

## EL MARX PERIODISTA: LA GACETA RENANA.

Los artículos publicados en la *Gaceta Renana*<sup>1</sup>, primera etapa del Marx periodista<sup>2</sup>, no sólo tienen interés para el erudito marxista que aspira a conocer con exhaustividad y en clave genealógica el desarrollo del pensamiento de Marx; en sí mismos, y al margen de su función en la génesis del marxismo, constituyen unas piezas literarias y filosóficas de valor. Por ello quisiera comenzar, como hago siempre, por recomendar su lectura directa; y la recomiendo sin ninguna reserva, convencido de que será una bella aventura filosófica. Creo que, como mínimo, el lector de estos textos recibirá como gratificación una potente inyección de añoranza. Añoranza de aquel periodismo culto y conceptualmente robusto; añoranza de aquellos discursos políticos fundados y llenos de sentido; añoranza de aquellas salidas de la filosofía a la calle para vivir en su lugar natural, en la cultura y el pensamiento de la ciudadanía. Os reto cariñosamente a esta prueba. Leed esos textos y después, decidme en silencio, contadme para vosotros mismos, el tiempo que hace que no leáis en nuestros periódicos tanta filosofía al hablar de la cotidianeidad; el tiempo que hace que no escucháis en los discursos parlamentarios argumentaciones con similar potencia filosófica; el tiempo que ha pasado sin que percibáis en las ocurrencias e improvisaciones de nuestros juristas tertulianos tanta hondura filosófica y tanto sentido; en fin, el tiempo que pasáis sin que aparezca en tantos y tantos filósofos mercenarios de nuestros días una filosofía tan radicalmente militante. Y recordad que al escribir estos artículos apenas tenía veinticinco años.

---

<sup>1</sup> Los artículos que Marx escribió para la *Gaceta Renana* (1842-1843), se encuentran en castellano en el volumen *En defensa de la libertad* (Valencia, Fernando Torres Editor, 1983).

<sup>2</sup> Marx no dejaría de colaborar con diversos periódicos a lo largo de su vida; y en muchos momentos viviría de y gracias a esos escritos. Y en algunos casos su dedicación al quehacer periodístico fue muy intenso, como en la *Nueva Gaceta Renana* (julio-noviembre de 1848). Un interesante estudio sobre la dimensión periodista de Marx y su efecto en la evolución de su pensamiento es el de Montserrat Galcerán, *La invención del marxismo* (Madrid, IEPALA, 1997), donde da mucha y justa relevancia a los artículos publicados en la *Nueva Gaceta Renana*. Montse Galcerán ya había estudiado la importancia de estos trabajos en su tesis de licenciatura en la UB, *Marx Periodista* (1978).

### 1. *El editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia.*

En julio de 1842 comienza Marx una serie de artículos contra la *Gaceta de Colonia*, que en su editorial del número 179<sup>3</sup> invitaba al poder político a ejercer la censura, en concreto, a prohibir los ataques de los jovenhegelianos en sus publicaciones dirigidos contra el estado prusiano y a la religión. Aunque sólo sea para conectar con el tono periodístico de Marx, leamos unos párrafos fragmentados:

“Hasta ahora habíamos admirado a la *Gaceta de Colonia*, si no como el “periódico de la inteligencia renana”, sí por lo menos como el periódico renano “de la inteligencia”. Consideramos en particular sus artículos políticos de fondo como un medio sabio y escogido de quitarle al lector el gusto por la política para que se traslade más ansioso al fresco y vital reino de los anuncios (...) Pero el bello equilibrio que había sabido mantener hasta ahora entre la política y los anuncios ha sido perturbado últimamente por un tipo de anuncios que pueden denominarse “anuncios de la industria política”. Con la inseguridad inicial de no saber dónde colocar este género, ocurrió que un anuncio se transformó en un editorial y un editorial en un anuncio, siendo este último lo que en realidad en el lenguaje político se llama una “denuncia”, pero que cuando se paga se denomina simplemente “anuncio”. (...) “El estado –dice- no sólo tiene el derecho sino también el deber de “impedir la acción de charlatanes a los que nadie ha llamado”. El autor habla de quienes se oponen a su opinión, pues él está ampliamente de acuerdo consigo mismo en que está llamado a ser un charlatán”<sup>4</sup>

Al primer envío del 10 de julio le sigue otro del 12, que filosóficamente es más sabroso para lo que aquí nos ocupa. Son temáticas “banales” para la filosofía vieja, la que ha hecho de su reclusión su vocación y su esencia; temas excesivamente cotidianos y vulgares para quienes cultivan el esoterismo como estrategia de dominación (ya se sabe, los dioses no acostumbran a exhibirse a la luz del día). Temas prosaicos, indignos de quienes basan su hegemonía en su aureola de exclusividad. Pero son los temas obligados del abogado filósofo que, sin conseguir que se le abrieran las puertas de la Universidad, se ve desplazado a la más

---

<sup>3</sup> Editorial de Kart Hermes del 28-06-1842. También intervino en el debate Moses Hess.

<sup>4</sup> K. Marx. *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana (1842-1843)*. Valencia, Fernando Torres, 1983, 103.

prosaica y vulgar tarea de periodista. Marx, cuyo espíritu huyó del derecho a las letras (aunque acabara sus estudios para cumplir con su padre<sup>5</sup>), y en el Parnaso huía de la filosofía (la única, la grande, la de Hegel) y se postulaba poeta, parecía condenado a ser filósofo. Así se lo cuenta a su padre en una carta de gran belleza y lucidez<sup>6</sup>. Busca hábitat en la expresión poética romántica, y no se gusta a sí mismo. Refiriéndose a su diálogo filosófico *Cleantes*, seguirá con sus confidencias a su padre: “Todavía no puedo imaginarme cómo esta obra, mi criatura predilecta, engendrada a la luz de la luna, pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del enemigo”. Marx quería expresarse como Heine y acabó expresándose como Hegel; quería enfrentarse a la realidad en figura de poeta y sin darse cuenta se metamorfoseó en figura de filósofo. La realidad, la historia, le arrastraba del camino que anhelaba, simbolizado en Heine, al que despreciada, territorio de Hegel. Y así, ni el derecho ni la poseía, sino la filosofía, se convertiría en su arma de expresión, en su arma de lucha.

De manera semejante, y simultáneamente, cerrada la etapa de estudiante, ni el despacho de abogado cuya puerta controlaba su padre ni la Universidad, con su amigo Bruno Bauer de ocasional “conserje”, serían puertas de entrada a su vida profesional: no quiso entrar por la que tenía a su alcance, la de la abogacía, y no se le abrieron las que deseaba, las de la Universidad. Ni una ni otra, ni el derecho ni la enseñanza, su primer destino sería el periodismo, un instrumento que se revelaría tan válido o más que los anteriores para el combate de su alma joven contra la obscurantista atmósfera cultural y la injusta desigualdad social reinantes en la Renania de su tiempo, y luego en el mudo de su tiempo. La historia le arrojó a la filosofía y la historia le arrojó al periodismo; esa fuerza de la historia le exigiría su reconocimiento a lo largo de su vida, frente a la ilusión subjetivista que reinaba en las conciencias enajenadas. Se vio,

---

<sup>5</sup> "Tenía que estudiar jurisprudencia, pero tenía deseos de dedicarme a la filosofía", escribe a su padre en una emotiva y lúcida carta (Carta de Karl Marx a Heinrich Marx, 10 de noviembre de 1837. En *MEW*, Suplemento I, 4)

<sup>6</sup> En la ya citada carta decía cosas como éstas, al describir su agitación de joven en busca de un género literario adecuado para expresar su enfrentamiento al mundo: “Dado mi estado de espíritu en aquellos días, tenía que ser la poesía lírica, necesariamente, el primer recurso al que acudiera, o por lo menos el más agradable e inmediato”.

pues, entregado al periodismo filosófico, al periodismo inmediatamente político, y particularmente al periodismo parlamentario, el lugar privilegiado para ver el origen y el final de lo que pasa en la sociedad. La vida le pone en brazos de la filosofía y del derecho, contra sus sueños juveniles de viajar por el Parnaso. Pronto aprendió que la historia no respeta los ideales de la infancia; y luego aprendería que tampoco los de la vejez. ¡La historia sirve a lo universal!

1.1. Comencemos por comentar unas reflexiones curiosas sobre lo que Marx llama “filosofía de las penas policiales”. El enemigo es “Hermes”, pseudónimo de un cargo relevante de la *Gaceta de Colonia*, fervoroso defensor del estado cristiano, que había emprendido una densa batalla, que acabaría ganando, contra los periódicos liberales y la filosofía crítica a la que daban acogida; veía en esa crítica, en definitiva, en la expansión de la filosofía jovenhegeliana, el rostro de la barbarie, la amenaza del fin del orden feudal-cristiano. En la confrontación, cualquier tema, ético, estético, político o jurídico, era buena ocasión para probar sus armas los contendientes. Y, claro está, ocasiones no faltaban.

La que nos interesa, que da lugar a esta intervención periodística de Marx, es promovida por el debate en la Dieta, el parlamento regional renano, de un proyecto de reforma del divorcio, lo que implicaba poner en juego el concepto de matrimonio. Obviamente, dentro de cualquier estado cristiano, una manifestación de su esencia es el matrimonio, cuya consagración sólo puede ser hecha por la religión, instalada así sobre la autoridad civil. En la idea cristiana del matrimonio, a la que debería someterse el estado cristiano, su esencia es sagrada y su institución y regulación corresponde a la Iglesia cristiana; el poder civil nada tiene que ver en el “sacramento”; su función político jurídica es exterior, secundaria y subordinada. Marx comenta:

“O sea que si al “matrimonio sin consagración eclesiástica” se lo considera “un matrimonio” a la orilla del Rin según el Código Napoleónico y “un concubinato” a las orillas del Spree según el Derecho Prusiano, la pena “policial” habría de ser el argumento a favor de que aquí es de derecho lo que allí no lo es, de que no es el

Code sino el Derecho Prusiano el que tiene el concepto científico y ético, el concepto racional de matrimonio. Esta “filosofía de las penas judiciales” puede que convenza en algún otro lado, pero no en Prusia”<sup>7</sup>.

En Prusia el matrimonio civil estaba reconocido, y nada añadía la bendición eclesiástica. Marx dirá que en Prusia se ha emancipado “parcialmente” el matrimonio, al diferenciarse entre civil y eclesiástico.

Pero esto son meros escarceos retóricos. Para Marx, estas pequeñas confrontaciones son simples manifestaciones de un problema más general, que exige elevar la mirada y apuntar a su verdadero lugar, el Estado. Comentando la defensa que hace el editorialista de la educación cristiana, Marx nos ofrece una rápida pero importante consideración sobre el estado:

“La ecuación de nuestra juventud escolar se basa tanto en los clásicos antiguos y en las ciencias en general como en el catecismo. Según H., el estado se diferencia de una guardería de niños pequeños no por su contenido sino sólo por su tamaño: el estado extiende más su “cuidado”. La verdadera educación pública del estado es, por el contrario, su existencia racional y pública; el estado educa a sus miembros al hacerlos miembros del estado, al transformar los fines del individuo en fines generales, el instinto grosero en tendencia moral y la independencia natural en libertad espiritual; al hacer que el individuo goce en la vida de la totalidad social y ésta en las convicciones del individuo. El editorial, al contrario, no hace del estado una asociación de hombres libres que se educan recíprocamente, sino un montón de adultos que están destinados a ser educados desde arriba y a pasar de un aula estrecha a una más ancha”<sup>8</sup>.

Frente a la idea liberal, en que el estado aparece como exterior, cuando no como simple gendarme, simple centro de disciplina, Marx desarrolla el concepto hegeliano del mismo, centrado en su universalidad, y cuya esencia sería empujar a los seres humanos a vivir juntos, en unidad. El estado no es visto aquí como el lugar del poder, sino de la elevación de la libertad natural a la libertad moral y política; no como lugar de la opresión, sino de la liberación del individuo y de la realización de su razón natural. Es elocuente esa reflexión que identifica la “existencia racional y pública” del estado con la “educación pública”, y ésta no con el

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 113.

sistema de enseñanza, sino con la ciudadanía. La función educadora del estado no se reduce a la enseñanza en la escuela, por producir buenos alumnos, sino que esencialmente consiste en constituir buenos ciudadanos; no pasa tanto por abrirles las ventanas a los conocimientos, que también, cuanto por abrirles las puertas a la vida pública. El estado “educa” al hacer a los hombres miembros del estado, al otorgarles el estatus de ciudadanos. O sea, los educa al emanciparlos, al procurarles una vida emancipada.

