

INTRODUCCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL.

Como ya dijimos, Marx se entregó a la relectura de la Filosofía del Derecho de Hegel. Las notas que nos dejó no responden a una lectura sistemática, sino muy selectiva: se refieren casi exclusivamente a lo referente al Estado. Por eso algunos autores han señalado, muy correctamente, que el título del proyecto marxiano debería llamarse “Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel”¹. Es decir, Marx selecciona los párrafos de la obra hegeliana sobre el estado y aporta sus reflexiones críticas, dejándonos unos escritos sin ordenar, en un grado de elaboración aun poco maduro. Como este texto lo trabajaremos otro día, entonces llegará el momento de precisar más su contenido. Lo que aquí nos interesa es que, cuando solo tenía esas notas, concibió el proyecto de una Crítica a la Filosofía del Derecho y escribió la “Introducción”. Marx solía hacerlo así, a diferencia de lo habitual en nuestro tiempo, en que las “introducciones” se escriben al final, con la obra acabada, para poder decir de qué va, resultados conseguidos, y justificación de los mismos. Él escribía la introducción en el origen, al concebir la idea, como mecanismo para darle forma y pergeñar su contenido. Por eso muchas veces sus introducciones -lo iremos viendo- mezclan partes muy elaboradas y otras solo esbozadas, casi meramente anunciadas. La “Introducción” que aquí comentamos, al ser publicada en los *Anales franco-alemanes*, nos ha llegado bastante elaborada, y nos transmite la idea de su crítica al estado hegeliano. Crítica que no pasa por reformularlo sino por desmitificarlo como lugar de emancipación.

En este artículo de finales de 1843 Marx plantea, desde la situación alemana, las condiciones de la emancipación humana. Como rasgo central, aparte de la progresiva desviación de la mirada a la sociedad civil y de la radicalización de la idea de emancipación irreducible ya a la

¹ Es el caso de la edición del texto preparada por J.M. Ripalda (Karl Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid, Editora Biblioteca Nueva, 2010). Versión digitalizada en <http://socialismoactual.blogspot.com>, que incluye la “Introducción”.

emancipación política, destacan, por un lado, una redefinición del sentido y eficiencia de la crítica filosófica y, por otro, la irrupción en el escenario de reflexión emancipatoria de un “arma material”, que aparece como sujeto histórico de la emancipación, el proletariado.

1. Comencemos por plantear la relación de la filosofía con la religión, para ser más concretos, la cuestión de la necesidad de superar la *crítica religiosa*, lugar privilegiado de la filosofía alemana de su tiempo. Marx comienza así su ajuste de cuentas definitivo con la forma habitual de la crítica a la alienación religiosa. Considera que la crítica a la religión, tal y como la filosofía de su tiempo la había planteado, había quedado superada; el avance de la filosofía exigía un cambio de esa crítica. No la menosprecia porque considerara anacrónica, inservible o estéril la batalla contra la religión; al contrario, Marx seguirá pensando, y así lo dice al comenzar este artículo, que “la crítica de la religión es el presupuesto de toda crítica. Por tanto, siempre será conveniente tenerla presente, siempre será necesario ejercer su crítica.

Es decir, la religión sigue viva, sigue presente y sigue extendiendo sus efectos en la conciencia y la vida de los pueblos; la que parece estar muerta, por anacrónica y estéril, es la forma de la “crítica”, la forma de la “filosofía” hegemónica, que cae en el error de representarse el problema a su medida, al alcance de sus posibilidades: como su reino es el del pensamiento, el ámbito epistemológico, pone la alienación religiosa como figura epistemológica, como error. En el fondo Marx quiere decir que ha sido superada la crítica “filosófica” de la religión, la crítica de la religión como “error” que la filosofía puede desvelar y corregir; la religión como fenómeno exclusivamente de la conciencia, territorio que la filosofía cree gestionar sin limitaciones.

