estado.

Sin embargo, ya en estos primeros escritos sobre el Estado —y esto es algo que Marx lo subrayará muchos años más tarde en el famoso prólogo a la *Aportación a la crítica de la economía política*, de 1859 (3)— él llega a la conclusión de que la verdad del Estado, el contenido del Estado, está fuera del Estado, reside en las relaciones que mantienen los individuos en la producción y reproducción de sus condiciones materiales de existencia, relaciones que Marx las comprende todavía de forma muy primitiva bajo el concepto de propiedad privada sin más. Así, por ejemplo, en la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, Marx escribe: «La propiedad, etc., en resumidas cuentas, todo el contenido del derecho y el Estado es, con pocas modificaciones, el mismo en Norteamérica y en Prusia. Por lo tanto, allí la República es una simple forma de Estado como aquí lo es la Monarquía. *El contenido del Estado yace fuera de estas constituciones.* Hegel tiene, por

(2) MARX: MEW, tomo 3, pág. 537.

(3) MARX: MEW, tomo 13, pág. 8.

lo tanto, razón cuando dice: el Estado político es la constitución, es decir, el Estado material no es político» (4).

Ahora bien, precisamente por esto, porque las relaciones políticas no son comprensibles más que cuando se ha llegado a tener un conocimiento adecuado de las relaciones sociales de producción sobre las que aquéllas se elevan, es por lo que la crítica de la teoría política burguesa efectuada por Marx en su obra de juventud no puede ser una crítica definitiva, una crítica científica de la teoría del Estado.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la crítica de juventud de Marx a la teoría política burguesa sea una crítica irrelevante, sin interés. Además del interés biográfico evidente, la primera crítica política de Marx es de gran importancia desde un doble punto de vista. En primer lugar, porque la crítica de Marx no se desarrolla en torno a un punto trivial, marginal, de la teoría burguesa, sino en torno a un punto que pone en cuestión el carácter científico de esta última. Y en segundo lugar, porque en dicha crítica Marx llega a resultados definitivos que quedarán incorporados a las aportaciones teóricas básicas del marxismo, a pesar de que en su obra posterior Marx no vuelva a ocuparse de ellos expresamente. La primera crítica de Marx a la teoría clásica del Estado no es, por tanto, una crítica errónea, incorrecta (aunque también hay elementos con los que, como ya indicaremos en su momento, no se puede estar de acuerdo sobre la base de la obra de madurez de Marx), sino una crítica insuficiente, que no alcanza todavía el nivel al que llegará la crítica marxista en *El Capital*.

Esta primera crítica política se centra en dos puntos: 1.º En la crítica del apriorismo de la teoría política burguesa, ejemplificada en la teoría del Estado de Hegel. 2.º En la crítica de la duplicación de las categorías de la teoría política burguesa según que se las considere desde el punto de vista de la sociedad o desde el punto de vista del Estado. Aunque Marx no se volverá a ocupar expresamente de estos temas, tanto en los *Grundrisse* como en las *Teorías sobre la plusvalía* y *El Capital* hay textos que ponen claramente de manifiesto la congruencia de esta crítica con la crítica marxista posterior.

Pero veamos detenidamente cómo desarrolla Marx estos dos puntos, para ver hasta dónde llega su crítica y cuáles son los límites de la misma.

(4) MARX: *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, en MEW, tomo 1, págs. 232-233.

I

CRITICA DEL APRIORISMO DE LA TEORIA POLITICA BURGUESA.
LA CRITICA DEL DERECHO DEL ESTADO DE HEGEL

Este es el tema fundamental y prácticamente único de la crítica de Marx a la filosofía del Derecho de Hegel desarrollada en el año 1843.

La obra de Marx *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* se presenta, ante todo, como un comentario a los parágrafos 261-313 de la *Rechtsphilosophie* de Hegel, dedicados al análisis de la sociedad burguesa y el Estado. Marx respeta, por tanto, la sistemática hegeliana y simplemente va indicando cuáles son los errores o, mejor dicho, el error de Hegel, ya que no se trata más que de un único error repetido a lo largo y a lo ancho de toda su teoría del Estado.

En consecuencia, y dado el carácter cuasi de glosa que tiene el texto de Marx, puede parecer arbitrario y resultado de una generalización no justificada extender la crítica de Marx a Hegel a toda la teoría política burguesa, como pretendo hacerlo en este artículo. Si la obra de Marx se refiere tan directamente a los parágrafos de la *Rechtsphilosophie* de Hegel, ¿es legítimo sacar su crítica de este contexto y darle validez general?

Como espero demostrar a continuación, pienso que no sólo es así, sino que además es precisamente en esto en lo que reside el valor de la primera crítica de Marx a Hegel: en que suministra un método con el que proceder a la lectura de la teoría política burguesa y poner de manifiesto los errores en los que ésta incurre. En las páginas que siguen no me voy a limitar, pues, a reproducir la crítica de Marx a Hegel, sino que voy a intentar además demostrar la validez del método empleado por Marx para la lectura de la teoría política burguesa en general, y a analizar, por último, aquellos puntos de la obra de madurez de Marx en los que vuelve a repetir su misma crítica de juventud, aunque, naturalmente, en otro contexto. De esta forma, espero que al final quede claro cuál es la importancia de esta primera crítica política de Marx.

A) *El carácter apriorístico de la teoría política hegeliana*

Según Marx, en el desarrollo de su teoría política Hegel procede siguiendo una doble vía. Por una parte, describe de forma empírica la forma política estatal conocida como monarquía constitucional. Por otra parte, presenta

esta forma estatal empírica como una simple forma de manifestación del espíritu objetivo. En consecuencia, a Hegel se le plantea inmediatamente el problema de las relaciones que han de existir entre el Estado empírico descrito por él y la idea del Estado, entre la forma de manifestación del espíritu objetivo y el espíritu objetivo mismo. O dicho con otras palabras, a Hegel se le plantea el problema de demostrar que lo real es racional y que lo racional es real.

Sin embargo, continúa Marx, Hegel no soluciona realmente este problema, sino que simplemente lo soslaya. Hegel, dice Marx, eleva en primer lugar y de forma inmediata la pura realidad empírica al nivel de racionalidad del sistema especulativo que pretende dar razón de ella, para fijar después, y de forma igualmente inmediata, como contenido de dicho sistema especulativo, la pura realidad empírica sin más. Hegel se mueve, por tanto, en un círculo vicioso, en el que constantemente pasa de la realidad empírica a la especulación y de la especulación retorna a la realidad empírica (5), sin llegar a un auténtico conocimiento de esta última y a su reproducción conceptual por vía de pensamiento.

Esta es, en resumidas cuentas, la crítica desarrollada por Marx en este primer escrito de juventud, crítica que es repetida una y otra vez a propósito de los diferentes temas tocados por Hegel: relaciones Estado-sociedad, soberanía, etc.