Es sugestiva esta voz humanista del joven Marx, especialmente para quienes estamos acostumbrados a oírle su voz de madurez, esa inquietante voz materialista que parece atentar contra nuestra individualidad. Es sugestiva esa defensa de la educación y de la ciudadanía, los dos valores liberales, “burgueses”, por excelencia, las dos vías clásicas de emancipación de los humanos, las dos ilusiones que un día, pronto, Marx tendrá que someter a su crítica y combatir en tanto que vías ilusorias.

El 14 de julio vuelve a la carga con una nueva entrega del artículo sobre el Editorial 179. Escoge las referencias de dicho editorial sobre la conveniencia de censurar la filosofía en la prensa, especialmente en lo referente a la crítica a la religión y al estado. Considera el editorial, aún le quedaba alguna vergüenza ilustrada, que el periódico no es el lugar apropiado para la filosofía, especialmente para la filosofía que aborda las cuestiones políticas y religiosas. O sea, no niega universalmente la crítica pero le selecciona y asigna lugares privados; la filosofía puede seguir con su crítica universal, pero no en el espacio público. Me agradecería saber qué piensan al respecto los fervorosos rawlsianos que tan entusiastamente han abrazado el credo del “pluralismo razonable”, que sanciona el sacrificio de la filosofía en el altar de la democracia. En todo caso, su monótona defensa de dejar en casa las concepciones del mundo omniabarcantes, las ideologías omnicomprensivas, en aras de la paz encuadrada en el *overlapping consensus*, tiene peor música que la ironía que desprende la respuesta de Marx. Contesta al editorial que sí, que entiende que los lugares convencionales de la filosofía (la cátedra, la

academia) suelen ser más solemnes y sagrados; que el enclaustramiento se ha convertido en su modo de existencia, que su misterio forma parte de su belleza; que la obscuridad potencia el aislamiento, la serenidad, el estado de ánimo favorable para encontrarse con la verdad. Pero, cumplida la dosis de ironía, no pierde tiempo en abordar la verdadera cuestión, que no es la relación de la filosofía con la verdad (con lo sagrado) sino su relación con la emancipación de los hombres (con lo profano). Y escribe:

“La filosofía, sobre todo la filosofía alemana, tiene una tendencia a la soledad, al aislamiento sistemático, a la autocontemplación desapasionada, que la vuelve extraña de antemano al carácter polémico y ajetreado de los periódicos, que por su parte sólo encuentran satisfacción en la comunicación. La filosofía, concebida en su desarrollo sistemático, es impopular, su entretejido secreto le parece al ojo profano una actividad tan extravagante como poco práctica; es como un profesor de magia cuyos conjuros suenan majestuosos porque no se los comprende”.

Es bella esta contraposición entre filosofía y periodismo; y os permite, nos exige, introducir la sospecha sobre su divorcio, ayer y hoy, que lleva a una filosofía reclusa y sin pueblo y a un periodismo banal y sin substancia. De acuerdo con su carácter esotérico, parafraseemos a Marx, la filosofía no ha dado nunca el primer paso para cambiar su ascético hábito sacerdotal por el liviano traje convencional de los periódicos. Pero los filósofos, nos dice, no salen de la tierra como las setas; son el fruto de su tiempo, de su mundo, de su pueblo, cuya sabia más sutil, preciosa e invisible circula en las ideas filosóficas. Es el mismo espíritu, comenta en hegeliano con una idea esencial para comprender su posición filosófica, el que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos y el que construye los ferrocarriles con las manos de los obreros. La filosofía no está fuera del mundo, del mismo modo que el cerebro no está fuera del hombre por no encontrarse en el estómago. Aunque, bien mirado, escribe recuperando la ironía, es cierto que la filosofía está con el cerebro en el mundo mucho antes de posarse con los pies en el suelo (antes de abrirse paso en la conciencia y voluntad de los hombres), mientras que algunas otras esferas del pensamiento humano tienen mucho tiempo sus pies enraizados en la tierra y recogen con sus manos los frutos del mundo

antes de sospechar que también la “cabeza” es de este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza.

La suya es una filosofía, como digo, muy hegeliana, muy esperanzada en el avance del progreso y en la reconciliación final. El espíritu siempre avanza, incluso en las derrotas; la filosofía también tendrá su día de liberación, saliendo del claustro y pisando la calle; su día de actualización, de victoria sobre el anacronismo, en que rompa sus cadenas con el pasado y busque aliarse con el futuro. Puesto que toda verdadera filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo, volvemos a la paráfrasis, tendrá que llegar el momento en el que la filosofía entre en contacto y en acción recíproca con el verdadero mundo de su época, no sólo interiormente por medio de su contenido sino también exteriormente por su propia aparición (no como conocimiento, sino como acción, como cultura; no como subjetividad, sino como objetividad). La filosofía dejará de ser entonces un sistema determinado frente a otro sistema determinado, lucha entre escuelas, para ser filosofía en general frente al mundo, filosofía del mundo presente.

Llegará ese día; o tal vez ya está llegando, ya ha llegado, sin que sepamos verlo por ignorar sus formas de presencia. Marx cree al respecto que debemos estar atentos a los signos. Los elementos formales que demuestran que la filosofía alcanza esa significación, esa nueva manera de ser, en rigor, su verdadera manera de ser, es su aparición convertida en alma viviente de la cultura; el mejor de los signos, por tanto, es su volverse mundana. En todos los momentos de la historia donde la filosofía ha aparecido viva, ha sido bajo esa túnica de la *mundaneidad*. Siempre ha sido así; su presencia mundana, como cultura, es su manera de ser viva en todas las épocas, tanto en la Atenas de Pericles como en el Renacimiento o en la Ilustración, tópicas épocas de las luces, de la popularización de la filosofía.

“Se puede consultar cualquier libro de historia y se encontrarán repetidos con fidelidad estereotipada, nos viene a decir Marx, los más simples rituales que señalan de modo inconfundible su introducción en los salones y las sacristías, en las redacciones de los periódicos y las antecámaras de las cortes, en el odio y el amor de los contemporáneos. La filosofía es introducida en el mundo por la *gritería*



*de sus enemigos*, que con su violento pedido de socorro ante el ardor de las ideas delatan su íntimo contagio. Esta gritería de sus enemigos tiene para la filosofía el mismo significado que el primer grito del niño para el oído angustiado de la madre, es el grito de vida de sus ideas que han roto la cáscara jeroglífica del sistema y se han convertido en ciudadanas del mundo”<sup>9</sup>.

La filosofía viva, pues, es la filosofía que sale a la calle, que vive en la calle, es así puesta como el arma de la emancipación: la filosofía que se pone a la altura de su tiempo, que se reconoce de su tiempo, que no finge ir más allá de su tiempo, que se sabe constitutiva de su tiempo; la filosofía que deja de residir en el cerebro y mirar el mundo desde fuera para salir de sí e instalarse en el mundo; la filosofía que reconoce que su forma de existencia práctica es su presencia en la cultura, la cual, como ya decía Hegel, pone la identidad entre los hombres, expresa el acceso del individuo a la universalidad, al conocimiento y a la vida compartidos; en fin, la filosofía que hace que las ideas dejen de ser divinas para ser meramente “ciudadanas”. Aunque Marx no lo diga expresamente, parece apuntar en esa dirección: la filosofía emancipadora es la que, en su defensa de la coherencia del estado con su concepto, se vuelve ciudadana al devenir realmente sabia de la cultura de la liberación y de la razón. Una filosofía ciudadana, conviene tenerlo presente, que no es obra creada en el cerebro ensimismado de los individuos, sino expresión de los cerebros en obra, acción del espíritu por mediación de los cerebros. Así de idealista es la posición filosófica del joven Marx; pero se trata, a mi entender, de un hermoso idealismo en tanto que repleto de voluntad de emancipación. Así de hegeliana es la filosofía en ese joven Marx que, tenía razón en la carta que escribió a su padre\*\*, huyendo de la filosofía había caído en los brazos de la poderosa, la de Hegel.

No es extraño que, en esa tarea de la filosofía por “ciudadanizarse”, la religión sea el primer enemigo a vencer. Entendía que la religión es la radical negación de ciudadanía, pues pone la esencia de la vida humana fuera de la humanidad, subordina al hombre a una realidad exterior a él y a su mundo, niega substancia a su ser actual en nombre de preceptos

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 115-116.

divinos y promesas del más allá. La *ciudadanía ciudadana*, la ciudadanía conforme a su concepto, excluye toda forma de transcendencia; el ciudadano es la negación del Patrón, del Rey y de Dios; solo nace y vive en ausencia de ellos.

Por eso, porque la filosofía ciudadana, la filosofía del tiempo de la libertad y la razón, excluye la religión, ésta se resiste a la presencia de la filosofía en los periódicos, se enfrenta a su voluntad de devenir mundo. La rebelión de la religión –como expresa el periodismo lacayo y súbdito de la misma- contra la filosofía, que es rebelión contra la razón y la historia, es una estrategia bien pensada. Su griterío, más potente y ensordecedor desde el periódico que desde el púlpito, dice Marx, apunta a la parte más débil y vulnerable de los filósofos, se dirige “contra la parte religiosa de los filósofos”, centra su ataque en el tratamiento de la religión por la filosofía. Si la religión vive, -y está viva en las almas del pueblo y de los filósofos, está viva en el tratamiento de la religión por la propia filosofía-, la filosofía tiene más dificultadas para vivir, pues se disputan la misma tierra. Las trincheras y baluartes de la religión son obstáculos cerrados a la filosofía. La creencia religiosa, advierte Marx, es para el pueblo tan fuerte como la fe en las necesidades materiales; si una filosofía ciudadana exige su actualización como esencia de la cultura, encontrará su máxima resistencia en la cultura religiosa. La sumisión del discurso religioso, su sometimiento a la razón, dará lugar al debate más sonoro en los periódicos. El discurso filosófico sobre la religión (de la nueva filosofía) es distinto del discurso filosófico religioso (de la vieja filosofía); si el primero tiene a su favor la razón y, por tanto, la historia, el segundo tiene el poder del arraigo de la creencia religiosa en las almas de los pueblos. De ahí la dureza del debate, de ahí que Marx comprenda que la batalla filosófica en el campo religioso es la más dura de las batallas:

“la filosofía habla de objetos filosóficos y religiosos de manera diferente a la vuestra. Vosotros habláis sin estudio, ella lo hace con estudio; vosotros os dirigís a los afectos, ella se dirige al entendimiento; vosotros maldecís, ella enseña; vosotros prometéis el cielo y la tierra, ella no promete más que la verdad; vosotros exigís fe

en vuestra fe, ella no exige fe en sus resultados sino la prueba de su duda; vosotros atemorizáis, ella serena...”<sup>10</sup>

Si la crítica a la religión forma parte de la emancipación de los seres humanos, viene a concluir Marx, no tiene sentido cerrarle lugares; ha de ejercerse allí donde la religión se encuentre y por los medios más apropiados para acceder a ella. Y se encuentra en la conciencia de los ciudadanos, en las almas del pueblo; y el periodismo es el instrumento que mejor accede a esos barrios populares de la conciencia. Por tanto renunciar a la filosofía en el periodismo, al periodismo filosófico, es tanto como desarmarse, tanto como renunciar a la emancipación.

1.2. Pero esta función de la filosofía en la emancipación religiosa sólo es un frente de su batalla general por la emancipación política; por eso el periodismo filosófico tiene como objeto de crítica, además de la religión, lo político. Si la religión, como dice Marx, se convierte en un objeto y una “cualidad de la política”, si vive y reina no sólo en el altar sino en el trono, en la corte, en la escuela, en los libros, incluso en los periódicos pro-régimen, en los otros periódicos, en el periodismo crítico, no sólo puede, sino que se debe ejercer el comentario y la crítica. Es en la medida en que la religión está presente en la política, es decir, juega un papel en la dominación política, que la filosofía tiene el derecho y el deber de ejercer públicamente su crítica, de robar la palabra a los filósofos del estado cristiano revelando las contradicciones de sus discursos o la subordinación de los mismos a la particularidad, al interés de un patrón. Les viene a decir, no sin ironía, ante su estrategia de expulsar a la filosofía de los periódicos, que cuando se trata de hablar del otro mundo la filosofía deja toda su autoridad a la religión en ese terreno, y gustosamente guarda silencio; pero cuando se trata de hablar de este mundo, de organizar el orden político, como pretende la religión, entonces la filosofía está en su derecho a ejercer la crítica y tiene el deber de ejercerla:

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 117.