Marx rompe así con esa idea de alienación de la conciencia como cuestión epistemológica, como fenómeno producido en los límites de la actividad del espíritu. Es esa idea de la lucha epistemológica contra la conciencia alienada la que considera superada, tanto en su forma sagrada (religión) como en su forma profana (estado). No obstante, tanto

la alienación religiosa como la política (alienación en la religión y en el Estado) siguen presentes como parte real del ser humano, como forma de conciencia real, existente, de los hombres. Y, en tanto que real, no hay que pensarla como contingencia, como anomalía, sino como forma de conciencia necesaria en el hombre actual, ligada estrechamente a sus condiciones materiales de vida. Y es en esta necesidad, en esta inevitabilidad de su presencia y reproducción, donde considera Marx que la filosofía debe centrar su mirada para cumplir con su función emancipatoria; en lugar de pensar la alienación como circunstancial, como mero accidente –en rigor, como efecto de la ignorancia-, como simple pobreza ontológica del alma humana que se corrige con el conocimiento; en lugar de pensarla como carencia de filosofía que se cura con filosofía, ha de pensarla como determinación real, nacida y reproducida indisolublemente ligada a la miseria material y moral arraigada en la existencia de los hombres. Porque, al fin, la religión es una forma de conciencia del mundo, una manera de representarse el mundo, y su carácter fantástico se debe a su existencia miserable:

“El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad; Estado y sociedad, que producen la religión, [como] conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica. Es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra ese mundo al que le da su aroma espiritual”².

Así se entiende que la crítica a la religión sea el “presupuesto de toda crítica”, pues la religión no es un accidente superable cognitivamente, sino una forma de existencia socialmente determinada, y una forma de vida

² Karl Marx-Arnold Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes*. Barcelona, Martínez Roca, 1970, 101. Citaremos de esta edición

que expresa a un tiempo la miseria de sus condiciones de vida y el enfrentamiento posible a la realidad que se vive:

“La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo”³.

La huída del mundo es la manera de enfrentarse a un mundo insoportable desde la impotencia; proyectar fuera las esperanzas, la justicia, la paz, es el modo humano alienado de resistir sus condiciones inhumanas. Para Marx las cosas están muy claras: para que el hombre sea feliz debe luchar por su felicidad; y para que esta lucha sea posible, otra cosa son los resultados, la condición *sine qua non* es que luche por su felicidad real, no por una “felicidad ilusoria”. La religión, con su falsa imagen de justicia y emancipación, hace imposible los resultados; pero, sobre todo, y es lo más trágico, hace imposible la lucha misma por la felicidad. Así, liberarse de la religión tal vez no sea dar pasos hacia la justicia; pero sin duda es eliminar el obstáculo que impide iniciar el camino, oculto bajo su representación ilusoria:

“La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita. La crítica de la religión es ya, por tanto, implícitamente la crítica del valle de lágrimas, santificado por la religión”⁴.

La nueva crítica filosófica cumple así su función: desmitifica, quita “a la cadena sus imaginarias flores”, impide refugios consoladores, desengaña al hombre para que afronte su realidad, para que encare su miseria, para “que gire en torno de sí mismo y por tanto en torno a su sol real”, para que salga de la ilusión copernicana que ya dibujara Kant, en quien parece pensar Marx al decir que “la religión no es más que el sol ilusorio”, un sol en torno al cual gira el hombre hasta que éste tome consciencia y “empiece a moverse alrededor de sí mismo”⁵.

3 *Ibid.*, 102.

4 *Ibid.*, 102

5 *Ibid.*, 102

La vieja crítica a la religión está, pues, superada; la verdad del *más allá* ha quedado desmitificada; ahora abordar y hacer la crítica del *más acá*. No tiene sentido seguir ejerciendo la crítica a la religión si no es como crítica al mundo que inexorablemente la produce, que indefectiblemente fuerza la reproducción de la conciencia religiosa; descubierto su origen y su función, la crítica a la religión ha de devenir crítica de la realidad, crítica de la sociedad que la genera, crítica de las condiciones que la hacen posible e inevitable. Y, de paso, esa crítica a lo sagrado ha de desvelar también las formas profanas de alienación, y llevar la crítica al ajuste de cuentas con las mismas, especialmente con la alienación política, con el fetichismo del derecho. Y eso es lo que busca Marx en su lectura de la gran obra hegeliana, argumentos para desplazar la crítica al mundo de lo profano:

“La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política”⁶.