Por ejemplo, a propósito de las relaciones Estado-sociedad, Hegel escribe en el párrafo 262 de la *Rechtsphilosophie*: «La Idea real, el espíritu, que se divide a sí mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su finitud, para existir a partir de su idealidad como espíritu real infinito para sí, atribuye de esta manera a estas esferas la materia de esta su realidad finita, los individuos en tanto que multitud, de forma que esta atribución a cada individuo aparece mediada por las circunstancias, la arbitrariedad y la propia elección de su determinación» (6).

Y Marx comenta: «En este lugar, el misticismo lógico, panteísta (de Hegel), aparece muy claramente» (7). ¿Por qué? Porque Hegel invierte por completo las relaciones entre la realidad empírica verdaderamente existente y el sistema especulativo por él construido para explicar precisamente esa realidad. Y no sólo las invierte, sino que a continuación las confunde de manera inmediata, presentando la realidad empírica como racional y dándole a la idea como contenido la pura realidad empírica.

(5) MARX, *op. cit.*, pág. 241.

(6) MARX, *op. cit.*, pág. 205.

(7) MARX, *op. cit.*, pág. 206.

La relación real —continúa Marx— es la siguiente: 'que la atribución del material del Estado a cada individuo aparece mediada por las circunstancias, la arbitrariedad y la propia elección de su determinación'. Esta realidad, esta *relación real*, es expresada por la especulación como *forma de manifestación*, como *fenómeno*. Estas circunstancias, esta arbitrariedad, esta elección de su determinación, esta *mediación real*, es simplemente la *forma de manifestación de una mediación* que la idea real realiza con ella misma y que se desarrolla tras el telón. La realidad no es expresada como ella misma, sino como otra realidad diferente. La realidad empírica vulgar no tiene como ley su propio espíritu, sino un espíritu ajeno; por el contrario, la idea real no tiene una realidad desarrollada a partir de sí misma, sino que tiene como forma de existencia la realidad empírica vulgar» (8).

En lugar de presentar la familia y la sociedad civil como las condiciones *sine qua non* para la existencia del Estado (9), Hegel declara que la familia y la sociedad civil son esferas del concepto de Estado, es decir, que es el Estado el que se divide en ellas y es el presupuesto de ellas (10). De esta manera se invierte la realidad, lo condicionante es puesto como lo condicionado, lo determinante como lo determinado, y el elemento productor como el producto de su producto (11).

«La realidad empírica —concluye Marx— es aceptada tal como es; es también expresada como racional; pero no es racional por su propia razón, sino porque la realidad empírica en su existencia empírica tiene un significado diferente de sí misma. La realidad de la que se parte no es concebida en cuanto tal, sino como un resultado místico. Lo real se convierte en fenómeno, pero la idea no tiene más contenido que este fenómeno. Asimismo la idea no tiene más finalidad que la finalidad lógica: 'el ser para sí espíritu real infinito'. En estos párrafos está contenido todo el misterio de la filosofía del Derecho y de la filosofía hegeliana en general» (12).

Pero es en el análisis de la soberanía donde se pone de manifiesto de la forma más brutal el constante círculo vicioso empiria-especulación-empiria en que Hegel incurre.

Como es sabido, Hegel rechaza expresamente la tesis de la soberanía popular roussoniana y la califica como uno de «los pensamientos más confusos a los que sirve de base la grosera noción de pueblo» (13). Asimismo

(8) MARX, *op. cit.*, pág. 206.

(9) MARX, *op. cit.*, pág. 207.

(10) MARX, *op. cit.*, pág. 207.

(11) MARX, *op. cit.*, pág. 207.

(12) MARX, *op. cit.*, págs. 207-208.

(13) HEGEL: *Rechtsphilosophie, Werke*, tomo VII, pág. 447, edición Suhrkamp.

rechaza la posibilidad de que una persona moral, como, por ejemplo, la sociedad, la comunidad, sea el titular de la soberanía, ya que en ésta la personalidad sólo existe como «momento», de forma abstracta. La personalidad de forma concreta, en la «verdad de su existencia», sólo puede existir como persona y, en consecuencia, «la personalidad del Estado sólo es real en cuanto persona, como monarca» (14).

Escribe Hegel: «La soberanía existe exclusivamente en cuanto *subjetividad* consciente de sí misma y en cuanto autodeterminación abstracta y, en consecuencia, no motivada de la voluntad en la que reside la decisión suprema. En esto consiste el elemento individual del Estado en cuanto tal, la personalidad sólo como *persona*... El momento absolutamente decisivo de la totalidad no es, por lo tanto, la individualidad en general, sino un individuo, el *monarca*... La personalidad del Estado sólo es real en cuanto *persona*, como *monarca*... Una llamada persona moral, por muy concreta que sea, sólo posee la personalidad como momento, de forma abstracta; no llega, pues, a alcanzar la verdad de su existencia; el Estado, por el contrario, es precisamente esta totalidad en la que los momentos del concepto llegan a alcanzar realidad según su verdad propia» (15).

Y Marx comenta: «En verdad, únicamente en la persona *moral*, sociedad, familia, etc., la *persona abstracta* ha dado a su *personalidad* una existencia verdadera. Pero Hegel concibe a la sociedad, a la familia, etc., y en general a la *persona moral*, no como la realización de la persona empírica real, sino como una persona *real*, que, sin embargo, sólo posee el momento de la personalidad de forma abstracta. De ahí que, según Hegel, no sea la persona real la que se convierte en Estado, sino que es el Estado el que tiene que convertirse en persona real. *En lugar de considerar que el Estado es producido como la suprema realidad de la persona, como la suprema realidad social del hombre, un único hombre empírico, una persona empírica es producida como la suprema realidad del Estado.* Esta inversión de lo subjetivo en lo objetivo y de lo objetivo en lo subjetivo... tiene necesariamente como resultado el hecho de que, *de forma acrítica, una existencia empírica es tomada como la verdad real de la idea; pues no se trata de conducir la existencia empírica a su verdad, sino de conducir la verdad a una existencia empírica; y de esta manera la primera que se presenta es desarrollada como un momento real de la ideal*» (16).

El error de Hegel reside, en consecuencia, en que su punto de partida

(14) HEGEL, *op. cit.*, pág. 445.

(15) HEGEL, *op. cit.*, págs. 445-447.

(16) MARX, *op. cit.*, págs. 240-241.

no está constituido por el hombre real tal como existe verdaderamente en sociedad y por el análisis de sus relaciones sociales con los demás hombres; de esta forma se llegaría a obtener el conocimiento de las instituciones que surgen como resultado de estas relaciones, entre las que destaca como la suprema de todas el Estado. Hegel, por el contrario, sigue el camino inverso y presenta, como dice Marx, «lo que debería ser punto de partida como resultado místico y lo que debería ser resultado racional como punto de partida místico» (17). No es el desarrollo de las relaciones entre los individuos realmente existentes el que conduce al Estado, sino que es el Estado como punto de partida el que conduce a su encarnación en un individuo particular.