“De antemano, la sabiduría de este mundo, la filosofía, parece tener más derecho de preocuparse del reino de este mundo, del estado, que la sabiduría del otro mundo, la religión. Lo que se pregunta aquí no es si se debe filosofar sobre el estado, sino si se debe hacer bien o mal, de modo filosófico o no filosófico, con prejuicios o sin prejuicios, con conciencia o sin conciencia, con consecuencia o sin consecuencia, de manera totalmente racional o sólo a medias racional. Si convertís a la religión en una teoría del derecho del estado hacéis de la religión una especie de filosofía”<sup>11</sup>.

Puede apreciarse que aquí la batalla es contra la presencia de la religión en el estado; si se prefiere, contra la enajenación religiosa del estado<sup>12</sup>. Marx comienza criticando la ambigüedad e incoherencia de los defensores el estado cristiano, que no cumple las prescripciones de la teología política cristiana (“mi reino no es de este mundo”, “dad al César lo que es del César...”, “poner la otra mejilla”). Y afirma, con contundencia, que “el estado verdaderamente religioso es el teocrático”, como el judío o el tibetano, o sea, el estado verdadera y consecuentemente religioso, el que antepone la ley de dios a la ley de los hombres, la autoridad divina a la autoridad política. En consecuencia, el estado verdaderamente religioso excluye cualquier religión excepto la verdadera, es intransigente e intolerante:

“Apenas un estado incluye diversos cultos en igualdad de derechos ya no puede ser un estado religioso sin ser una violación de los cultos religiosos particulares, una iglesia que condena como herejes a todos los seguidores de otro culto, que hace depender de la fe todo trozo de pan, que convierte al dogma en el vínculo que une los diferentes individuos con la existencia político civil”<sup>13</sup>.

La propuesta habitual de los defensores del cristianismo político, -del “semi-racionalismo limitado”, que dice Marx-, es que la universalidad la pone el “espíritu cristiano”, que no deja de ser una particularidad. O sea, para dar cabida a la pluralidad religiosa, no se ve otra opción que instituir como espíritu del estado “el espíritu cristiano general”. Así, prescindiendo

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>12</sup> Curiosamente a Marx no parece interesarle mucho la “alienación religiosa del hombre”; la religión, en su uso privado, parece ajena al debate; en todo caso, en coherencia con sus posiciones posteriores, separa rotundamente la emancipación política de la emancipación religiosa.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 120.

de las diferencias positivas de culto, o sea, de las diferencias entre las diversas iglesias cristianas, se conseguiría que todos cupieran en el estado, y que éste mostrara así su universalidad. ¡Curiosa universalidad! Eliminan las determinaciones internas al cristianismo pero ni siquiera son conscientes de que “cristiano” ya es una determinación particular de la religión; y que ese estado conforme al “espíritu cristiano en general” no deja de ser particular precisamente por ser cristiano.

Para Marx, que en esta época defendía con ahínco y radicalidad la universalidad del estado, exquisitamente hegeliana, y hacía de ella el eje de su posición política y de su crítica a la positividad, el editorial de la *Gaceta de Colonia* no sólo era filosóficamente insatisfactorio sino sutilmente falaz. Entendía Marx que separar y abstraer el espíritu general de las religiones positivas (de sus dogmas e instituciones particulares) es tan absurdo como decir que en el estado debe reinar “el espíritu general del derecho” separado del derecho positivo (de las leyes, tribunales de justicia...). En todo caso, seguía razonando, si se tiene tal arrogancia filosófica, ¿por qué no permitir a los filósofos que hagan esa separación de forma radical: separando de la religión el “espíritu humano”? En la misma lógica, argumenta Marx, y radicalizando el planteamiento, sería más inclusivo que el estado estuviera conformado por “el espíritu humano general”, cabiendo en su seno los otros “espíritus humanos” particulares, incluido entre ellos el espíritu general del cristianismo. Después, lo veremos, aplicará este criterio universalista radical a otros debates, por ejemplo, se enfrentará a aquellos los parlamentarios de la Dieta que, para defender los derechos de la burguesía, defendían que los derechos políticos dejaran de estar basados en la “propiedad de la tierra” y pasara a estarlo en la “propiedad en general”; les vendrá a decir que la propiedad, por mucho que se la universalice, siempre particulariza, pues si “ser propietario en general” es más universal que “ser propietario de tierras”, no deja de particularizar a un conjunto de ciudadanos frente al pueblo de los desposeídos. Lo universal, lo conforme a esa idea de estado, es que la ciudadanía no esté basada en ninguna casaca, en ninguna particularidad.

Al fin, nos viene a decir Marx, esos dos distintos conceptos de estado, el que corresponde al “espíritu cristiano general” y el que corresponde al “espíritu humano general”, revelan nada menos que la diferencia entre el *estado religioso* y el *estado político*, entre el estado anacrónico y el estado a la altura de su tiempo, en definitiva, entre el estado conforme a su concepto religioso (o de la filosofía religiosa) y el estado conforme al concepto político (o de la filosofía política), lo que Marx llama, siguiendo una vez más a Hegel, conformidad del estado con *su* concepto filosófico del mismo.

Marx insiste con el argumento de que los cristianos viven de hecho en estados de formas constitucionales muy diferentes, lo que supone un reconocimiento positivo de que el cristianismo no decide la bondad de la constitución. Al contrario, las bendice a todas con sus máximas: “*someteos a la autoridad, pues toda autoridad viene de Dios*”. En consecuencia, la bondad de una constitución no ha de dictarse desde el cristianismo, sino a partir de su propia naturaleza, de la “esencia propia del estado”. O sea: “no a partir de la naturaleza de la sociedad cristiana, sino a partir de la naturaleza de la sociedad humana”<sup>14</sup>. Y sentencia:

“Hay un dilema al que no puede resistirse el “sano” entendimiento humano: O bien el estado cristiano corresponde al concepto de que el estado es una realización de la libertad racional, y entonces no se necesita más que ser un estado racional para ser un estado cristiano, o sea, que es suficiente con desarrollar el estado a partir de la razón de las relaciones humanas, obra que lleva a cabo la filosofía. O bien el estado de la libertad racional no puede desarrollarse a partir del cristianismo, y en ese caso vosotros mismo concederéis que tal evolución no forma parte de la tendencia del cristianismo, ya que éste no quiere un mal estado y un estado que no sea la realización de la libertad racional es un mal estado”<sup>15</sup>.

El argumento de fondo respecto a por qué asumir el concepto de estado de una filosofía religiosa o una filosofía “emancipada” lo resuelve Marx recurriendo a lo que llama “autonomización del concepto”. Y no le faltan argumentos contundentes en su defensa: al médico no se le pregunta si es creyente; tampoco debería preguntarse al político; ni al

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 121.

filósofo. Todos los grandes hombres de ciencia de la historia han practicado ese *principio de autonomización de los conceptos*, que en rigor es un principio de “emancipación de los conceptos”, de liberación de la sumisión o dominio respecto a otra autoridad ajena y arbitraria. En esa línea defiende la emancipación de la filosofía (a su vez arma de la emancipación) y del derecho (a su vez forma de la emancipación) respecto a tuteladas religiosas.

Es cierto que este joven Marx interpreta que la filosofía emancipada es la hegeliana, la que no parte del individuo (de sus instintos, deseos, racionalidad...), sino de la totalidad; la que no pretende decir el deber ser sino explicitar el ser. La filosofía que está a la altura de su tiempo, que puede ver lo que antes, en las otras, quedaba invisible, revela que la totalidad, y en particular la totalidad social, el Estado, es el lugar de la perfección ontológica de los individuos; solo en él los seres humanos realizan su *eidos*, su libertad, pues solo en el estado deja de estar sometido a la voluntad de los otros para estarlo únicamente a la razón humana:

“(La filosofía) considera al estado como el gran organismo en el que la libertad jurídica, ética y política tiene que alcanzar su realización y cada ciudadano, al obedecer las leyes del estado, sólo obedece las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana”<sup>16</sup>.

Y ello es coherente con su idea de la filosofía, que en tanto que figura del espíritu tiene también su tiempo y la verdad de su tiempo; que no es pensada como creación individual contingente sino como aparición histórica del espíritu que hace que los individuos avancen en su realización de la humanidad. De esta manera la filosofía es, y solo puede ser, emancipadora en tanto que ella misma se emancipa; del mismo modo que el derecho deviene emancipador en la medida en que él mismo se emancipa de toda sumisión a una determinación exterior, sea ésta la religión, la etnia, el género o la propiedad. La *función* del estado (del derecho) y de la filosofía en la historia, como vías y modos de emancipación de la humanidad, también forma parte de sus propios y

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, 122.

respectivos procesos de emancipación. El estado racional, realización de la libertad racional, es decir, el estado en la idea hegeliana del mismo, que consagra la vida ética, es visto por el joven Marx como forma de la emancipación frente al estado religioso, a su vez expresión de la enajenación; y, al mismo tiempo, la filosofía hegeliana del derecho se le aparece como emancipación de la filosofía de sus formas subjetivistas y normativas. Para el Marx de este periodo el hombre libre, emancipado, es el ciudadano; y la ciudadanía antes de tener una expresión en el individuo aparece, se revela, como la *cualidad del estado* por excelencia; cualidad que se alcanza plenamente una vez su existencia (real, empírica) está de acuerdo con su concepto; y, del mismo modo, esa cualidad de la ciudadanía, intrínseca al concepto de ser humano, se realiza en tanto que su existencia (real, empírica) se adecúa a su concepto de vida racional y libre. Y, en ambos casos, en el estado y en el hombre, el “concepto” lo pone la filosofía, es su obra, y está indisolublemente ligado a la vez a su historia y a la historia de la sociedad; es decir, es su producción, no una mera creación especulativa, imaginaria, y toda producción se hace en el seno de límites y determinaciones históricos precisos.

1.3. La forma de emancipación política se configura, pues, en torno a la instauración del ciudadano. Pero no esa institucionalización no es (ni puede ser pensada tal) una *creatio ex nihilo*; es, y de ser así pensada, una producción, que parte de “materias primas” que ponen resistencias y exige instrumentos que marcan límites. El ciudadano es una metamorfosis del individuo-súbdito; el derecho, como ya enseñara el napolitano, es una forma desarrollada de la autoridad, cuyo *telos* es la libertad, a la que se llega, si se llega, bajo el sufrimiento de la *dura lex*. Y esa institución del ciudadano desde su otro pasa objetivamente por la abolición en la ley, en el estado, de los privilegios (sociales, religiosos, políticos), y por la institucionalización de la igualdad de derechos; en términos filosóficos, por la abolición en el estado de la particularidad, de cualquier forma o residuo de particularidad. Ahí centra Marx su crítica: guerra a toda forma de particularidad, condena de cualquier resto de privilegio.



Visto históricamente, este proyecto no es otro que el de actualizar la Revolución Francesa, el de realizar su concepto. Pues lo más sublime de la revolución de 1789 es que *en ella* el espíritu dio un salto de gigante a cotas impensables en el concepto del derecho<sup>17</sup>. La filosofía, la filosofía viva, la que sale a la calle, estaba en condiciones –tenía la necesidad- de producir un nuevo concepto de estado que encarnaba un ideal de vida: libertad, igualdad y fraternidad. Es era en ese momento el concepto necesario y posible, el concepto de estado racional, universal, sin privilegios, sin determinaciones (subordinaciones). La humanidad se emancipa, reconoce Marx, cuando vive conforme al estado racional; el estado –conforme a su concepto- es la forma política de su existencia emancipada. Por eso escribe a Ruge en estos días: “El estado es una cosa demasiado seria para que uno se haga de él una Arlequinada”

Y si el estado es la forma política de la emancipación, la filosofía, la crítica filosófica, es el arma de la misma. En esa ontología en que el movimiento del concepto sigue apareciendo como condición de posibilidad del movimiento de lo real, la filosofía, la actualización de la filosofía, adquiere una poderosa relevancia en la lucha por la emancipación de los hombres y los pueblos. Marx ve una doble tarea emancipadora de la filosofía. Por un lado, una *tarea teórica*, que consiste en elaborar el concepto de estado racional, en cuidar del concepto, vigilar su pureza, evitar que caiga en contradicción consigo mismo (que se corrompa de corporativismo, de gremialismo, de particularismo: por eso “estado cristiano” le parece una contradicción en los términos), que caiga en la *particularización*. La particularización, insisto en ello, es para el joven Marx la principal amenaza del estado; tanto es así que advierte contra los fraudes conceptuales, y señala que la *pseudo-universalización* es la forma más sofisticada de la particularización.