Se anticipa así un hermoso combate en la propia consciencia marxiana, que se visualiza de manera ejemplar cuando, en el Libro I de *El Capital*, se disputen la hegemonía las dos formas más radicales del fetichismo, el de la mercancía y el del derecho. Y si allí parece más potente y determinante el de la mercancía es porque, dado el método marxiano, los distintos aspectos han de aislarse, abstraerse, sucesivamente, en el análisis, tal que en cada momento se enfatiza el efecto y función de uno de ellos en su relación con los otros, que allí aparecen como paisaje. Al final, todos habrán pasado por su momento de gloria, y los énfasis quedan equilibrados en la reconstrucción sintética final. En el Libro I de *El Capital* se aborda el análisis de la producción de mercancías; y en el capítulo I, lugar de análisis del fetichismo, la protagonista es la mercancía, y todo lo relacionado con ella, incluida la enajenación del trabajador en ella. Si aparece el tema del derecho, y el fetichismo en el derecho, es en gran medida como paisaje, para poder pensar mejor la mercancía. Y eso hace que el lector tenga la impresión de que la enajenación más relevante para Marx es en la mercancía.

⁶ *Ibid.*, 102

Lamentablemente, el análisis del Estado nunca fue abordado por Marx de forma directa, como objeto inmediato y principal del análisis; siempre aparecía como paisaje, como con texto inseparable de la producción y determinante de la misma. Marx prometía abordarlo algún día, y así aparece indicado en los sucesivos guiones del proyecto de la *Crítica de la Economía Política*; pero no lo llevó a cabo. No obstante, no se cansaba de decir que toda producción capitalista tiene lugar en un Estado, que el mundo de la mercancía, el mercado, se funda en el contrato de trabajo, que supone la presencia inmediata del derecho y que solo tiene sentido en una ontología jurídica que piense el hombre como sujeto de derecho.

La lucha por la emancipación humana, pues, se ha de resolver en terrenos profanos, en el escenario de la sociedad civil, donde el individuo real lleva su vida real: no en el cielo o el estado, sino en el mundo. Pero en ese mundo civil reina el fetichismo del Estado y del Derecho, forma de conciencia alienada; la lucha por la emancipación es, antes que nada, lucha por la desfetichización, crítica a esas formas civiles de existencia enajenada que hacen inevitable el fetichismo.

2. Veamos ahora su tratamiento de la *emancipación* en relación con un pueblo y con su *tiempo histórico*. Desde el punto de vista de los pueblos la emancipación se formula como su incorporación de lo que podrían os llamar su *conciencia objetiva*⁷, de sus instituciones, reglas, leyes, costumbres, cultura..., a su tiempo, al espíritu de su tiempo; es decir, por instaurar las instituciones y formas civiles enunciadas por la razón, incorporadas al espíritu objetivo en forma de conceptos. Para Marx, Alemania es el paradigma del anacronismo, dramáticamente rezagada de pueblos europeos como Francia o Gran Bretaña, en los que la razón se ha abierto paso en su moralidad, en sus instituciones políticas y económicas, en su cultura jurídica, etc. Estos países vecinos no sólo han hecho la revolución burguesa sino que ya muestran los primeros síntomas de su rebelión contra ella, de la necesidad de una nueva fase. Alemania,

⁷ Ya sabemos, con Hegel, que sólo los individuos tienen propiamente "conciencia"; pero el término "intersubjetividad", de frecuente uso, me parece más inapropiado y vacío.

en cambio, sigue anclada en el tiempo pre-burgués, cuasi feudal: ha sufrido todas las restauraciones, nos dice con su habitual ironía, sin haber realizado ninguna revolución. Tan anacrónico es su presente, que su mera negación no llevaría a sacarla del anacronismo; sería un paso adelante, que la sacaría de su hundimiento en el paleolítico medieval, pero sólo la incorporaría a un tiempo, el momento burgués, que ya no es “presente” –o es un presente en quiebra, en desaparición- en los pueblos vecinos, donde pugna por salir una nueva aurora.