Naturalmente, a partir de este momento todas las características específicas de este individuo particular, del *monarca*, se convierten en características específicas de la *idea*, del *Estado*. El contenido del Estado no es más que la pura existencia empírica de una persona individual. La reproducción del Estado depende de la reproducción del monarca. El acto sexual de éste mediante el cual crea a su hijo-monarca es el acto supremo del Estado. La idea del Estado no tiene más contenido que la existencia animal del monarca, o la existencia del monarca como animal que nace, vive, se reproduce y muere se convierte en el contenido del Estado.

«La herencia del príncipe —dice Marx— surge de su concepto. El príncipe ha de ser la persona específicamente diferente de todo el género, de todas las demás personas. Ahora bien, ¿qué es en última instancia y de manera concreta lo que diferencia a una persona de todas las demás? El *cuerpo*. La función más importante del cuerpo es la *actividad sexual*. El más importante acto constitucional del rey es, en consecuencia, su actividad sexual, pues mediante ella *hace* un rey y perpetúa su cuerpo. El cuerpo de su hijo es la reproducción de su propio cuerpo, la creación de un *cuerpo regio*» (18).

El argumento de Marx es, pues, de una claridad meridiana. La única forma de obtener un conocimiento científico de la sociedad consiste en partir de las relaciones reales que mantienen los individuos en ella, para obtener mediante el análisis aquellos elementos más simples, generales y abstractos que entran en la composición de dichas relaciones y reproducirlas después como unas relaciones conceptualmente ordenadas y expresadas en categorías simples y generales. Si, por el contrario, se abstrae, se prescinde de estas relaciones sociales reales y se construye apriorísticamente un sistema especulativo para explicarlas, a lo único a que se llega es a confundir constante-

(17) MARX, *op. cit.*, pág. 242.

(18) MARX, *op. cit.*, pág. 242.

mente la pura realidad empírica y el sistema especulativo, elevando la primera a la categoría de racional de forma inmediata y dándole al segundo como contenido la pura realidad empírica. El materialismo más vulgar cae en el idealismo más extremo y el idealismo más extremo en el materialismo más vulgar.

Esta conclusión de Marx en su análisis crítico de la *Rechtsphilosophie* de Hegel no está expresada, sin embargo, de forma general, sino que, como he dicho antes, está expresada en la forma de glosa, de comentario a la obra de Hegel. Es una crítica que está expresada además en una obra que tiene todas las características de un ajuste de cuentas personal de Marx con Hegel, absolutamente necesario para continuar el proceso de formación y elaboración de su propia teoría, pero que no parece pretender ir más allá.

Queda, por tanto, por resolver la cuestión de si la crítica de Marx a Hegel recién expuesta puede ser extendida a la teoría política burguesa en general o no, que paso a analizar a continuación.

B) *El carácter apriorístico de la teoría política burguesa en general*

En realidad, para resolver adecuadamente esta cuestión es ante todo necesario determinar con precisión cuáles son los términos del problema. Sólo entonces podremos calibrar el alcance de la crítica de Marx a Hegel y si es o no extensible a la teoría política burguesa en general.

Pues bien, como es sabido, el problema básico y fundamental al que ha de hacer frente la teoría política estatal y que la diferencia de la teoría política preestatal es el del carácter no natural, artificial, del Estado, el hecho de que el poder político estatal no es algo evidente, que se explica por sí mismo, sino algo que hay que demostrar por qué es necesario, por qué debe existir (19).

Este problema está determinado por el hecho de que los individuos en la sociedad capitalista no están vinculados por relaciones de supra y subordinación política, sino que se relacionan en cuanto individuos con el mismo *status* jurídico formal, en cuanto individuos libres e iguales. El poder de las personas sobre las personas, las relaciones de señorío y servidumbre no están presupuestas, sino que están expresamente excluidas de las relaciones de producción capitalistas.

Ahora bien, una vez definidos todos los individuos sin excepción como ciudadanos, es decir, como individuos libres e iguales, es evidente que las

(19) JAVIER PÉREZ ROYO: *Los problemas básicos de la teoría del Estado*, Sevilla, 1977, págs. 33 y sigs.

relaciones que tienen que existir entre ellos sólo pueden consistir en el cambio efectuado a través de un acuerdo de voluntades, de un contrato. Pues cualquier otro tipo de relación supondría una vinculación entre los individuos diferentes de la que procedería de los principios de libertad e igualdad (20).

Y finalmente hay que señalar que el cambio es por definición una operación que versa sobre equivalentes, que el contenido del cambio tiene que estar determinado por hipótesis por las prestaciones equivalentes de ambas partes (21).

A partir de aquí, justamente, empiezan los problemas. ¿Cómo es posible que entre individuos libres e iguales, que se relacionan entre sí a través del cambio, y siendo el cambio por definición una operación que versa sobre equivalentes, cómo es posible, digo, que existan contradicciones entre los individuos que tengan que conducir necesariamente a la constitución del Estado? Más bien debería ocurrir lo contrario. A partir de estas premisas se debería llegar a la conclusión de que el Estado no es necesario, de que es superfluo. Entre individuos libres e iguales que se relacionan entre sí a través del cambio de equivalentes parece absolutamente imposible rastrear la más mínima contradicción que haga necesaria la constitución de un poder político por encima de ellos. Sobre la base de estas premisas parece, pues, imposible explicar la necesidad del Estado; y, sin embargo, únicamente sobre ellas es lícito explicarlo, pues la forma de manifestación de las relaciones entre los individuos en el modo de producción capitalista no permite añadir ningún otro elemento.

Este es el obstáculo que la teoría política burguesa será incapaz de superar. Para demostrar la necesidad del Estado, la teoría burguesa clásica tendrá que olvidarse de las premisas objetivas de las que tenía que partir, y habrá de recurrir a un elemento que no es demostrado ni demostrable a partir de dichas premisas. Es decir, la teoría burguesa clásica habrá de recurrir a una solución apriorística, a una solución en la que lo que debería ser conclusión de un razonamiento científico es introducido de contrabando como premisa.

Así, por ejemplo, Hobbes, a pesar de que concibe expresamente al Estado como resumen de las contradicciones entre los individuos (22), no encuentra la fuente de dichas contradicciones en el análisis de las relaciones sociales de los individuos, como parece que debería ser lo lógico, sino que la fuente de las contradicciones es previa a sus relaciones sociales y en éstas lo único que hace es ponerse de manifiesto. La fuente de las contradicciones

(20) MARX: *Grundrisse*, págs. 152 y sigs.

(21) MARX: *Grundrisse*, pág. 153.