La particularización se concreta en el reconocimiento público (político o jurídico) de la jerarquía, de la diferencia, de la desigualdad; y expresa la dominación de un particular (clase, estamento, casta...) en la totalidad del

---

<sup>17</sup> Digo “en ella” para enfatizar que, en el horizonte hegeliano, la revolución es sólo ocasión o incluso modo como el espíritu se abre paso (en la historia, diría Kant) cuando encuentra obstáculos insalvables que la razón (la razón práctica, diría Kant) no puede allanar.

estado, su posición de superioridad. Como si la historia tomara al propio Marx como ejemplo vivo de la esencia dialéctica de la vida humana, lo lanza a una lucha sin cuartel contra el particularismo: el reinado de la particularidad fuerza la aparición de su contrario, la reivindicación radical de la universalidad. Es lo que hace Marx; y es lo que hicieron los revolucionarios del 1789, que contra los privilegios históricos alzaron la bandera de la igualdad, especialmente bajo la forma de “derechos del hombre”, cuyo principio es la igualdad universal de derechos.

Pero Marx si de algo estaba sobrado era de penetración filosófica; siempre queda una vuelta de rosca por hacer. Así, a su mirada, esa universalidad que inunda el discurso de la Revolución de 1789, reivindicada por la *particularidad dominada* frente a la *particularidad dominante*, no puede ocultar su esencia particular. Con mucha agudeza nos dice que, aunque hecha en nombre de lo universal, siempre se trata de la aspiración de un particular, que esconde, enmascara, su aspiración a una nueva dominación, aunque hecha en nombre de la “no dominación”, en nombre de la totalidad, en nombre de la humanidad. Como dirá Marx, el “hombre” universal de los derechos del hombre es un particular mal disfrazado de universal, es el *burgués* vestido de *hombre*. Y sigue horadando: es el burgués que ha reducido la humanidad a burguesía, lanzando fuera, a la inhumanidad, al no burgués. Y, la verdad, no le falta razón. Cuando la burguesía defendía que los *derechos activos*, o sea, los derechos políticos, estaban reservados a la riqueza, a la propiedad, estaba dictando que la vida verdaderamente humana (lo humano) estaba reservada a la burguesía; los otros quedaban en los márgenes de la ciudad, y así quedaban los *metecos* en las afueras de las *polis*, y así quedaban los esclavos, mujeres y niños de las democracias helénicas clausurados en el *oikos*.

Por otro lado, la filosofía tiene una *tarea práctica*, es decir, crítico-práctica, que aparece en su lucha por favorecer la realización o materialización del concepto mediante la negación de las siempre indigentes formas empíricas, positivas, del mismo; aparece en su inexorable destino de lucha contra el anacronismo, de lucha porque la

forma del estado sea la que corresponde a su tiempo. Esa tarea crítico-práctica de la filosofía también se nos revela en su esfuerzo por devenir mundo exterior, iluminando y alimentando la cultura, encarnándose en los valores y las aspiraciones de los hombres. Sin esta objetivación de la filosofía, sin su “enajenación”, la emancipación sólo avanzaría en idea, es decir, ilusoriamente. De ahí la especial importancia que Marx otorga a la presencia de la filosofía en el periodismo, lugar apropiado para ejercer las *tarea crítico práctica*, tanto en la función de hacer avanzar el concepto como en la de su devenir mundo.

## 2. Sobre el Proyecto de Ley de Divorcio

Para profundizar un poco en la idea jovenmarxiana del estado racional como política de la emancipación es muy importante analizar la concepción que Marx tenía en aquellos años de la ley y de su función emancipadora. Podemos verlo en un debate periodístico curioso, en el que la posición marxiana podría causarnos cierta perplejidad. Se trata de su artículo “Proyecto de Ley de Divorcio”<sup>18</sup>, donde tomaba posición crítica ante el proyecto de ley que preparaba la Dieta renana. El *Proyecto* revisaba la ley vigente prusiana de 1794, que al respecto era mucho más liberal, y trataba de “corregir los abusos” y reconducir el texto a la defensa de las virtudes cristiana; objetivo que aparecía semiculto en los resquicios semánticos, por ejemplo, al tratar el matrimonio como mera institución cristiana, no como institución ética, que sería una perspectiva más universal. Sin entrar en los detalles de la ley, lo cierto es que este giro a la derecha de los poderes públicos desató las iras de amplios sectores intelectuales y juristas, aunque no todos con los mismos objetivos. Marx intervino en el debate con dos entregas<sup>19</sup>, y confiesa hacerlo “desde la perspectiva de la filosofía del derecho”.

---

<sup>18</sup> GR, 353 (19 XII-1842). El 20 de octubre de 1842 había publicado la *Gaceta Renana* el proyecto completo, que el gobierno guardaba en secreto.

<sup>19</sup> Aparecieron en los números 319 y 353, del 15 de noviembre y 19 de diciembre de 1842.

2.1. La perspectiva de la “filosofía del derecho” es, en definitiva, la perspectiva de *la* filosofía, para él la hegeliana, por ser Hegel el filósofo a través del cual el espíritu se pone a la altura de su tiempo. Al explicitar esa perspectiva nos quiere decir que, a diferencia del enfoque político de la mayor parte de los autores que intervinieron en el debate, empeñados en mostrar las ventajas e inconvenientes, los aspectos positivos y negativos, él consideraba necesario salir de ese enfoque utilitario, de mercaderes, y elevarlo al más noble plano especulativo de la necesidad histórica. Según Marx:

“Ya no bastaría con probar los *pro* y los *contra* de cada uno de los motivos del divorcio. Será necesario desarrollar el concepto de matrimonio y las consecuencias que se derivan de él”<sup>20</sup>

Es importante esta perspectiva, pues saca el debate del mero posicionamiento ideológico político y lo desplaza a la filosofía, a la concepción de la naturaleza misma de la cosa; o sea, lo desplaza al dominio del concepto. Porque, nos viene a decir Marx, lo que real y previamente se ha de esclarecer y fijar es la esencia del matrimonio, si ésta responde a las necesidades humanas (en cuyo caso es una relación laica, profana), o se funda en el precepto religioso (en cuyo caso es una institución sagrada). Ese es el fondo de la cuestión: decidir su naturaleza. Para Marx esta es la cuestión (filosófica) que están obligados a decidir los legisladores antes de legislar; o sea, la batalla filosófica ha de ser previa a la elaboración de la ley, pues ésta sólo puede juzgarse en relación con el concepto; de lo contrario, es un griterío de sordos. Y así pone de nuevo de relieve la función emancipadora de la filosofía, situando su presencia en el origen de la política.

Y así, si me permitís una breve digresión, nos deja una lección que aún no hemos aprendido, a juzgar por la inmediatez y subjetivismo en que hoy se deciden los debates políticos en tiempos de la post-verdad (en rigor, de la post-filosofía). La verdad es que son muchas las lecciones que nos ha dejado este Marx periodista; lecciones al periodismo, perdidos en la

---

<sup>20</sup> K. Marx, *En defensa...* Ed. Cit., 151.

inmediatez; a los políticos, noqueados por el subjetivismo pragmatista; y a los filósofos, enredados en los rizos (y en los rizomas) de la razón.

Volvamos a lo nuestro. Y lo nuestro es la ontología que Marx trata de desgarnar. Abstrae dos conceptos de matrimonio que se enfrentan en el debate y analiza sus implicaciones. Y, sobre todo, señala que la batalla está ahí, en las alturas, en las regiones celestes; es una batalla entre conceptos, y dicha confrontación no se decidirá comparando los beneficios y daños implícitos en cada uno; el debate está condenado a la sordera general.

Si el legislador se representa el matrimonio como algo *sagrado*, nos dice, es comprensible que lo someta a la jurisdicción de la Iglesia y lo regule según su dogma; es coherente que piense como “legislador religioso” y actúe como tal.

“Es un error creer que se refuta al legislador religioso si se demuestra la contradicción entre esta o aquella de sus determinaciones y la esencia terrenal del matrimonio. El legislador religioso no polemiza contra la disolución del matrimonio terrenal, sino contra la esencia terrenal del matrimonio; o bien, cuando ello no es posible, intenta hacer sentir en cada momento sus límites, como un aspecto solamente tolerado, y de quebrar la pecadora obstinación de sus consecuencias”<sup>21</sup>.

El debate tiene que ser filosófico, radical, a muerte, sobre el concepto de matrimonio. El legislador religioso, desde su (pseudo)filosofía religiosa, defiende fundamental e irrenunciablemente la dimensión sagrada del matrimonio y quiere que como tal aparezca y se reconozca en la legislación. Si hay algo a combatir, es el concepto religioso de matrimonio, no las estrategias de sus defensores. Establecido el concepto, sus defensores no pueden dejar de defender lo que en coherencia defienden. Por tanto, batalla filosófica radical contra el concepto, lucha incansable por fijar la naturaleza del matrimonio.

A Marx le parece que la batalla política en torno al *Proyecto* esconde algo importante: que el defensor radical del matrimonio sagrado ya la ha perdido en el momento mismo en que acepta el Proyecto, la discusión sobre las condiciones del divorcio; si hay un proyecto de reforma se debe

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 152

a que la indisolubilidad del matrimonio está tocada. Y así, porque tienen la batalla perdida, intentan salvar los muebles, entrando a discutir las cuestiones del divorcio, es decir, las cuestiones de la disolución terrenal del matrimonio y sus condiciones. Por tanto, no hay que caer en el engaño. Si no se ha ganado la batalla filosófica, si se mantiene activo el concepto sagrado de matrimonio, sus partidarios al discutir las condiciones del divorcio siempre arañarán algo a su favor. Aceptar ese marco de debate y negociar las condiciones de divorcio –como se refleja en el *Proyecto*- es conceder una ventaja gratuita a la posición religiosa, que poco o mucho siempre ganará algo de lo perdido.

La batalla filosófica debe darse en el concepto, en torno a la naturaleza del matrimonio. Marx afirma con rigor argumentativo que en el caso concreto del *Proyecto* lo que está a debate no es la legitimidad del divorcio civil, la disolución del matrimonio secular, que la posición religiosa no considera matrimonio según su concepto del mismo; lo que está a debate es precisamente si un matrimonio civil es verdaderamente matrimonio, cosa que el pensador religioso no acepta. En el orden práctico, el legislador religioso tiende en coherencia a prohibir el matrimonio secular; y, cuando no lo consigue, no lo reconoce sino como unión privada a tolerar o concubinato.

En cambio, el legislador no religioso, que piensa según el concepto filosófico, verá el matrimonio como una institución humana que responde a las necesidades de los hombres; frente a una institución “sagrada” pone una institución “ética”. Es decir, según el concepto filosófico el matrimonio tampoco es una simple unión de voluntades libres sin más, como piensan los liberales, cual si fuera una transacción privada. Dejando ver sus entrañas hegelianas Marx insiste en la “substancia ética” del matrimonio, en su relación de necesidad con la totalidad social. Por substancia ética entiende que, si bien formalmente es una unión libre y particular, responde a una necesidad universal de la especie, y es de aquí de donde se nutre su esencia. Así abre otro frente de críticas, éste frente al individualismo liberal que tiende a diluir el matrimonio en una transacción

mercantil que, como tal, se hace y deshace según la libre conveniencia de las partes.

Nótese que la pretensión de Marx es elevar la reflexión a los dominios del concepto, exigiendo salir de la mera constatación de opiniones, de la valoración positiva de ventajas e inconvenientes, como si la esencia de la ley, y de las instituciones, políticas, fuera sólo eso: un pacto mercantil de ventajas mutuas. No es extraño que acabe el primero de sus artículos, el del 15 de noviembre, con esta frase:

“Exigimos a la crítica sobre todo que se comporte de manera crítica respecto de sí misma y que no pase por alto las dificultades de su objeto”<sup>22</sup>

No deja de ser curioso ver a Marx entrando en estos debates de la vida cotidiana, tan pequeños y distintos de los que acabarán por absorber su atención, la marcha de la historia, los movimientos del capital, la revolución, etc. Pero tal vez nos sirva para recordar el origen de sus preocupaciones. Al fin, en esas miserias del mundo político en que incidía su periodismo, se refleja la miseria del Estado, como luego en las miserias del salario verá el reflejo del modo de producción.