“La misma negación de nuestro presente político ya no es más que un hecho cubierto de polvo en el trastero histórico de los pueblos modernos. Quien niega la peluca empolvada, conserva la peluca sin polvos. Quien niega la situación alemana de 1843 apenas se encuentra según una cronología francesa en el año 1789, cuánto menos en el centro de la actualidad”⁸.

Y la filosofía del derecho parece *prima facie* ajena a ese anacronismo; incluso a veces parece haberse adelantado a su tiempo, como dice Marx. Pero, en rigor, nunca salió del anacronismo, siempre estuvo fuera de *su* tiempo; en rigor, decimos, ha sido el verdadero cómplice del anacronismo de Alemania. Y podríamos añadir que ha sido anacrónica tanto con su propio mundo, el alemán, como respecto al mundo de los vecinos. Es cierto que *en-sí* parece haber logrado despegarse de su realidad social alemana y acceder y mantenerse a la altura de la historia, de los pueblos más avanzados de Europa; pero todo es ilusorio. Nunca estuvo a la altura de su mundo, y aunque ese estar fuera pueda pensarse como adelantarse a la historia del pueblo alemán, como pasar a ser forma avanzada del espíritu universal, al estar fuera de su mundo se condenaba a existir como pura especulación, a vivir recluida en el espíritu subjetivo, sin objetivarse, en el enclaustramiento de los fantasmas. Además, ese estar en el presente de la historia universal, ser la forma de conciencia de los otros, de los pueblos instalados en el presente histórico, es sólo aparente. Vivir en el presente de los pueblos vecinos es como vivir en el exilio, sin reconocimiento, como mera apariencia. Además, si un día fue así, al menos ilusión de presente, ya no lo es. Ahora en esos pueblos se

⁸ *Ibid.*, 103.

engendra una nueva aurora, y la filosofía alemana del derecho ya ni siquiera es forma de coincidencia de los otros, sino que queda anclada fuera de todo presente; queda por fin en lo que siempre fue su territorio, el anacronismo. Anacrónica ayer respecto a su suelo alemán, anacrónica hoy respecto al mundo.

Haciendo un repaso de esas filosofías del derecho cómplices de mantener a su país en la obscuridad pre-ilustrada, Marx nos dice que la *Escuela Histórica del Derecho* es apología total y directa del conservadurismo:

“legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer, una escuela que declara insurrección cualquier grito del siervo contra el látigo, con tal de que el látigo sea un látigo antiguo, tradicional, histórico; una escuela a quien la historia sólo muestra su *a posteriori* [su trasero], como el Dios de Israel a su siervo Moisés”⁹.

La *Escuela Romántica*, por su parte, es ruda, ingenua, violenta, añorante del pasado. Marx la describe con la misma ironía, pero de forma contundente, como si viera en ella al verdadero enemigo, pues al fin le gusta presentarse divorciada del régimen:

“una serie de benditos y exaltados, teutómanos de sangre y liberales de frase, buscan la historia de nuestra libertad más allá de nuestra historia en los primitivos bosques teutónicos. ¿En qué se diferencia entonces la historia de nuestra libertad de la historia de la libertad del jabalí, si hay que ir a buscarla a la selva teutónica?”¹⁰.

En cuanto a la *Escuela crítica*, con la que genéricamente se identifica, dice que representa la lucha contra el presente de Alemania, lucha sin cuartel contra su realidad en todos sus frentes:

“La crítica que lucha contra el estado de cosas alemán no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de la pasión. No es un bisturí sino un arma. Su objeto es su enemigo, a quien no quiere refutar sino aniquilar. Y es que el espíritu de esta situación se halla ya refutado. Ni de suyo, ni considerándola en toda su realidad,

9 *Ibid.*, 103.

10 *Ibid.*, 104.

merece ser tenida en cuenta; su existencia es tan despreciable como despreciada”¹¹.