(22) HOBBS: *Leviathan*, en *English Works*, tomo III, pág. 15, edición Molesworth.

entre los individuos está en la propia naturaleza del hombre, que incluye un ansia de poder y de cada vez más poder que sólo cesa con la muerte y que hace que la vida en sociedad sea una guerra universal y permanente de cada hombre contra cada hombre.

Esto quiere decir que la demostración de la necesidad del Estado no es obtenida como resultado del análisis de las relaciones sociales reales entre los individuos, sino que es una demostración que ya está incluida en el punto de partida seleccionado por Hobbes: la naturaleza humana. Con este recurso a la naturaleza humana Hobbes toma como punto de partida lo que debería ser conclusión del razonamiento e incurre, en consecuencia, en una petición de principio que anula la validez del mismo. La demostración de por qué es necesario el Estado no es obtenida mediante un procedimiento científico, sino mediante una técnica de prestidigitación.

De forma similar proceden Locke, Rousseau o Kant. Tanto si se ocupan del proceso de génesis del Estado, como es el caso de Locke (23); si dan por supuesto el momento en que los individuos se constituyen en sociedad y forman el Estado, como es el caso de Rousseau (24), o si expresamente justifican el Estado apriorísticamente prescindiendo de toda consideración de las relaciones reales entre los individuos en la sociedad, como es el caso de Kant (25), en todos ellos la necesidad del Estado no es demostrada a partir del análisis de las relaciones de los individuos en la sociedad burguesa, sino que es una necesidad presupuesta a todo el razonamiento. El razonamiento de la teoría política burguesa es, pues, un razonamiento circular en el que el punto de partida y el punto de llegada se confunden, porque se partió de aquello que se tenía que demostrar y se demostró aquello de lo que se había partido.

Vemos, por tanto, que la primera parte de la crítica de Marx a Hegel es aplicable a la teoría burguesa en general. La teoría del Estado construida por esta última no se basa en el análisis de las relaciones sociales capitalistas, sino que es una teoría especulativa en cuya elaboración se prescinde expresa o implícitamente de las premisas realmente vigentes en la sociedad capitalista de las que se tenía que haber partido. Dicha teoría del Estado producida de esta manera, es decir, apriorísticamente, será utilizada después para dar razón de esta forma política tal como existe en la realidad.

(23) LOCKE: *Two Treatises of Government, Works*, tomo V, pág. 339.

(24) ROUSSEAU: «Du Contrat Social», en *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, tomo II, págs. 24 y sigs, edición de Vaughan.

(25) KANT: *Die Methaphysik der Sitten. Erster Teil: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Werke*, tomo VII, pág. 430, edición de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.

Ahora bien, esta parte es, como acabo de decir, la primera parte de la crítica de Marx a Hegel. La segunda, que no es más que el reverso de la primera, hacía referencia no a la forma en que era producida la teoría política de Hegel, sino al contenido de toda teoría apriorística. Una vez demostrado que la teoría política de Hegel es una teoría especulativa, apriorística, Marx demostraba cómo el contenido de dicha teoría no era otro que la pura realidad empírica, que la propia forma de manifestación de las relaciones sociales empíricamente constatables. La realidad empírica, tal como se presentaba ante nuestros ojos, era elevada de forma inmediata a la categoría de racional e incluida en cuanto tal en el sistema especulativo; el sistema especulativo no tenía otro contenido que la pura realidad empírica captable a través de los sentidos. La ausencia de un análisis científico de la realidad concreta y de su reproducción científica, diferente de su forma de manifestación, conducía inexorablemente a la confusión de los terrenos de la empiria y la especulación y a la transición constante del uno al otro.

Ahora se trata, por tanto, de saber si esta segunda parte de la crítica marxista es también aplicable a la teoría burguesa clásica en general.

Y así es efectivamente. Por ejemplo, toda la descripción de la naturaleza humana efectuada por Hobbes no es más que la traducción pura y simple de las características más visibles de las relaciones entre los individuos en la sociedad capitalista. La competencia, que es el elemento que pone de manifiesto las leyes que rigen las relaciones sociales de producción capitalista, es al mismo tiempo la característica fundamental de la naturaleza humana según Hobbes (26), característica que explica el porqué de las contradicciones entre los individuos y la necesidad del Estado. Hobbes no explica por qué existe la competencia, por qué las relaciones entre los individuos han de ser competitivas, sino que toma esta forma concreta de manifestación de las relaciones entre los individuos en la sociedad capitalista, la eleva a la categoría de característica natural de toda la especie humana y a partir de ella explica el Estado. Parafraseando a Marx, podríamos decir, que en lugar de ser Hobbes quien nos explique qué es la competencia, es la competencia la que tiene que explicarnos todas las inconsecuencias de la teoría política hobbesiana (27).

Pero tal vez sea en Kant donde se ponga de manifiesto de forma más clara esta constante confusión de la realidad empírica y el sistema especulativo, característica de toda solución apriorística en las ciencias sociales. Cerroni ha dedicado todo un libro a la *Rechtslehre* de Kant para demostrar

(26) HOBBS, *op. cit.*, pág. 112.

(27) MARX: *Das Kapital*, en MEW, tomo 25, pág. 873.

pormenorizadamente esta tesis (28). Baste aquí con reseñar este pasaje: «Un Estado es la unión de una multitud de hombres bajo normas jurídicas. En la medida en que éstas, en cuanto leyes, *a priori* son necesarias, es decir, en la medida en que proceden en general de manera evidente de los conceptos de derecho externo, su forma es la forma de un Estado en general, es decir, del Estado según la idea, tal como debe ser según puros principios jurídicos, los cuales sirven de norma a toda unión con la finalidad de constituirse en comunidad... Un tal Estado —añade Kant— contiene en sí tres poderes...» (29).

El Estado según la Idea o la Idea del Estado, contiene necesariamente, según Kant, tres poderes: el legislativo, el ejecutivo y el judicial. El contenido del Estado según la Idea no es, pues, otro que el Estado empíricamente existente tras la implantación de las relaciones de producción capitalistas. El Estado empírico, con sus tres poderes, es elevado inmediatamente a la categoría de racional, con lo cual la razón no tiene más contenido que dicho Estado empírico. Lo real es racional y lo racional real. Pero esta identidad de lo que es y lo que debe ser, y viceversa, no ha sido demostrada en modo alguno por el razonamiento kantiano, sino que es una identidad presupuesta. El razonamiento sigue siendo exclusivamente circular.

Vemos, pues, que la crítica de Marx a Hegel es aplicable a la teoría política clásica en general. Precisamente en esto, como he dicho antes, radica su importancia. El interés de esta obra de juventud de Marx no es, por tanto, puramente biográfico, sino que constituye la primera aportación relevante de Marx en el terreno de la ciencia de la sociedad.