2.2. Veamos con más detenimiento su argumentación concreta respecto al matrimonio y el divorcio, puesta en escena en la segunda entrega del artículo, donde mantiene abiertas las dos críticas, a la posición religiosa y al individualismo hedonista, si bien la argumentación directa apunta más a éstos. Suele ser una característica de Marx, no ajena a su manera de entender la lucha por la emancipación, ser más intransigente con los ocasionales “compañeros de viaje” que con los enemigos. La pseudofilosofía religiosa merece sin duda su crítica, pero más su desprecio; en claves hegelianas sabe que está ya a punto de obsolescencia, a las puertas de sucumbir a manos de la historia; en cambio, la filosofía liberal, laica, racionalista, que siendo contemporánea no se pone a la altura de los tiempos, no logra acceder al concepto histórico, atrae toda su atención como si fueran el verdadero obstáculo

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 153.

para el pensamiento nuevo. O sea, es más duro y exigente con los agentes históricos (la filosofía y el proletariado, los propios socialistas “utópicos”) que con los factores meramente anacrónicos que se resisten a desaparecer.

La máxima que guía su reflexión en este texto es la siguiente: la legislación y la moralidad tienen territorios propios. Por tanto, la legislación no puede pretender decidir la naturaleza moral de las cosas. No le corresponde decidir los límites de la moralidad y la inmoralidad; y, en particular, no está a su alcance reconocer y dar validez jurídica a la inmoralidad. Lo expresa de la siguiente manera:

“Así como la legislación no puede ordenar la moralidad, menos aún puede reconocer a la inmoralidad validez de derecho”<sup>23</sup>.

Frente a la filosofía kantiana, que asigna a la moralidad y el derecho el mismo contenido, Marx hace suya la posición hegeliana. Para Kant moralidad y derecho se diferencian como dos formas de ejercer la determinación o coacción sobre la voluntad, respectivamente interno y externo. La moralidad queda así, pues, sometida al dominio de lo meramente subjetivo, de la libertad individual; el derecho, por el contrario, queda sumergido en la objetividad. En cambio, la perspectiva hegeliana establecía entre moralidad y derecho una diferencia ontológica fuerte, al pensarlo como figuras del espíritu objetivo, en realidad, como momentos plenamente determinados del mismo.

Para lo que aquí nos interesa, basta con subrayar que Marx trata de sacar la amoralidad de ese dominio abstracto de la individualidad, de su sumisión al subjetivismo. Por eso quiere separar su crítica al *Proyecto de la ley del divorcio* de la que llevan a cabo otros adversarios del mismo. Éstos, según Marx, se sitúan en una posición eudemonista y hedonista, pues, en nombre de la amoralidad y el derecho como propiedades personales, piensan sólo en el bienestar de los individuos; y así silencian o ignoran en general la sustancia ética de la vida social, y en este caso particular del divorcio menosprecian la ética y el derecho que sustentan la

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 154.



familia como forma social. Se olvidan, dice Marx bajando a los fenómenos, de que el divorcio, como cualquier separación social no se da meramente entre dos individuos, sino que afecta a una totalidad *familiar*; pasan por alto que incluso desde el punto de vista meramente jurídico “no puede hacerse que los hijos y su patrimonio dependan de antojos arbitrarios y de sus caprichos”<sup>24</sup>. Y añade:

“Si el matrimonio no fuera la base de la familia sería tan poco objeto de la legislación como lo es, por ejemplo, la amistad. Aquéllos sólo tienen en cuenta, pues, la voluntad individual o, mejor dicho, la arbitrariedad de los cónyuges, pero no toman en cuenta la voluntad del matrimonio, la sustancia ética de la relación”<sup>25</sup>.

Sin duda alguna resulta extraña a nuestra cultura liberal democrática esta reivindicación de la “*voluntad* del matrimonio”, y especialmente su identificación con su “sustancia ética”. Podemos ser sensibles a lo que Marx llama “punto de vista jurídico”, es decir, que en la separación voluntaria ha de tener en cuenta los derechos de terceros, de los hijos; pero difícilmente admitiríamos que, además de esa limitación, el divorcio haya de tener presente al matrimonio como “sustancia ética”. Desde nuestra cultura individualista es una unión libre y voluntaria y por tanto reversible. Por eso somos muy refractarios a este hegelianismo genuino, según el cual las instituciones objetivan los conceptos y éstos expresan la necesidad. Ignorar esa sustancia ética, y por tanto la “voluntad” del matrimonio, es entendido por Marx como introducir la contradicción y la arbitrariedad en el concepto de matrimonio. Y sigue argumentando que los legisladores no deben limitarse a interpretar y articular la voluntad de los cónyuges sino que tienen que situarse en el punto de vista del espíritu (de la totalidad) y comprender la necesidad de sus figuras:

“El legislador tiene que considerarse, sin embargo, como un investigador de la naturaleza. Él no hace las leyes, no las inventa, sino que sólo las formula, expresa las leyes internas de las relaciones espirituales en leyes positivas conscientes. Así como sería necesario acusar de desmedida arbitrariedad al legislador si hiciera que sus ocurrencias ocuparan el lugar de la esencia de las cosas, no menos derecho

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 155.

tendría el legislador de considerar como una desmedida arbitrariedad que personas privadas quieran imponer sus caprichos a la esencia de la cosa”<sup>26</sup>.

Texto espléndido, coherente con frecuentes referencias de Marx a la ley como “reflejo consciente de la vida”, como “expresión teórica de las potencias prácticas de la vida”, es decir, más cercano a nuestra idea de ley de la naturaleza, que enuncia o describe su necesidad, que a la norma jurídica, que prescribe el deber. Texto que revela la distancia entre el posicionamiento hegeliano y el liberal, y que nos ayuda a comprender esa complicada idea de la universalidad que rige la filosofía hegeliana y que lleva a Marx a montar guardia contra todo tipo de particularismos, sean las “ocurrencias” de los legisladores, sean las “veleidades” de los individuos. Elevarse a la racionalidad y a la verdadera libertad no es maximizar las satisfacciones personales ni decidir espontáneamente, sino comprender el orden de las razones, la naturaleza de las cosas, y sintonizar con ellas nuestro entendimiento y nuestra voluntad.

Y concluye así su argumentación:

“Nadie está obligado a contraer matrimonio, pero todo el que contrae matrimonio tiene que ser obligado a prestar obediencia a sus leyes. Quien contrae matrimonio no lo crea, no lo inventa, del mismo modo que el nadador no inventa la naturaleza y las leyes del agua y la gravedad. Por ello el matrimonio no puede adaptarse a su arbitrio sino su arbitrio al matrimonio”<sup>27</sup>.

En este contexto, “obediencia a sus leyes” quiere decir a las que derivan de su concepto. No se trata de obedecer a las leyes positivas existentes; éste no es un discurso de los legisladores o políticos a los ciudadanos. Se prescribe la coherencia con el concepto: es un discurso dirigido a los legisladores, para que lo tengan en cuenta, para que hagan que el estado no entre en contradicción consigo mismo imponiendo una legislación contradictoria con la que corresponde al estado racional. El matrimonio, dice Marx en hegeliano, no es algo que deba o pueda adecuarse a la libertad; al contrario, es la libertad la que ha de ser determinada por la ley para adecuarla al concepto. Seguramente nos

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 155.

suenan extraño; pensemos si ello es debido a la música liberal que rezuman nuestras células. En todo caso, agrade o no, esa era la posición de Marx en este momento. Y, a mi entender, formalmente nunca renunciaría a esta perspectiva: Marx mantuvo siempre la idea de que, lejos de adecuar el orden social a la libertad del individuo, ha de determinarse ésta en la racionalidad de la totalidad. Y esa es la esencia de la vida *en común*.

Aunque de esta argumentación puedan sacarse, en claves reaccionarias, balas contra el divorcio, Marx simplemente está siendo coherente con su posición filosófica y exigiendo que se piense la ley desde su concepto filosófico, desde la necesidad del estado, y no como mero capricho de voluntades individuales. El matrimonio es una institución humana, por tanto laica, ajena a lo sagrado; pero una institución social tiene siempre en Marx, que sigue a Hegel, “sustancia ética”. La sustancia ética del matrimonio consiste en la elevación de un instinto sexual, un instinto natural, a una relación espiritual, un compromiso consciente. Desde la “insociable sociabilidad” de Kant a la “astucia de la razón” de Hegel, la filosofía ha tendido a pensar ese salto a la eticidad que convierte la grosera naturaleza en moralidad, y a pensar la naturaleza y la historia como instrumentos necesarios de ese proceso. Los vicios privados sirven a las virtudes públicas, decía Mandeville; la escisión y la lucha son la vía de la reconciliación final, dirá Hegel. En todo caso, insiste Marx, la filosofía debe elevarse al concepto, a la necesidad de la institución matrimonial, sin quedarse en sus formas históricas y sus procedimientos naturales.

Es bien cierto que toda institución tiene en Marx, como en Hegel, sustancia ética; y así se presenta como una forma política que responde a la propia lógica del espíritu, con sus leyes independientes. Aunque fenoménicamente aparezca como resultado de la voluntad de las partes, esas voluntades (fruto del juego de la naturaleza y la historia) no son el origen, sino el instrumento de la institución. Ésta, pues, no obedece a un mandato divino, a ninguna prescripción trascendente, ni a ningún interés privado. Por eso, desde esta perspectiva, el bien de los cónyuges no debe prevalecer sobre la “voluntad objetiva” de la institución. El legislador ha de

ser el científico de las instituciones, que lejos de inventarse o crear sus leyes se afana en descubrirlas y enunciarlas.

Pero, como digo, Marx no defiende la indisolubilidad del matrimonio real. Marx está hablando del concepto. Y parafraseando a Hegel<sup>28</sup> reflexiona así:

“En sí, según el concepto, el matrimonio es inseparable, pero sólo en sí, es decir, sólo según su concepto. Con esto no se dice nada peculiar sobre el matrimonio. Todas las relaciones éticas son por su concepto indisolubles, de lo que resulta fácil convencerse si se supone su verdad. Un verdadero Estado, un verdadero matrimonio, una verdadera amistad son indisolubles, pero ningún estado, ningún matrimonio, ninguna amistad corresponde totalmente a su concepto, y así como la amistad real es disoluble incluso en la familia y el estado real en la historia universal, así también lo es el matrimonio real en el estado. Ninguna existencia ética corresponde, por lo menos necesariamente, a su esencia. Así como en la naturaleza la disolución y la muerte aparecen por sí solas cuando una existencia no corresponde ya a su determinación, así como la historia universal decide si un estado ha llegado a un desacuerdo tal con la idea del estado que ya no merece continuar existiendo, del mismo modo el estado decide bajo qué condiciones un matrimonio existente ha dejado de serlo”<sup>29</sup>.

Texto con el que Marx equilibra su posición y aleja cualquier duda respecto a su defensa del divorcio. Lo que en definitiva nos dice es que, desde el punto de vista de la filosofía, del mismo modo que es una cuestión humana y por tanto no divina, también es una cuestión política y por tanto no privada; no es una cuestión meramente particular. Lo particular, conviene tenerlo en cuenta, no entra dentro del concepto del estado, es lo que queda fuera del mismo. Y es ese el punto de vista que reclama al legislador y a sus críticos. Porque del mismo modo que ha de escuchar la voz del concepto, la “voluntad de la institución”, ha de escuchar también su determinación existencial y saber extender el certificado de defunción, pero nunca su decreto de muerte, del matrimonio.

“El divorcio no es más que la declaración de que ese matrimonio es un matrimonio muerto, de que su existencia es apariencia y engaño. Es evidente que ni el arbitrio

---

<sup>28</sup> Hegel, *Filosofía del derecho*, §§ 163 Agr. Y 176 Agr.