Es tal el anacronismo que la lucha contra el mismo debe ser frontal, sin que nada quede a salvo. “¡Guerra al presente alemán!”, lanza como proclama. Una guerra sin cuartel, y una guerra práctica, pues no se trata de elevar el país al espíritu de *su* tiempo, no se trata de aportarle la conciencia de su tiempo, ya que esa tarea está hecha, dice aludiendo sin duda al avance de Alemania en idea en su gran filosofía, la hegeliana. Se trata, cada vez lo tiene más claro, de salir de la filosofía y entrar en la lucha práctica; en el espíritu, en su cabeza, Alemania ha hecho la revolución, todas las revoluciones; pero en su realidad institucional, en su vida diaria, acumula infinitos retrasos, toda la obscuridad imaginable. Se trata de una reforma profunda, radical, de todos los ámbitos sociales, de todas las instituciones, de la conciencia derrotista, pesimista, del embotamiento moral y de la sensibilidad, en fin, de transformar “un sistema de gobierno que vive de la conservación de todas las infamias”, un gobierno que ha llegado a ser símbolo de “la infamia en el poder”¹².

Marx llama a una lucha global, sin remilgos ni distinciones, como requieren las circunstancias. Una lucha que no puede ser meramente crítica, generadora de conciencia, sino también práctica, transformadora de las condiciones que impiden elevar la realidad social a su concepto. Por supuesto que la crítica tiene una tarea que cumplir; a ello no renunciará nunca; pero esa labor a cumplir de la crítica pasa por dos matizaciones de la misma. La primera, la crítica ha de ser ejercida precisamente de forma global y radical. Marx lo expresa de forma muy gráficas:

“La crítica se ocupa de este contenido luchando con él cuerpo a cuerpo, y en el cuerpo a cuerpo no se trata de si el adversario es noble, si está a mi altura o es interesante. De lo que se trata es de darle. De lo que se trata es de no dejarles a los alemanes ni un momento de resignación o de ilusión ante sí mismos. La opresión real hay que hacerla aún más pesada, añadiéndole la conciencia de esa opresión; hay que hacer la ignominia más ignominiosa, publicándola. Todos y cada uno de los

¹¹ *Ibid.*, 104.

¹² *Ibid.*, 104.

ámbitos de la sociedad alemana hay que describirlos como la *partie honteuse* de esa sociedad. Hay que hacerles bailar en esas circunstancias petrificadas cantándoles su propia melodía. Hay que enseñarle al pueblo a espantarse de sí mismo, para que cobre coraje”¹³.

Pocos pasajes encontramos en sus obras en que describa la crítica de forma tan radical y tan genuina: no se trata tanto de que el enemigo prusiano sufra la situación, esa es otra cuestión, cuanto que al pueblo le resulte insoportable su existencia. Se trata de añadir un plus de dolor y desesperación, de rabia, a base de mostrarles qué hacen, cómo viven, qué son, tal que se avergüencen de su aceptación de esas condiciones. Es coherente, recordémoslo, con su tesis: la verdad no ha de venir de fuera, ha de surgir inmanente, del seno de la sociedad. La crítica solo ha de colaborar en crear las condiciones propicias a esa rebelión.

Marx piensa que esta lucha contra la realidad alemana es, en el fondo, la misma lucha contra el *ancien régime* ya llevada a cabo por otros países y cuyos residuos siguen vivos y atrincherados en Alemania; de ahí que considere que esa lucha sea paradigmática, y active la conciencia de sus luchas anteriores. En el siguiente pasaje, que citamos en extenso, aparece esa herida del anacronismo de su país que arrastra Marx, y que expresa con ganas de herir aunque sea hurgar en su herida:

“En cambio, el actual régimen de Alemania -un anacronismo, una contradicción flagrante con axiomas universalmente aceptados, la nulidad del *ancien régime* expuesta en público- no hace más que imaginarse que cree en sí mismo y exige del mundo la misma fantasía. Si creyera en su propio ser, ¿es que iba a esconderlo bajo la apariencia de un ser ajeno buscando refugio en la hipocresía y el sofisma? El moderno *ancien régime* ya no es más que el comediante de un orden universal cuyos verdaderos héroes han muerto. La historia es concienzuda y atraviesa muchas fases, mientras conduce al cementerio a una vieja figura. La última fase de una formación social a nivel de historia universal es su comedia. Los dioses de Grecia ya habían sido trágicamente heridos de muerte en el *Prometeo encadenado* de Esquilo; pero tuvieron que volver a morir cómicamente en los *Diálogos* de

13 *Ibid.*, 105.