Ya sólo queda, para terminar con esta cuestión, completar este análisis del apriorismo con el efectuado por Marx en torno a este tema en su obra de madurez. Dada la importancia de esta crítica de Marx, creo imprescindible demostrar que realmente no se trata de una simple crítica de juventud, incoherente con la obra posterior de Marx, sino de una aportación definitiva de la teoría marxista.

C) *La crítica del apriorismo en «El Capital»*

En realidad, Marx no se ha ocupado expresamente y de forma detenida de este problema en su obra de madurez. En su análisis crítico de la teoría económica clásica no se encuentra una crítica del apriorismo similar a la

(28) CERRONI: *Kant e la fondazione della categoria giuridica*, Milán, 1961.

(29) KANT, *op. cit.*, pág. 431.

efectuada a Hegel en 1843. Sus reflexiones sobre el tema son, por lo general, reflexiones aisladas, expresadas ocasionalmente a propósito de algún punto concreto, como, por ejemplo, la confusión de la plusvalía y el beneficio por parte de la economía clásica, o sobre el concepto de valor de uso, de capital fijo, etc.

Únicamente en el posfacio a la segunda edición de *El Capital* aborda Marx, desde una perspectiva general, aunque también de pasada, el problema del apriorismo. Según Marx, todo análisis científico de la sociedad capitalista es *formalmente* apriorístico, ya que parte necesariamente de los elementos más simples, generales y abstractos que entran en la composición de dicha sociedad, y mediante la combinación de estos elementos va reconstruyendo la totalidad como una «totalidad de pensamiento» (30). En esta reproducción científica no queda aparentemente ni rastro del proceso de investigación mediante el cual deben haber sido obtenidos y precisados esos elementos simples, generales y abstractos, que después han de ser combinados. En consecuencia, la construcción de toda teoría científica explicativa de la sociedad capitalista puede parecer arbitraria, apriorística (31).

Marx era perfectamente consciente de que este procedimiento es absolutamente indispensable en una exposición científica, pero también de los peligros de extralimitación a los que está expuesto. Por eso tiene siempre buen cuidado en resaltar que las categorías económicas han de ser expresión de relaciones reales de producción y en sus escritos llama a menudo la atención sobre la necesidad de corregir «la manera idealista de la exposición, que engendra la apariencia de que aquí se trata exclusivamente de determinaciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos» (32).

Desde el punto de vista de la exposición, toda teoría científica es, pues, formalmente apriorística. El hecho de que también lo sea materialmente depende del proceso de investigación previo a la exposición de dicha teoría. Si los elementos que se toman como punto de partida no son obtenidos a partir del análisis de las relaciones entre los individuos en un tipo de sociedad determinado, y si no se demuestra mediante el desarrollo de la exposición ulterior que dichos elementos tenían que constituir necesariamente el punto de arranque de la reproducción científica de la sociedad, entonces estaremos ante una teoría formal y materialmente apriorística. Si, por el contrario, no es así, el carácter apriorístico será puramente formal, consecuen-

(30) MARX: *Grundrisse*, pág. 22.

(31) Este punto lo he estudiado detenidamente en el capítulo V de la *Memoria sobre concepto, método y fuentes del Derecho político*, dedicado expresamente al problema del método.

(32) MARX: *Grundrisse*, pág. 69.

cia directa de que «el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto es la única manera para el pensamiento de apropiarse lo concreto y de reproducirlo como un concreto espiritual» (33).

Por eso Marx, en el citado posfacio, escribe: «Ciertamente el método de exposición tiene que ser distinguido formalmente del método de investigación. La investigación tiene que apropiarse la materia en detalle, que analizar sus diferentes formas de desarrollo y descubrir su conexión interna. Únicamente después de que ha sido realizado este trabajo, puede ser expuesto de forma adecuada el movimiento real. Si se consigue esto y se refleja idealmente la vida de la materia, *puede parecer que se está ante una construcción 'a priori'*» (34).

El método de investigación tiene, por tanto, que cumplir tres funciones: 1.^a apropiarse la materia en detalle; 2.^a analizar sus diferentes formas de desarrollo, y 3.^a descubrir su conexión interna. Únicamente cuando a través del proceso de investigación se ha llegado a obtener un conocimiento científico sobre la materia de que se trata, en este caso la sociedad burguesa, es posible comenzar la exposición de la teoría científica explicativa de dicha sociedad. El punto de partida de la exposición no puede ser un punto de partida arbitrario, apriorístico, sino que tiene que ser el punto de llegada del proceso de investigación. No es una hipótesis de trabajo (35) que habrá de ser confirmada posteriormente, sino un resultado científico ya confirmado en el proceso de investigación.

La crítica del apriorismo por parte de Marx a la teoría burguesa no va dirigida, en consecuencia, contra la forma de exposición de ésta, sino contra su contenido. No es la dialéctica de lo abstracto a lo concreto, característica tanto de la teoría política como de la teoría económica clásica, lo que Marx critica, sino el hecho de que el punto de partida de esa exposición dialéctica no es el resultado de un proceso de investigación de las relaciones sociales capitalistas, sino el resultado de la especulación.

Para Marx, la realidad empírica, lo concreto, es simultáneamente punto de partida y punto de llegada. Punto de partida del proceso de investiga-

(33) MARX: *Grundrisse*, pág. 22.

(34) MARX: *Das Kapital*, en MEW, tomo 23, pág. 27.

(35) Los errores a los que puede conducir la descripción de la metodología marxista con el binomio hipótesis-verificación están perfectamente ejemplificados en la obra de SWEEZY: *The Theory of Capitalist Development*, Monthly Review Press, 1968, págs. 18 y sigs. y 69-70. Una crítica de la exposición de Sweczy en JAVIER PÉREZ ROYO: «Ladislao von Bortkiewicz como crítico de Marx», en *Moneda y Crédito*, núm. 134, págs. 46 y sigs.

ción, de «la intuición y la representación» (36), y punto de llegada del proceso de exposición. En cuanto punto de partida, la realidad empírica es una totalidad caótica en la que parece que nada ocurre de manera necesaria, según leyes sociales, sino que todo parece fortuito y accidental. En cuanto punto de llegada, la realidad empírica es una totalidad conocida científicamente, articulada en sus diferentes niveles y expresada en categorías simples y generales. El punto de partida y el punto de llegada son, por un lado, los mismos, pero, por otro, no lo son. Entre ambos se inserta el proceso mediador de la teoría científica, que permite, a partir del análisis concreto de una realidad concreta, llegar posteriormente al conocimiento y exposición científica de dicha realidad.

Por el contrario, para la teoría política burguesa la realidad empírica concreta no es mediada científicamente, sino que es interpretada a partir de un modelo especulativo apriorísticamente construido, que a lo único que conduce es a reproducirla posteriormente en su inmediatez. La realidad empírica concreta a la que se llega como resultado es la misma de la que se tenía que haber partido, porque el sistema especulativo construido para dar razón de ella no tiene más contenido que dicha realidad empírica. El proceso de mediación científica de la realidad está, pues, ausente y lo único que existe es la confusión inmediata entre la realidad empírica y el sistema especulativo.