<sup>29</sup> K. Marx, *En defensa...* Ed. Cit., 156.

del legislador ni el de las personas privadas puede decidir si el matrimonio ha muerto, sino solamente la esencia de la cosa, pues, como es sabido, un certificado de defunción depende del hecho y no de los deseos de las partes implicadas. Si en el caso de la muerte física reclamáis pruebas exactas e inconfundibles, no habría de poder comprobar el legislador una muerte moral según los síntomas más indudables, ya que conservar la vida de las relaciones morales no es sólo un derecho sino un deber, el deber de su autoconservación”<sup>30</sup>.

El legislador sólo puede decretar que un matrimonio está disuelto cuando, por esencia, ya está disuelto. La disolución judicial, viene a decir Marx, es un simple acta de levantamiento del cadáver, de reconocimiento de su disolución anterior. El punto de vista del legislador ha de ser el de la necesidad, el punto de vista del concepto. Y esta perspectiva lleva a defender algo que puede chocarnos: el estado establece cuáles son las condiciones que nos dicen que un matrimonio ha dejado de ser matrimonio. Pero eso es coherencia filosófica, pues si el matrimonio es una existencia ética, su término está dentro de sí, nadie puede decretarlo, sino simplemente describirlo. Cuando la ley reconoce otras “causas” que las derivadas del concepto, cuando legitima las voluntades particulares y sus figuras (incompatibilidad de caracteres, aversión profunda, desentendimiento...) lo que se pone de relieve es otro problema, dice Marx: la crisis del concepto, la “muerte ética” de la institución.

### *3. Sobre sobre la ley acerca del robo de leña.*

Este proyecto de ley se debatió en la Dieta los días 15, 16 y 17 de Junio de 1942, y debía sustituir una ley de 1821. En rigor, pretendía acabar con los restos de propiedad común o uso común de la tierra; ya el año anterior se habían aprobado nuevas leyes reguladoras de la caza, la pesca, la “segunda recogida” (de los restos de cereales, patatas, garbanzos, etc., que quedaban tras la cosecha), etc., todos orientados a eliminar los restos de “derechos históricos” del pueblo que aún perduraban, y así imponer una idea de propiedad privada burguesa radicalmente liberal.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 156.

3.1. Marx entra en el debate resumiendo una discusión parlamentaria paradigmática, que centra la discusión. En la descripción que hace Marx de la misma, un representante de las ciudades se opone a lo que aparentemente parece una mera negligencia, la del *nombre* que en el *Proyecto* se da a la ley (“robo de leña”); su moción se basa en la confusión jurídica que se introduciría de mantenerse, ya que con ese nombre extiende la categoría de *robo* a lo que hasta ahora se venía considerando un mero delito forestal. Esta confusión tendría repercusión en otros muchos escenarios del derecho. Por su parte, el diputado de la nobleza contesta que, lejos de ser un desliz, es un cambio esencial; precisamente por eso apoya la ley, ya que el origen y necesidad del *Proyecto* viene de ahí, de esa diferencia: por no llamar “robo”, sino mero “delito”, a la sustracción de leña, esta práctica se había extendido inusualmente, volviéndose insoportables para los propietarios de los bosques.

Marx marca así el tono de las discusiones, y la verdad oculta tras la diversidad de posiciones. Y, claro está, ante el vuelo gallináceo de las mismas, que apenas disfrazan miserables intereses particulares que intentan salvar como defensas del “derecho”, no se puede contener, como se ve en el siguiente comentario, realmente ingenioso, que al menos pone de relieve su magistral uso de la ironía:

“Según esta analogía, el mismo legislador tendría que razonar así: por no considerar un golpe mortal a las bofetadas son éstas últimas tan frecuentes. Por lo tanto hay que decretar que una bofetada es un golpe mortal”<sup>31</sup>.

Sin abandonar su tono irónico, sigue resumiendo el núcleo del debate. Otro diputado de la nobleza –se aprecia contra quien va la argumentación marxiana-, considera que no usar la palabra “robo” para calificar la apropiación de la leña seca de los bosques sería extremadamente peligroso, pues si la gente se entera de que se ha discutido el tema en la Dieta y ésta no lo ha considerado “robo”, creerán que no es un robo y que puede hacerse. “*El propietario del bosque no deja que el legislador llegue a hablar...; las paredes oyen*”, ironiza Marx.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, 206.

Entre estos lapidarios golpes retóricos de burla, que Marx introduce en la descripción-resumen del debate, Marx cuele algunas reflexiones de más peso filosófico jurídico. Por ejemplo, cuando con destacable lucidez hace la advertencia, que nos parece muy actual, de los peligros a que lleva esa práctica argumentativa rastrea y egoísta en la legislación, que se presenta como un juego sin importancia en los cambios de nombre de las figuras delictivas. Pues, según la misma, un ciudadano que no cambia en nada su vida, que sigue haciendo lo de siempre, lo que hicieron sus padres, sus abuelos y sus ancestros, que sigue con sus usos y costumbres tradicionales, se convierte de repente en un ladrón por una simple sutileza negligencia en la redacción de la ley; la sustracción o recogida de leña seca, práctica ancestral consentida, queda de repente subsumida en la palabra robo, y castigada como robo, con lo cual el ciudadano que antes simplemente practicaba una costumbre secular consentida y reconocida deviene sin comerlo ni beberlo un ladrón.

Un diputado de las ciudades, seguimos parafraseando la crónica parlamentaria de Marx, capaz de mirar a su alrededor, un tanto preocupado, parece pensar en voz alta al hacer la siguiente observación: si la Dieta determina considerarla robo, la dureza de la pena llevará a una larga reclusión de los condenados; y en prisión estarían en contacto con verdaderos criminales y ladrones habituales; tal severidad, por tanto, llevará al camino del delito a gente hasta entonces honrada. Para paliar ese perverso efecto, el sensible diputado propone una tercera vía (recordemos que Marx solía burlarse de las terceras vías como “error compuesto”), a saber, que la recogida de leña se castigue, pero solo como mera “pena policial”. Y así, todos satisfechos. O tal vez no.

Inmediatamente otro argumenta sobre los peligros de ser débiles, y cuenta que “en los bosques de su región”, por no estar penada esa práctica, se cortan con frecuencia ramas de árboles jóvenes, que luego se echan a perder, se secan; y así, una vez secos, se los trata como leña suelta y se los llevan a sus casas. Esas prácticas fraudulentas, insiste el diputado, han de ser combatidas con severidad si realmente con la pena se persigue disuadir de ellas.

En fin, todos los argumentos son de esta índole pragmática, razona Marx; todo consiste en posicionarse a favor o en contra, en función de los “intereses individuales” que representan sus señorías; todo se resuelve en buscar un ropaje retórico para hacer pasar por derecho el crudo egoísmo. La práctica retórica parlamentara, por tanto, está arraigada en dos formas de bajezas: la bajeza moral, ya que oculta lo que está en juego, y trata de embellecer la injusticia, de expropiar a los pobres de los escasos derechos conservados en la historia; y la bajeza filosófica, al ocultar y forzar la naturaleza de las cosas con sutiles juegos de cambios de nombre.

Curiosamente, no es el fondo de la cuestión, las injusticias, el que atrae sus críticas directas; es el aspecto formal el verdadero origen del mal, o al menos el origen con el que ha de enfrentarse la filosofía. Ni que decir tiene, a Marx le parece mezquina la posición de prohibir y castigar unas prácticas ancestrales que, además, constituyen un medio de sobrevivencia en momentos especiales para muchas familias; y rechaza esta mezquindad. Pero, apuntando más lejos, centra su crítica en el aspecto formal del debate, a saber, la hegemonía, el dominio en la práctica legislativa de ese tipo de discurso gallináceo, de corto vuelo y rastrero, incapaz de elevarse por encima de los intereses materiales individuales, impotente para liberarse de la sumisión a los criterios y puntos de vistas subjetivistas y particularistas. Frente a ese discurso moral y racionalmente grosero, que usurpa la presencia de lo real, Marx reivindicará una vez más el punto de vista de *la* filosofía, la ineludible necesidad de luchar por los conceptos, primer paso para la tarea de que las cosas avancen, que las sociedades, las instituciones sociales, salgan de su anacronismo y lleguen a ser conforme a su concepto. Y esa lucha por el concepto se le revela a Marx, en ese momento, en su práctica periodística, como lucha por el concepto de estado, que es el verdaderamente ausente en los debates en la Dieta. Su apuesta es, pues, por la necesidad de tratar los problemas sociales desde la idea del estado, desde el concepto mismo del derecho. Así, ante estas pedestres y



egoístas posiciones argumentativas de los representantes, comenta Marx con potente y bella retórica:

“Es imposible someter de modo más elegante y al mismo tiempo más simple el derecho de los hombres al derecho de los árboles jóvenes. De un lado, con la aceptación del párrafo, está la necesidad de que una masa de seres humanos sin intenciones delictivas sea talada del árbol verde de la moralidad y lanzada como leña menuda al infierno del delito, la infamia y la miseria. Del otro lado, con el rechazo del párrafo, está la posibilidad de que se maltraten algunos árboles jóvenes; y, no se necesita casi decirlo, los ídolos de la madera vencen y caen las ofrendas humanas”<sup>32</sup>.

El debate legislativo, nos viene a decir, está dominado por el interés privado; y como éste se centra en la propiedad de los objetos, los árboles son el centro de atención de los representantes. Al final los “derechos de los árboles”, que en la nueva idea de propiedad burguesa son los derechos de sus propietarios a usarlos en exclusiva, se sobreponen sobre los derechos de los pobres, que son “talados” del árbol de la sociedad y arrojados a la prisión. Para Marx, sin duda alguna, un estado que no satisfaga las necesidades de sus miembros no es un estado racional, es un aparato de dominación al servicio de unos particulares; pero en la Dieta no se defienden sus necesidades reales como hombres, sino privilegios particulares que degradan a todos, al pueblo físicamente y a los propietarios moralmente. La racionalidad de un estado, su legitimidad, piensa con tino el joven Marx, pasa por su capacidad para garantizar a los hombres una vida de ciudadanos, o sea, una vida racional y libre. Satisfacer sus *verdaderas necesidades* es un derecho conforme a la idea de derecho que institucionaliza el estado racional; en cambio, satisfacer sus instintos y deseos espontáneos, es lo que pone en escena el estado liberal que se está construyendo. La discusión sobre la propiedad, orientada a la defensa de un uso libre de la propiedad, es el abandono del discurso filosófico del derecho y su sustitución por el de los intereses privados. Y eso es lo que está en juego.

¿Cómo argumenta Marx el derecho de los pobres a la recogida de leña, de espigas, a la caza y la pesca, etc.? Lo hace partiendo de un

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, 206

postulado sutil y de gran trascendencia: la ley, nos dice, ha de tener en cuenta la verdad, ha de decir la verdad. Se trata de una idea peculiar y que puede sorprendernos hoy, en que el individualismo posesivo, el criterio pragmatista de la verdad y del bien, que ya aparecía en los debates de la Dieta, y que Marx critica sin tregua, se ha instaurado como discurso jurídico universal. Hoy, como ya entonces, se abandona la “verdad” y se sustituye por la “voluntad”; en la legislación, por la “voluntad de la mayoría”. Esta es la fuente de legitimación de la ley, es el fundamento del derecho conforme al concepto actualmente dominante.

La posición de Marx, por el contrario, remite a una supuesta “verdad” de la ley. ¿A qué se refiere con este referente “metafísico” o, en todo caso, exterior? Nos viene a decir que si la ley renuncia a decir la verdad, para expresar sólo la voluntad, el interés individual, entonces las relaciones o determinaciones entre las cosas acaban imponiéndose a las relaciones o determinaciones entre los hombres. Dado que, como es obvio, en tanto que actividades objetivas, en tanto que meros fenómenos, “recolección de leña” y “robo de leña” parecen tener la misma naturaleza, visto desde el individuo propietario, ambos hechos tienen una determinación común: la apropiación de madera ajena, la apropiación de la propiedad de otro. Por tanto, centrando la mirada en la acción exterior, merecen el mismo nombre: son dos formas del robo.

A esa “lógica” del propietario individual, a ese punto de vista jurídico de atender a las relaciones empíricas entre las cosas y no a las cosas mismas, Marx opone otra perspectiva, la de la filosofía, que apunta a la naturaleza de las cosas y con ello nos ofrece un nuevo ejemplo del uso emancipador de la filosofía y de la política. Su lógica pasa por mostrar que entre ambos hechos, si se tienen en cuenta las naturalezas de los objetos, hay diferencia, y que por tanto la ley, que ha de decir la verdad, ha de recoger esa diferencia de naturaleza<sup>33</sup> y, en consecuencia, distinguirlos jurídicamente y tratarlos diferenciadamente. Dice:

“Para apropiarse de leña verde hay que separarla con violencia de su conjunto orgánico. Es un abierto atentado contra el árbol y, por tanto, contra el propietario del

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 208.