Luciano. ¿Por qué va la historia a ese paso? Para que la Humanidad pueda separarse riendo de su pasado”¹⁴.

Marx ve que otros países, en nombre de la industria y el comercio, han cambiado sus formas e instituciones civiles; y ve incluso que en Alemania se aprecian esos cambios “hacia fuera”, es decir, sin transformaciones políticas. En Francia y en Inglaterra se plantean otros problemas, o los mismos pero en términos nuevos; allí se debate sobre la Economía política, o sobre el dominio de la sociedad sobre la riqueza; en Alemania, en cambio, apenas se llega a debatir sobre la “economía nacional”, o sobre el “dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad”.

Pero la situación alemana es más compleja, pues las distintas partes de la totalidad social, como el espíritu, no han ido al mismo ritmo; el anacronismo político y económico alemán ha ido de la mano de un prodigioso desarrollo de la conciencia filosófica. Alemania no es Rusia, nos dice; es un país de avanzada conciencia. De hecho, el conjunto de Alemania ha evolucionado más que su orden político, a diferencia de Rusia, donde las distintas esferas parecen más equilibradas en su retraso histórico. Y Marx sospecha que esa peculiaridad del desigual desarrollo de las distintas esferas sociales y, en particular, ese retraso del Estado respecto a otras instancias, no es una anomalía; sospecha que entre ambas cosas, el anacronismo político social y el vanguardismo filosófico hay una estrecha relación cuyo misterio se ha de descifrar. Parece que Alemania, incapaz de realizar el tiempo de la historia, ha vivido ésta en su cabeza, es decir, en la imaginación:

“Así como los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, los alemanes hemos vivido nuestra posthistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos del presente en la filosofía sin serlo en la historia. La filosofía alemana prolonga en la idea la historia alemana”¹⁵.

Con lo cual se introduce un tema muy atractivo: ¿no será la filosofía otra forma de conciencia alienada, que huye de su tiempo, en tanto que, como la religión, vive imaginariamente un mundo ideal que puede soñar

¹⁴ *Ibid.*, 105-106.

¹⁵ *Ibid.*, 107.

pero no realizar? ¿No es éste otro motivo para quitar a la filosofía del puesto de mando en que la colocaba el discurso hegeliano? Dice con sutileza:

“Cuando nosotros, por tanto, en vez de criticar las *oeuvres incomplètes* de nuestra historia real, criticamos las *oeuvres posthumes* de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica se encuentra en el centro de esas preguntas sobre las que nuestro presente se dice: *That is the question*. Lo que entre los pueblos avanzados es ruptura práctica con la moderna situación del Estado, es en Alemania -donde esta situación ni siquiera existe- mera ruptura crítica con el reflejo filosófico de esta situación”¹⁶.

La filosofía alemana del Derecho y del Estado es el único elemento de la historia alemana que se halla claramente a la par con el presente moderno oficial. Pero, respecto a Alemania, es una forma imaginaria de vivir un presente irreal, de ocultar su anacronismo. Pero, a pesar de todo, a pesar de esa distancia, la filosofía, como la religión, responde en el fondo a la situación alemana: esa realidad, ese anacronismo del espíritu objetivo, el que permite y exige la fuga a lo imaginario, vía religión o vía filosofía. Como formas de conciencia del pueblo alemán, forman parte de su realidad, unas dependen de otra, deben explicarse por sus efectos recíprocos. Es decir, del mismo modo que es inexplicable la presencia de la conciencia religiosa sino en hombres que deben huir de este mundo, ¿no ocurre igual con la filosofía? Pues, al fin, por eso, porque la filosofía alemana es negación radical de su situación anacrónica, de su inmersión en el *ancien régime*, su mundo ilusorio es el mundo moderno que ya viven y sufren los pueblos europeos avanzados. O sea, muy avanzada respecto a su mundo, la filosofía alemana no es el rostro del espíritu universal que se abre paso. El futuro del pueblo alemán, nos dice Marx, no es la imagen que nos ofrece su filosofía; el futuro no puede ser ya la simple negación inmediata de su actual orden político-jurídico; ni puede ser la realización inmediata del orden que está presente en la idea, como ideal de la filosofía. Al fin, su “negación inmediata” ya está en la filosofía, en la idea que esta contiene; y su “realización inmediata” de la filosofía...