Pero además de este análisis general del apriorismo y de sus consecuencias para una exposición científica, hay algunos pasajes de la obra de madurez de Marx en los que se aplica a la teoría económica clásica la misma crítica efectuada a Hegel en 1843.

Así, por ejemplo, en *Las líneas fundamentales (Grundrisse)*, a propósito de la distinción de Ricardo entre capital fijo y capital circulante «según que el capital sea más o menos perecedero, es decir, según que tenga que ser reproducido con más o menos frecuencia en un tiempo dado», Marx comenta: «Según esto, una cafetera sería capital fijo, mientras que el café sería capital circulante. *El materialismo vulgar de los economistas*, que les lleva a considerar las relaciones sociales de producción de los hombres y las determinaciones que reciben las cosas en cuanto subsumidas bajo estas relaciones como características naturales de las cosas, *es un idealismo igualmente vulgar*, un fetichismo, que confiere a las cosas relaciones sociales como sus determinaciones immanentes y que, en consecuencia, las mitifica» (37). Y en las *Teorías sobre la plusvalía*, a propósito de la confusión entre la plus-

(36) MARX: *Grundrisse*, pág. 22.

(37) MARX: *Grundrisse*, pág. 579.

valía y el beneficio por la economía clásica, Marx vuelve a repetir el mismo argumento: «Puesto que Adam (Smith) —dice Marx— no desarrolla la plusvalía expresamente en la forma de una categoría determinada diferente de sus formas particulares, él la confunde directamente y de forma inmediata con la categoría más desarrollada de beneficio. De aquí proceden una serie de inconsecuencias, contradicciones no resueltas e incongruencias, que los ricardianos intentan solucionar escolásticamente mediante juegos de palabras. *El empirismo vulgar se transforma en falsa metafísica, en falsa escolástica*, que se atormenta por hacer derivar fenómenos empíricos irrefutables directamente de la ley general o por explicarlos mediante una simple abstracción formal» (38).

Aunque el contexto en que Marx desarrolla esta crítica del apriorismo es diferente del de su época de juventud, la conclusión desde un punto de vista metodológico es la misma. Es, pues, lógico pensar que Marx continuaba estando plenamente de acuerdo con el principio metodológico desarrollado en su crítica a Hegel. La tesis de Marx de que la realidad empírica que no es mediada científicamente vuelve a reproducirse de forma inmediata en la teoría especulativa que pretende explicarla, es la primera, cronológicamente hablando, de las aportaciones definitivas de la teoría marxista. Se trata de una tesis que, como espero haya quedado claro tras la exposición, va mucho más allá de la simple crítica a la teoría política de Hegel y tiene un alcance más general.

II

LA DUPLICACION DE LAS CATEGORIAS DE LA TEORIA POLITICA BURGUESA

Este es el segundo punto en torno al cual se desarrolla la primera crítica de Marx a la teoría política burguesa. Según Marx, la teoría política burguesa es incapaz de explicar unitariamente las relaciones sociales capitalistas y se ve obligada a escindir la sociedad burguesa del Estado y a darle un carácter ambivalente a todas sus categorías, según que se apliquen a la primera o al segundo. De esta manera llega a construir una teoría de la emancipación humana exclusivamente formal, una teoría de la libertad basada en los derechos naturales del individuo, que constituye el elemento ideológico más importante en la justificación del modo de producción capitalista. En el análisis

(38) MARX: *Theorien über den Mehrwert*, en MEW, tomo 26, 1, págs. 60-61.

sis crítico de esta ideología consiste la segunda aportación de la obra de juventud de Marx.

Y si en la primera es la obra de Hegel la que le sirve de punto de referencia, en la segunda es básicamente la Revolución francesa y Rousseau lo que tiene en mente.

En efecto, como es sabido, Rousseau distingue en toda su obra a los individuos en cuanto hombres y en cuanto ciudadanos y explica cómo los individuos en la primera determinación pueden tener, y de hecho tienen, voluntades diferentes y contrapuestas y, sin embargo, estos mismos individuos en cuanto ciudadanos tienen que tener la misma voluntad, la voluntad general. Rousseau llega incluso a intuir el carácter de clase del Estado y la contradicción que existe en equiparar formalmente a los hombres en cuanto ciudadanos y en dejarlos en situación de desigualdad en cuanto hombres. «De hecho —dice Rousseau—, las leyes son siempre útiles a los que poseen y dañan al que nada tiene; de donde se sigue que el Estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto todos poseen algo y no carece de todo persona alguna» (39). Pero Rousseau no pasa de esta intuición y toda su teoría política está construida sobre la base de la consideración del individuo como ciudadano, como copartícipe de la voluntad general sin más.

Lo mismo ocurre con los restantes teóricos burgueses del Estado. Hobbes, por ejemplo, describe en el *Behemoth* de forma precisa, aunque rudimentaria, los mecanismos de la explotación capitalista inicial en la Inglaterra del siglo XVII (40) y es perfectamente consciente de las diferencias existentes entre los individuos y de la desigualdad real de su fortuna. Sin embargo, a la hora de elaborar su teoría política estas diferencias no aparecen por ningún lado, sino que son canceladas de la manera más absoluta. Los individuos son todos libres, iguales, son todos ciudadanos y la única autoridad que existe por encima de todos ellos, igual para todos, es la del Estado. Esto es lo único que cuenta.

Precisamente esta contraposición entre la existencia de contradicciones empíricamente constatables y la cancelación de las mismas al nivel de la instancia política va a constituir el segundo de los temas en el que se va a centrar la crítica de juventud de Marx. La crítica de Marx va dirigida contra lo que él llama la «duplicación» de los elementos de la teoría política burguesa, según se los considere desde el punto de vista de la realidad, es decir, desde el punto de vista de la sociedad burguesa, o desde el punto de vista de la idea, es decir, desde el punto de vista del Estado.

(39) ROUSSEAU, *op. cit.*, pág. 39.

(40) HOBBS: *Behemoth, Works*, tomo VI, págs. 320-321.

Escribe Marx: «El Estado en cuanto Estado anula, por ejemplo, la propiedad privada; el hombre declara la propiedad privada como abolida de un modo político cuando suprime el censo de fortuna para el derecho de sufragio activo y pasivo, como se ha hecho ya en muchos Estados norteamericanos. Hamilton interpreta con toda exactitud este hecho desde un punto de vista político cuando dice: 'La gran masa ha triunfado sobre los propietarios y la riqueza del dinero.' ¿Acaso no se suprime la propiedad privada idealmente cuando el no propietario se convierte en legislador de los que lo son? El censo de fortuna es la última *forma política* de reconocimiento de la propiedad privada» (41).