árbol. Por otra parte, si se sustrae a un tercero leña cortada, la leña cortada es un producto del propietario. Esta es ya madera elaborada. En lugar de la relación natural con la propiedad aparece la relación artificial. Por lo tanto, quien sustrae leña cortada, sustrae propiedad. En el caso de la leña suelta, en cambio, nada se separa de la propiedad. Lo ya separado de la propiedad se separa de la propiedad. El ladrón de leña dicta un juicio arbitrario contra la propiedad. El recolector de leña suelta, sólo lleva a cabo un juicio que ha dictado la misma naturaleza de la propiedad, pues poseéis solamente el árbol y el árbol ya no posee esas ramas”<sup>34</sup>.

La leña caída, defiende Marx, no forma parte de la propiedad del amo de la finca: porque no es ni árbol ni leña cortada; por tanto, su apropiación no implica usurpación de la propiedad ajena. Su argumentación, fuertemente retórica, al menos nos deja ver ese uso militante de la filosofía. De momento tiene la que tiene, y con ella ha de defender un “derecho histórico” sin caer en la garras de la escuela histórica del derecho, sin que su argumentación sirva para legitimar los “derechos”, los privilegios, de los terratenientes. No es fácil resolver su objetivo con satisfacción; y ha de hacer uso de todos sus recursos retóricos.

Recursos que aparecen, por ejemplo, en esa insistencia especial de Marx en referir el derecho a la adecuación a la naturaleza de las cosas. El ladrón de leña cortada, comenta Marx, dice “esto es mío” arbitrariamente, pues su acción supone apoderarse de la propiedad de otro; el recolector de leña, en cambio, dice “esto es mío” adecuadamente, pues no es propiedad de nadie, dado que la naturaleza lo ha separado de la propiedad (del árbol, que sí le pertenece). En el fondo, el recolector de leña sigue el dictado de la naturaleza: es ésta la que ha separado las ramas del árbol, y él simplemente acepta esa separación de la propiedad y se las apropia. Por eso, porque son dos acciones diferentes sobre dos objetos con esencia jurídica diferentes, una propiedad (árbol, leña cortada) y una no-propiedad (leña caída), deben ser cualificados jurídicamente y sancionados de manera diferentes; si no es así, se comete una arbitrariedad:

“La recolección de leña suelta y el robo de leña son, por tanto, dos cosas esencialmente diferentes. El objeto es diferente, la acción en referencia al objeto no

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, 207-208.

es menos diferente, y la intención por tanto tiene también que ser diferente, pues ¿qué medida objetiva le pondríamos a la intención que no fuera el contenido y la forma de la acción? Y a pesar de esta diferencia esencial denomináis a ambas acciones "robo" y las penáis como tal. Incluso penáis la recolección de leña suelta con mayor severidad que el robo, pues la penáis ya al declarar que es un robo, pena que no imponéis evidentemente al robo de leña. Podríais haberla denominado asesinato de leña y haberla castigado como un asesinato. La ley no está dispensada de la obligación general de decir la verdad; por el contrario, la tiene en doble medida, ya que es quien debe expresar de modo general y auténtico la naturaleza jurídica de las cosas. La naturaleza jurídica de las cosas no puede por lo tanto guiarse por la ley, sino que la ley tiene que guiarse por la naturaleza jurídica de las cosas. Si la ley denomina robo de leña a una acción que no es un delito forestal, la ley miente y el pobre es sacrificado a una mentira legal"<sup>35</sup>.

La existencia de la ley es una vía de emancipación respecto a la mera voluntad arbitraria del poder; y la ley ajustada a la verdad, a la naturaleza de las cosas, es la emancipación de la simple ley positiva, que expresa la voluntad particular. Esta idea domina en Marx en este periodo de su pensamiento. Tanto es así que se atreve a pronosticar que ir contra la naturaleza de las cosas es inútil además de arbitrario, o sea, irracional. No conseguirán, dice, que nadie crea que hay delito donde no lo hay, aunque lo enuncie la ley; al contrario, llamando delito a lo que no lo es, se extenderá la idea de que nada es delito, de que tan arbitrario es llamar delito a una como a otra cosa.

"Habéis confundido los límites, pero os equivocáis si creéis que la confusión obra sólo en interés vuestro. El pueblo ve la pena y no ve el delito, y puesto que ve la pena donde no hay delito no verá ningún delito donde haya una pena. Al aplicar la categoría de robo cuando no debe ser aplicada, también la habréis desfigurado en los casos en que tiene que ser aplicada"<sup>36</sup>.

La arbitrariedad en el uso de las categorías, su distanciamiento de la verdad, acaba vaciándolas de sentido y de eficacia; al final, pasados los límites y descubierto su juego, ni enmascaran ni dominan. Y, en el límite de los límites, Marx se atreve a insinuar lo innombrable: que toda propiedad es un robo. No lo afirma, sino que lo señala como creencia

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 208.

posible cuando el discurso jurídico se revela como simple voluntad de poder. Porque, viene a decir, si toda lesión de la propiedad, sea cual fuera, sin diferencia, sin determinación precisa, es establecida como robo

“¿no sería toda la propiedad un robo?; ¿con mi propiedad privada no excluyo a todo terreno de esa propiedad, no lesiono, pues, su derecho de propiedad?”<sup>37</sup>.

La verdad es que el artículo no tiene desperdicios. Los esfuerzos de Marx por extraer argumentos desde una ontología que ya no da para más, son admirables. No oculta el carácter militante de su filosofía, pero es desde su convicción que la filosofía, al fin una figura del espíritu, en su marcha histórica trabaja para la emancipación. Lo vemos cuando señala que no es aceptable la ley sobre el robo de leña porque trata de romper una costumbre; y como si se diera cuenta de que así se pone defensor de los derechos históricos, enseguida matiza y concreta:

“reivindicamos contra la pobreza el derecho consuetudinario, pero un derecho consuetudinario que no es local, sino que pertenece a los pobres de todos los países”<sup>38</sup>.

La universalidad de los sujetos afectados por la ley pone aquí la universalidad de la ley; lo que equivale en rigor a decir: la maldad de la ley no proviene de que niegue una costumbre ancestral, un derecho histórico, sino de que esa costumbre y esa historicidad son universales: es el derecho de todos los pobres del mundo.

Como digo, no es fácil reivindicar el derecho consuetudinario, especialmente para quien, como Marx, ha tomado abierta oposición contra la defensa de los derechos históricos, como no podía ser de otra manera desde una posición ilustrada, sea o no hegeliana; y, sobre todo, cuando se trata de defender que el derecho consuetudinario por su naturaleza sólo puede ser derecho de los pobres, “de esa masa inferior, desposeída y elemental”. Es decir, que se opone al derecho consuetudinario cuando lo reivindican los ricos, cuando ese derecho defiende privilegios de los poderosos, y lo reivindica cuando se trata de

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, 208.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 210.

costumbres que ayudan a sobrevivir a las clases populares. Tal posición filosófica, aparentemente nada universalista, no es fácil de defender filosóficamente. Pero Marx lo hace y con brillantez, ofreciéndonos una prueba más de su uso político emancipador de la filosofía. Pero esa brillantez ni siquiera parece satisfacerlo a él mismo, de ahí que acumule más argumentos, que busque nuevos argumentos.

3.2. Veamos con más detenimiento esta argumentación, dado que Marx vuelve sobre ella como si no estuviera satisfecho con sus sucesivos argumentos de defensa; siempre queda por hacer un nuevo ataque; siempre queda algo pendiente, como a continuación veremos. Comienza con una máxima rotunda:

“lo que se entiende por las llamadas costumbres de los privilegiados son costumbres contra el derecho”<sup>39</sup>.

Nótese el problema: Marx, al tiempo que defiende las costumbres beneficiosas para el pueblo, sin solución de continuidad pasa a negar las que favorecen a los poderosos. Y lo hace de forma rotunda: aquellas son conforme al derecho y estas contra el derecho. Y no se trata de una mera opción ideológica; intenta pensar la diferencia entre ellas desde la filosofía. Y es este el reto que debiera atraer nuestra atención e interés.

Para argumentar esa dura tesis ha de cambiar de registro, ha de situarse en una perspectiva digamos genealógica. Nos la ofrece en una brevísima síntesis de la historia de la humanidad, remontándose a cuando ésta no era humana, sino meramente animal, hasta el punto que los dioses eran representados con figuras animales. En aquellos momentos la humanidad estaba desintegrada en razas animales “cuya relación no era de igualdad, sino de desigualdad”. Las leyes fijaban esa desigualdad: por ejemplo, la esclavitud. El “derecho animal”, nos dice, fijaba la esclavitud como el “derecho humano” fijará la libertad.

También el feudalismo pertenece al “reino animal del espíritu”, especialmente el feudalismo más primitivo, el que fija la desigualdad en

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, 211.

castas. Esa igualdad en el reino animal se da en el seno de la *especie*, de ésta consigo misma; pero no entre las especies, es decir, no en el seno del *género*. El género revela la pluralidad, la diferencia; muestra las especies en conflicto, en lucha, haciendo cada una valer su particularidad.

“En el feudalismo una especie vive de otra hasta llegar en el extremo inferior que como un pulpo surgido de la gleba sólo tiene sus muchos brazos para recoger los frutos de la tierra para los de arriba, mientras que ellos sólo se alimentan de polvo, pues si en el reino animal natural las abejas obreras matan a los zánganos, en el espiritual son los zánganos los que matan a las abejas obreras, y precisamente por medio del trabajo. Si los privilegiados por el derecho escrito apelan a sus derechos consuetudinarios, en lugar del contenido humano exigen la imagen animal del derecho, que ahora se ha transformado en una mera máscara animal”<sup>40</sup>.

Por tanto, este primer argumento de Marx, muy rousseauiano, se concreta en que las costumbres a las que apelan los privilegiados corresponden al momento animal del espíritu, cuando reinaba la fuerza y no la libertad. Se puede comprender que esos privilegios se hayan mantenido en las costumbres en ausencia del derecho humano, pero en tiempos de éste, cuando el derecho reina, querer fijar los privilegios por la ley es perpetuar la violencia y la injusticia que está en su origen.

“Los derechos consuetudinarios nobiliarios se oponen por su contenido a la forma de la ley general. No pueden ser transformados en leyes porque han sido formados por la falta de leyes. Estos derechos consuetudinarios, al oponerse por su contenido a la forma de la ley, a la generalidad y la necesidad, demuestra que son injusticias consuetudinarias y no se los debe hacer valer en contra de la ley sino que, en cuanto contrarios a ella, deben ser derogados e incluso, en ocasiones, penados, porque nadie deja de actuar de modo injusto porque ese modo de actuar sea su costumbre, del mismo modo que no se disculpa al hijo de un bandido por su carácter familiar. Si una persona actúa con intención contra el derecho, debe penarse su intención, si lo hace por costumbre, debe penarse su costumbre como una mala costumbre. El derecho consuetudinario racional no es, en la época de las leyes generales, más que la costumbre del derecho escrito, porque el derecho no ha dejado de ser costumbre por haberse constituido en ley, aunque sí ha dejado de ser sólo costumbre”<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 212.

Marx argumenta que no se puede hablar del derecho consuetudinario de los estamentos privilegiados como si fuera un remanente de derechos paralelos y al margen del derecho positivo; pues, en el proceso del derecho escrito, se han ido reconociendo esos derechos; la ley ha ido recogiendo el contenido de las costumbres racionales (e incluso, a veces, irracionales). La historia del derecho positivo es la historia de esa transformación de las costumbres y prácticas de dominio a leyes; lo que se ha quedado en la cuneta ha sido por absolutamente irracional, incompatible con el derecho; por tanto, no cabe ahora reivindicarlo subrepticamente.

En cambio, no ocurre así con las costumbres de los pobres, de quienes no han hecho las leyes, de los que nunca consiguieron que sus necesidades fueran asumidas por el derecho positivo. Marx lo dice con contundencia:

“Pero si estos derechos consuetudinarios nobiliarios son costumbres contrarias al concepto de derecho racional, los derechos consuetudinarios de los pobres son derecho contra la costumbre del derecho positivo”<sup>42</sup>.