¹⁶ *Ibid.*, 107.

ya es una tarea llevada a cabo en los pueblos vecinos, es una fase superada en el espíritu universal¹⁷.

Reflexión de gran sutileza, que viene a decir: si miramos las cosas desde la totalidad, la filosofía alemana, generada desde y contra el antiguo régimen, ya no expresa realmente (aunque sí en apariencia) el orden político y económico nuevo, por crear; por el contrario, expresa lo ya viejo en el mundo histórico, lo viejo que Francia y Gran Bretaña son y se resisten a dejar de ser. Es decir, la filosofía alemana expresa lo que en estos países aún es real y ya es viejo, lo que ya está necesitando ser negado, lo que la crítica ha de negar. En consecuencia, la filosofía alemana, la filosofía universal, debe dejar de obstinarse en su crítica al pasado y ejercer su crítica al presente; y el presente no es la filosofía hegeliana, construida contra el pasado alemán, y ya realizada en el presente de los países históricos; el presente es el pensamiento y la realidad del capitalismo liberal europeo, especialmente expresado y defendido con y desde la Economía Política, que lucha por conservar la realidad actual y presente de los pueblos que la han generado. Y así Marx está despidiéndose de la filosofía hegeliana, para él la filosofía; se despide de ella pero en ella permanecerá algún tiempo, durante el adecuado periodo de ajuste de cuentas con ella, “con nuestra conciencia anterior”, mientras ya ha emigrado a otros lugares del pensamiento, los de la economía.

3. Antes hablamos de las dos determinaciones que exigía Marx a la nueva versión de la crítica: una de ellas, que acabamos de comentar, su carácter *global y radical*; la otra, su carácter *práctico*, que ahora abordamos. Porque, efectivamente, un tema destacado de este trabajo del joven Marx es su popularizada distinción entre “*arma de la crítica*” y “*crítica de las armas*”. La distinción, hecha para llamar a la unión de la crítica con un arma material, surge de la perspectiva abierta por Marx a partir de las dos ideas que ha establecido como tesis: una, que la

¹⁷ *Ibid.*, 107-108.

emancipación se ha de decidir en la sociedad civil, no en el terreno del pensamiento; y otra, que la filosofía en tanto forma de conciencia está afectada de la realidad social, es decir, que no puede ir mucho más allá de aquello que limita y provoca. Ambas tesis le abocan a buscar un apoyo a la crítica en su función emancipadora.

Esta estrategia de buscar un apoyo material a la filosofía podemos observarla en su descripción y valoración de las fuerzas en juego. Nos dice al respecto que los "verdaderos socialistas", lo que llama el "*partido político práctico*", exigen con razón en Alemania la *negación de la filosofía*. A Marx le parece acertado, aplicado a la filosofía como pretensión de decir como será o debe ser el futuro, esa filosofía afectada de la misma determinación que la religión, es decir, como una forma de conciencia que expresa las carencias humanas, que aspira a un mundo ordenado y reconciliado; pero les critica que se queden ahí, que no pasen de ahí, que se contenten con dar la espalda a la filosofía, con desertar de ella, con decir sus carencias. Así la filosofía no se niega; simplemente, se reniega de ella. Piensa Marx que no tienen en cuenta precisamente lo que a él le parece vital: que la filosofía alemana forma parte de la realidad alemana, que sus carencias e ilusiones enraízan en las condiciones de vida de Alemania y los alemanes. Como parte de esa realidad, tienen razón los "verdaderos socialistas" al afirmar que no debe elevarse a redentora de la misma; pero, por las mismas razones, les contesta Marx, como parte de esa realidad es una ingenuidad querer prescindir de ella; es un error pensar que "se puede superar la filosofía sin realizarla".

"Su horizonte es tan estrecho, nos dice, que o no incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad alemana o le toma por inferior incluso a la praxis alemana y a las teorías a su servicio. Exigís que el punto de partida sean los gérmenes de vida con que cuenta en la realidad el pueblo alemán; pero olvidáis que su verdadero germen donde ha proliferado hasta ahora es sólo en su sesera. En una palabra: no podéis superar la filosofía sin realizarla"¹⁸.