«Sin embargo —continúa Marx—, la anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone. El Estado anula a su modo las diferencias de nacimiento, de estado social, de cultura y de ocupación, al declarar el nacimiento, el estado social, la cultura y la ocupación del hombre con diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin atender a estas diferencias, como copartícipe *por igual* de la soberanía popular, al tratar a todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. El Estado político acabado es por su esencia la vida genérica de hombre por oposición a su vida material. Todas las premisas de esta vida egoísta permanecen en pie al margen de la esfera del Estado, en la sociedad burguesa, pero como cualidades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo lleva el hombre no sólo en el pensamiento, sino en la realidad, en la vida, una doble vida: una celestial y otra terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se le considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medio, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños» (42).

La teoría política burguesa no resuelve, por tanto, la contraposición entre Estado y sociedad burguesa, sino que la deja subsistir en cuanto tal, sin explicarla. La liberación del individuo por parte de la teoría política burguesa no es, en consecuencia, más que una liberación formal, ideal, obtenida mediante la supresión de uno de los términos de la contraposición: la sociedad burguesa que es dejada de lado en cuanto esfera no política. No se trata, por tanto, de una emancipación real del individuo, de una liberación auténtica, sino de una emancipación ideal que en lugar de conducir a su

(41) MARX: *Zur Judenfrage*, en MEW, tomo 1, pág. 354.

(42) MARX, *op. cit.*, págs. 354-355.

emancipación efectiva oculta las condiciones del problema y hace más difícil la consecución de esta última.

«La emancipación política —dice Marx— es la reducción del hombre, por una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta independiente, y por otra, al ciudadano, a la persona moral» (43).

Por el contrario, para Marx «*toda emancipación es la reconducción del mundo humano al hombre mismo*» (44) y, en consecuencia, «únicamente cuando el hombre individual real vuelve a apoderarse del ciudadano abstracto y en cuanto hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se ha convertido en ser genérico, únicamente cuando el hombre ha reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y, en consecuencia, la fuerza social no se separa ya de él en la forma de fuerza política, únicamente entonces se ha consumado la emancipación humana» (45).

La simple emancipación política no sólo no supone la emancipación total del individuo, sino que, al contrario, presupone unas relaciones sociales antagónicas a las que los individuos están sometidos independientemente de su voluntad. La emancipación social, sin embargo, sí implica la emancipación no sólo política, sino total del individuo, en la medida en que supone la armonización real —y no sólo formal— del individuo y el género, la identificación total del individuo en cuanto hombre y del individuo en cuanto miembro de una comunidad, en cuanto ciudadano. Los intereses de los individuos dejan de ser intereses antagónicos para convertirse en intereses armónicos. En consecuencia, los intereses generales no tienen por qué diferenciarse de los intereses particulares e independizarse en el Estado.

Esta crítica de Marx es importante por un doble motivo. En primer lugar, porque indica con precisión cuáles son los límites de la emancipación humana sobre la base de unas relaciones sociales de producción antagónicas. La emancipación humana en estas condiciones no puede ser una emancipación real, sino que sólo puede ser una emancipación política, formal. De esta manera se pone de manifiesto la inconsistencia de la ideología burguesa justificadora de la sociedad capitalista en cuanto fundamento del desarrollo último y definitivo de la libertad humana.

Pero, en segundo lugar, es importante porque desplaza definitivamente el centro de la cuestión del análisis de la instancia política del modo de pro-

(43) MARX, *op. cit.*, pág. 370.

(44) MARX, *op. cit.*, pág. 370.

(45) MARX, *op. cit.*, pág. 370.

ducción capitalista, del análisis del Estado, al análisis de la anatomía de la sociedad burguesa, a la economía política, sentando de esta forma las premisas para un conocimiento correcto de la sociedad burguesa en su conjunto y para una explicación unitaria de todas las relaciones sociales capitalistas a partir de las relaciones de producción.

Sin embargo, a pesar de estos dos aciertos capitales de la crítica de juventud de Marx, dicha crítica es todavía muy insuficiente. Y lo es sobre todo porque Marx se limita simplemente a constatar la duplicación de las categorías de la teoría política burguesa, a poner de manifiesto que en su explicación del Estado prescinde por completo de la sociedad burguesa y a invertir los términos del problema: emancipación social en lugar de emancipación política. Pero Marx no explica en absoluto por qué la teoría política burguesa incurre en esta duplicación, por qué como consecuencia directa de las relaciones sociales de producción capitalista se tiene que producir necesariamente esa contraposición entre sociedad y Estado y, finalmente, tampoco explica cuáles son las condiciones necesarias para que se produzca la emancipación social.

La crítica de Marx, que sigue la misma línea de la crítica de Feuerbach a Hegel, utiliza como categoría básica el concepto de alienación. Se toma como punto de partida una hipotética esencia humana y se comprueba que en el mundo actual dicha esencia humana se halla alienada a diferentes niveles. *Alienación religiosa*, que se traduce en el hecho de creer que el hombre es creado por Dios, cuando en realidad es Dios el que es creado por el hombre: «La crítica de la religión —dice Marx— es el presupuesto de toda crítica... El fundamento de la crítica arreligiosa es el siguiente: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre» (46). *Alienación política*, que se traduce en la creencia en la liberación ideal del hombre en el Estado: «La misión de la historia —añadirá Marx— consiste, pues, una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política» (47). *Alienación económica*, que se traduce en el hecho de que «el trabajador es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías produce. La desvaloriza-

(46) MARX: *Zur Kritik des Hegelschen Rechtsphilosophie*, en MEW, tomo 1, pág. 378.

(47) MARX, *op. cit.*, pág. 379.

ción del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas...; el objeto que el trabajador produce, su producto, se le enfrenta como un ser extraño, como un poder independiente del productor» (48).

La solución de esta triple alienación la encuentra Marx en una revolución comunista, ya que, según él, «el comunismo (se presenta) como la superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre y, por ello, apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; ... (el comunismo) es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución» (49).

Para Marx, por tanto, el comunismo no es todavía exclusivamente una forma de organización social sobre la base de unas relaciones de producción determinadas, que ha de imponerse necesariamente a partir de las relaciones sociales capitalistas y como consecuencia del desarrollo de las contradicciones contenidas en estas últimas, sino que el comunismo es ante todo un instrumento para la recuperación por parte del proletariado de la esencia humana, que se halla alienada en la triple esfera de la religión, la política y la economía.

La crítica de Marx se basa en una apreciación empírica de la realidad y en la constatación de sus deficiencias y expresa simplemente el deseo de la superación de las mismas y de su sustitución por otra más perfecta. Pero por su mismo planteamiento es incapaz de llegar a una solución convincente.