El argumento definitivo, por tanto, es éste: a diferencia de los derechos consuetudinario de los privilegiados, los derechos consuetudinarios de los pobres han quedado siempre fuera de las legislaciones positivas; y no porque fueran contrarios a la forma de la ley, como ha ocurrido con algunos de los privilegios de los poderosos al desarrollarse el concepto de derecho, sino por mera exclusión violenta e irracional. Por tanto, permanecen como derechos, y no sólo son compatibles con el derecho racional, sino contenidos necesarios del mismo.

Marx describe que las legislaciones más liberales se han limitado a ir formulando y generalizando los derechos que encontraban. Cuando no encontraban derecho alguno, tampoco lo concedían. Eliminaron las costumbres particulares, pero no tuvieron en cuenta que mientras las reivindicaciones particulares injustas de los estamentos aparecían como

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, 212-213.



pretensiones de derecho arbitrarias, las de los desposeídos aparecían como concesiones contingentes:

“Su procedimiento (del legislador liberal) era correcto frente a quienes tenían costumbre fuera del derecho, pero era incorrecto frente a quienes tenían costumbre sin poseer el derecho”<sup>43</sup>.

El trato era desigual. Por un lado, convertían en derecho cualquier rastro de costumbre racional favorable a los ricos; por otro, no se pararon a convertir en necesarias (legales) las concesiones contingentes de los pobres. Y pone como ejemplo el caso de los monasterios: Se han eliminado los monasterios, se ha secularizado su propiedad y así se ha obrado con justicia. Pero el apoyo contingente que encontraban los pobres en el monasterio no se ha transformado en otra fuente de ingresos:

“Al convertir la propiedad del monasterio en propiedad privada y, por ejemplo, indemnizar a aquél, no se ha indemnizado a los pobres que vivían del monasterio. Por el contrario, se les ha marcado un nuevo límite y se los ha separado de un antiguo derecho”<sup>44</sup>.

Esta defensa del derecho consuetudinario de los pobres, cuyo argumento último es que, en el desarrollo del derecho, las costumbres favorables a los ricos se han legalizado mientras que las favorables a los pobres se van borrando del mapa, lleva a Marx a una interesante reflexión sobre la propiedad privada. Porque, en el fondo, esos proyectos de ley (recogida de leña, caza y pesca, uso de los bosques...) que promueve la Dieta, lo que ponen en evidencia es el esfuerzo racionalizador que la burguesía está llevando a cabo, dentro del cual merece un lugar de honor la racionalización de la propiedad. Marx dirá que la “unilateralidad”, la parcialidad de estas legislaciones era “necesaria”, porque los derechos consuetudinarios de los pobres se basaban en una figura de la propiedad “fluctuante”, ambigua, que no hacía de ella una propiedad privada clara, como el capitalismo requería, pero tampoco una propiedad pública. La propiedad medieval tiene esa ambigüedad, ni pública ni privada,

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 213.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 213.

fluctuante, móvil. Marx entiende, pues, la necesidad objetiva de salir de ella. Lo que *critica* es su pretendida racionalidad. Con un argumento genuinamente filosófico nos lo revela:

“El órgano con el que las legislaciones aprehendían tales formaciones ambiguas era el entendimiento, y el entendimiento no sólo es unilateral sino que su tarea esencial es hacer unilateral el mundo, trabajo grande y admirable, pues sólo la unilateralidad arranca lo particular de la viscosidad orgánica del todo. El carácter de las cosas es un producto del entendimiento. Cada cosa tiene que aislarse y ser aislada para ser algo. Al conducir todo contenido del mundo a una determinación fija y, de cierto modo, petrificar la esencia fluida, el entendimiento engendra la multiplicidad del mundo, pues éste no sería múltiple sin las muchas unilateralidades”<sup>45</sup>.

El entendimiento, pues, aplicó las categorías del derecho privado, que toma del derecho romano, a las formas híbridas y fluctuantes de la propiedad medieval. Del mismo modo que eliminó las obligaciones de la propiedad con el estado, eliminó las que tenía con los pobres; acaba con la dualidad imponiendo el derecho del propietario. Y lo hizo olvidando que incluso en el derecho privado hay dos derechos: el del propietario y el del no propietario.

Por tanto, la racionalización de la figura de la propiedad, su conceptualización unilateral, responde a la lógica del entendimiento; lo que es tanto como decir que es un paso necesario en el desarrollo del espíritu, pero no el paso final, pues él mismo, su unilateralidad, engendra la contradicción y pone en marcha su propia destrucción. Las costumbres que, como la leña, son costumbres de toda la clase, aflorarán como reivindicación de derecho; no sólo como expresión del impulso a satisfacer una necesidad natural sino como impulso de justicia:

“La leña suelta nos sirve de ejemplo. Su relación orgánica con el árbol viviente no es mayor que la que mantiene con la serpiente la piel que ésta ha cambiado. Con el contraste entre ramas secas y rotas, separadas de la vida orgánica, y los troncos y árboles de firmes raíces, plenos de savia, que asimilan de modo orgánico el aire, la luz, el agua y la tierra en provecho de su forma propia y su vida individual, la naturaleza representa en cierto modo el contraste entre la pobreza y la riqueza. La pobreza humana siente este parentesco y deduce de esta sensación su derecho de propiedad, y si deja por lo tanto la riqueza físicamente orgánica al propietario,

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, 214.

reivindica en cambio la pobreza física para su necesidad y contingencia. En esta acción de las fuerzas elementales ve una fuerza amistosa, más humanitaria que la humana. En lugar del arbitrio contingente de los privilegiados se encuentra la contingencia de los elementos, que arrancan a la propiedad privada lo que ella no cede por sí misma. Del mismo modo que las limosnas que se dan por la calles, tampoco estas limosnas de la naturaleza pertenecen a los ricos. También en su actividad encuentran los pobres su derecho. En la recolección, la clase elemental de la sociedad humana se enfrenta, ordenándolos, a los productos del poder natural elemental. Algo similar ocurre con los productos que crecen salvajes formando un accidente puramente casual de la propiedad y que por su poca importancia no se constituyen en objeto de la actividad del auténtico propietario; algo similar ocurre con la rebusca, el espiguelo y derechos consuetudinarios de este tipo<sup>46</sup>.

Es esa raíz objetiva la que legitima, según Marx, estas costumbres como derecho consuetudinario. Al fin, nos dice, estas costumbres constituyen la forma de existencia de estas clases, las cuales hasta ahora han sido sólo “una costumbre de la sociedad civil”, y que no ha encontrado el lugar adecuado en la estructura consciente del estado.

Como vemos, la reflexión de Marx parte del postulado de que el mundo burgués, que ha llevado a la máxima conciencia filosófica y consideración ética el derecho, poniéndolo como fundamento de la humanidad, cuando se abordan los “intereses materiales” traiciona su esencia, se contradice. La posición de Marx al respecto es que, contra esa tendencia que impregna incluso la actividad legisladora y la actividad *política*, reproduciendo la particularidad, la esfera de lo universal, el *Estado*, ha de mantenerse y defenderse como espacio de emancipación.

Bien mirado se opone el “materialismo depravado”, lo que califica como “pecado contra el espíritu de los pueblos y de la humanidad”, desde una posición sin duda “idealista”. Pero, como dice J-C. Bourdin, aquí el idealismo sirve precisamente para conocer, explicar y desvelar el “realismo”, para criticar su contenido y función; aquí el idealismo está del lado de la emancipación y frente a su principal enemigo en la nueva sociedad burguesa: la hegemonía del “interés privado”. De ahí que pueda decir que “el idealismo político de Marx bien pronto da pruebas de un

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 215.

singular realismo”<sup>47</sup>. En todo caso, ese idealismo ayuda a comprender y explicar el mecanismo por el cual el derecho burgués de los propietarios llega a establecerse.

Es de eso de lo que se trata aquí, en el artículo sobre el robo de leña: de describir y explicar la aparición del derecho burgués, de la propiedad burguesa, a partir de las formas de propiedad difusa del modelo feudal. La burguesía, según el modelo epistemológico del entendimiento, es decir, ejerciendo su dominio teórico mediante el concepto y su dominio práctico mediante leyes abstractas, sustituye el reinado de las costumbres por el del derecho positivo. Sobre las formas inciertas de la propiedad feudal el entendimiento jurídico de la burguesía aplica la categoría de derecho privado, unificando todas las formas de propiedad, y excluyendo cuanto no se ajustaba al concepto. Un concepto de propiedad privada que aísla a los propietarios entre sí y a éstos frente a los no propietarios. Ese concepto confirma y petrifica la propiedad de los amos y excluye la de los pobres. Y frente a ese concepto Marx reivindica el “instinto” de los pobres, que, privados de toda propiedad, se apropian de lo que no es propiedad de nadie; su instinto, derivado de su situación (de su no-ser-propietarios) les empuja a apropiarse de la no propiedad, en curiosa solidaridad biológica. Por eso puede decir que las costumbres de los pobres, a diferencia de la de los ricos, están regidas por un “instinto jurídico”.

Así, el interés privado, y su expresión teórica, el entendimiento, actúan para oscurecer y negar el derecho consuetudinario de los pobres y su instinto jurídico, haciendo triunfar lo que Marx llama “la abstracción inmoral”. El resultado es el dominio del interés sobre el derecho, propio de la nueva sociedad burguesa; es el triunfo del egoísmo, del individuo aislado y enfrentado a todos. El individuo dominado por el interés privado, nos dice Marx, tiene “su corazón y su alma” en un objeto exterior, la propiedad, siempre susceptible de serle arrebatado:

---

<sup>47</sup> J-C. Bouverdin, *La critique du droit et de la politique chez le jeune Marx: l'idée d'émancipation*. Paris, PUF, 1986, 160-161.

“¿Quién no temblaría ante el peligro de perder el corazón y el alma?”. ¿Cómo el legislador egoísta podría ser humano si lo inhumano, un ser material, extraño, exterior, es su ser supremo?”.

Es, pues, la *alienación* del sujeto egoísta en su objeto, la propiedad, la fuente del mal social. Si los indios cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles, comenta, la leña sería el “*tótem*” de los renanos. Afectado el legislado de la misma enfermedad, pone el entendimiento en contra del concepto del derecho. Marx podrá concluir que el Estado no puede fundarse sobre el interés privado, sobre la particularidad, que pertenece a la exterioridad de la razón, a lo no racional; que el estado debe seguir aspirando a ser de acuerdo con su concepto, debe resistirse a esa irracionalidad. Por tanto, el estado, en la idea, es puesto como esfera de la no alienación, como condición de la emancipación. Y la ley, la ley conforme al concepto de derecho, es la forma objetiva de la política emancipadora; y la lucha por esa ley, en todo lugar social pero de forma eminente en las instituciones políticas, es la filosofía, la filosofía emancipadora. Por tanto, el estado es el lugar, el derecho es el referente, la ley es la estrategia y la filosofía es el arma... *de la emancipación*.

\*\*\* \*\*

Pronto acabaría esta ilusión marxiana en la emancipación, y en el papel en la misma de la filosofía, del derecho y del estado. Un pequeño gesto brutal del estado impuso la censura, suprimió publicaciones progresistas y clubs literarios y filosóficos que habían creído en la historia como avance del espíritu, y que se habían entregado a esa causa ejerciendo la “crítica”, que devendría el otro nombre de la filosofía. Apenas un eructo del poder político lanzó allende las fronteras a lo que Marx y Engels llamaría enseguida y con cierto desprecio “crítica crítica” y a los que, a raíz de este desastre, emprendieran la autocrítica con esa vibrante “crítica de la crítica crítica”, que iniciaran en *La Sagrada Familia*. Había que buscar la esperanza fuera de *la* filosofía; o en otra filosofía. Y

la buscarían, tras ajustar cuentas con su “conciencia anterior” en *La Ideología alemana*. Pero Marx siempre mantuvo vínculos con el periodismo. Y, sinceramente, creo que su actividad periodística, por la manera de ejercer en ella su militancia y de usar en ella la filosofía, provoca añoranza en muchos de nosotros<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> Recomiendo el trabajo de Mario Espinoza Pino, “Karl Marx: un periodista en la Historia”, publicado como introducción a *Artículos Periodístico de Karl Marx*. Madrid, Alianza Editorial, 1913.