Y ello por varios motivos. En primer lugar, porque Marx utiliza en esta crítica un concepto absolutamente ideológico y, por tanto, anticientífico, como es el de esencia humana. En cierta medida, Marx procede de forma similar, aunque con una finalidad completamente opuesta, a como procedía la teoría política burguesa. Para ésta la naturaleza humana era el instrumento con el que se demostraba la necesidad de las relaciones sociales capitalistas. Para Marx la esencia humana es el instrumento con el que se demuestra precisamente lo contrario: la necesidad de la destrucción de estas relaciones sociales. En consecuencia, si antes dije que éste era un procedimiento no científico,

(48) MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, en MEW Ergänzungsband, Erster Teil, pág. 511.

(49) MARX, *op. cit.*, pág. 536.

no va a dejar de serlo por el hecho de que la finalidad que se persigue sea diferente.

En segundo lugar, porque el análisis que hace Marx de las relaciones de producción capitalista es todavía completamente insuficiente. Dicho análisis se centra de forma exclusiva en la propiedad privada, que es la categoría en la que se condensan, según Marx, todas las formas de la alienación humana. Más que como una categoría de análisis económico, la propiedad aparece como una categoría metafísica en la que se expresa la antítesis de la esencia humana. De ahí que el comunismo no tenga otro contenido que la pura negación de la propiedad privada, y de ahí también que baste la supresión de esta última para recuperar la esencia humana.

«*La propiedad privada material, inmediatamente tangible* —dice Marx—, *es la expresión material tangible de la vida humana alienada.* Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación tangible del movimiento de toda la producción que ha existido hasta el momento, es decir, de la realización de la realidad del hombre. La religión, la familia, el Estado, el Derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc., son sólo formas particulares de la producción y caen bajo su ley general. *La supresión positiva de la propiedad privada, en cuanto apropiación de la vida humana, es, en consecuencia, la supresión positiva de toda alienación,* es decir, el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social» (50).

El razonamiento de Marx es puramente tautológico. Puesto que se da por supuesto que esencia humana y comunismo son términos sinónimos, la propiedad privada es presentada como la antítesis de la esencia humana. O expresado de otra manera: puesto que la propiedad privada es definida como la antítesis de la esencia humana, la recuperación de la esencia humana tiene que manifestarse necesariamente como la supresión de la propiedad privada, como comunismo. Marx no explica todo esto, sino que simplemente lo expresa como si fuera algo evidente.

De ahí que la crítica que Marx dirige en esta época a la economía burguesa en los *Manuscritos* de 1844 pueda ser utilizada perfectamente contra él. «*La economía política* —dice Marx— *parte del hecho de la propiedad privada.* No nos la explica. Ella aprehende el proceso material que efectúa la propiedad privada en la realidad en fórmulas generales y abstractas, que posteriormente tienen vigencia para ella como leyes. Ella no comprende estas leyes, es decir, no muestra cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La economía política no nos da ninguna información sobre el fun-

(50) MARX, *op. cit.*, pág. 537.

damento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina, por ejemplo, la relación del salario con el beneficio del capital, tiene vigencia para ella como argumento último el interés del capitalismo; es decir, presupone lo que debe desarrollar» (51).

En realidad, Marx no volverá a repetir esta crítica a la economía clásica, sobre todo por lo que a la cuestión de honradez científica se refiere (52). Y a decir verdad, esta crítica es mucho más aplicable a la teoría económica de Marx de esta época que a la economía burguesa. Es Marx el que parte de la esencia humana como de un dato sin explicarlo. Es Marx el que posteriormente describe la realidad empírica para llegar a la conclusión de que está en contradicción con la esencia humana. Y es Marx, finalmente, el que utiliza el interés del trabajador como argumento último que justifica su conclusión. Piénsese, por ejemplo, en el siguiente pasaje de los *Manuscritos* del 44: «Cuando la economía política afirma que la demanda y la oferta se cubren, ella olvida inmediatamente que, según su propia afirmación, la oferta de hombres siempre supera a la demanda y que, en consecuencia, en el resultado *esencial* de toda producción —en la existencia del hombre— la desproporción entre demanda y oferta obtiene su expresión más decisiva» (53). La tesis de parte de la economía burguesa acerca de la coincidencia entre la oferta y la demanda —tesis de la que Marx se ocupa expresamente en múltiples lugares de su teoría económica posterior (54)— no es errónea porque sea incongruente con las relaciones de producción capitalistas. Al contrario, la validez de la tesis en general es algo que se acepta. Dicha tesis es criticada simplemente porque contradice los intereses de la clase trabajadora, en la medida en que ésta es la única mercancía para la que demanda y oferta no coinciden. La falta de consistencia del argumento es patente.

CONCLUSION

Resumiendo lo expuesto hasta el momento, se podría decir que la primera crítica de Marx a la teoría política clásica es importante desde varios puntos de vista. En primer lugar, porque contiene una crítica del apriorismo de la teoría política burguesa que pone en cuestión el carácter científico de esta última. En segundo lugar, porque pone de manifiesto la incapacidad

(51) MARX, *op. cit.*, pág. 510.

(52) MARX: *Theorien über den Mehrwert*, en MEW, tomo 26, 3, págs. 445 y 491.

(53) MARX: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, pág. 554.

(54) MARX: *Grundrisse*, pág. 315.

de la teoría política burguesa de explicar unitariamente el modo de producción capitalista y la necesidad consiguiente de duplicar todas sus categorías según se apliquen a la sociedad o al Estado. Y en tercer lugar, porque desplaza el centro de atención en el estudio del modo de producción capitalista del Estado a la sociedad, de la política a la economía, con lo que sienta las bases para una comprensión correcta del modo de producción capitalista en su conjunto y, en consecuencia, también del Estado en cuanto resumen de las contradicciones que se presentan en las relaciones sociales de producción burguesas.

Pero esta primera crítica de Marx contiene también puntos débiles, incompatibles con el desarrollo de la obra posterior de Marx. Dichos puntos están constituidos por los intentos de Marx de ofrecer una alternativa propia, una solución positiva diferente a la ofrecida por la teoría burguesa. Si el Estado ha de ser comprendido como resumen de las contradicciones de la sociedad burguesa, el conocimiento de dichas contradicciones ha de ser previo a su resumen. Y este conocimiento Marx no lo ha llegado a adquirir todavía en los años cuarenta.

La crítica de juventud de Marx es, por tanto, una crítica preparatoria del desarrollo de la crítica marxista posterior. Una vez que ha puesto de manifiesto cuáles son los errores, fundamentalmente de tipo metodológico, en que la teoría política burguesa incurre, el terreno ha quedado despejado para intentar solucionar de forma positiva los problemas básicos de la teoría del Estado, los problemas objetivos que plantea la existencia del Estado en cuanto forma política. Para esto habría que esperar a *El Capital*.