El mismo error, pero a la inversa, comete a su parecer la más importante corriente filosófica, la izquierda hegeliana, el "*partido teórico*",

¹⁸ *Ibid.*, 108.

para el cual la filosofía no es de este mundo, y permite a sus habitantes, los afortunados filósofos, negar desde ese exilio sagrado la realidad presente, sin sentirse parte de ella. Hablando desde el entendimiento divino, no notan que su voz esté contaminada de la realidad que niegan, que su verdad adolezca de las miserias del mundo que quieren superar; habitantes ilusorios del cielo, olvidando que nacieron en la tierra no se paran a pensar si esa filosofía que quieren realizar, si ese ideal que quieren materializar, arrastra algunas de las miserias del mundo que quieren substituir:

“(para ellos) la lucha consiste exclusivamente en la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán, sin pensar en que la misma filosofía siempre ha pertenecido a este mundo y es su complemento, aunque sea en la idea. Crítico frente a su adversario, no ha sido en cambio autocrítico. (...) Su error fundamental puede resumirse así: creer que se puede realizar la filosofía sin superarla”¹⁹.

Frente a ambos, Marx propone una crítica de la filosofía alemana del Estado y del Derecho que trata de cubrir ambas carencias; intenta poner en escena una nueva crítica que contiene a la vez, y unifica ambas, el análisis crítico del Estado y la negación radical de todas las formas de conciencia anteriores; es decir, unifica en el mismo análisis la crítica al Estado y a la Filosofía.

Comienza por destacar que sólo en Alemania ha sido posible la filosofía especulativa del Derecho, una filosofía abstracta que no ha ido más allá de la construcción del Estado abstracto; es decir, “los alemanes han pensado en la política lo que los otros pueblos han hecho materialmente”. Esa es la diferencia. Alemania ha sido algo así como “su conciencia teórica”. Poderosa en el pensamiento abstracto, Alemania ha sido siempre raquítica en su realidad social material. Dice con ingenio:

“Lo mismo que el *statu quo* del Estado alemán expresa la culminación del *ancien régime*, la culminación del aguijón en la carne del Estado moderno, el *statu quo* del saber político alemán expresa la inmadurez del Estado moderno, su misma carne está podrida”²⁰.

19 *Ibid.*, 108.

20 *Ibid.*, 109.

Pues bien, en la perspectiva de la nueva crítica que está prefigurando Marx aparece dominante, exigente, la nueva pregunta, esencial, definitiva, sobre si “puede llegar Alemania a una praxis à la *hauteur des princes*”²¹. Es decir, si es posible una revolución que no sólo lleve a Alemania al “nivel oficial” de los grandes pueblos europeos, sino al nivel universal del espíritu del tiempo, al nivel de la historia, al nivel que persiguen y están a punto de llegar los pueblos más avanzados del mundo.

Claro está, la pregunta es básicamente retórica, pues ya se dispone de la respuesta; una respuesta condicionada, como hemos dicho, por la nueva posición filosófica. Se trata de su célebre llamada a la unidad entre el pensamiento y la acción, que tanta tinta hará correr:

“Cierto, el arma de la crítica no puede sustituir la crítica por las armas; la violencia material no puede ser derrocada sino con violencia material. Pero también la teoría se convierte en violencia material una vez que prende en las masas. La teoría es capaz de prender en las masas, en cuanto demuestra *ad hominem*, y demuestra *ad hominem* en cuanto se radicaliza. Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el hombre mismo”²².

En esta revolución práctica la filosofía no queda eludida, sino que tiene su papel, que Marx ensalza. Ayer fue Lutero, dice Marx, y hoy el filósofo quienes encabezan la revolución práctica. Lutero venció una esclavitud e introdujo otra: barrió la *esclavitud por devoción* y puso en su lugar *la esclavitud por convicción*. Marx dice, con la ironía que nunca le abandona:

“Si quebró la fe en la autoridad, fue porque restauró la autoridad de la fe. Si transformó a los curas en laicos, fue porque transformó a los laicos en curas. Si liberó al hombre de la religiosidad exterior, fue haciendo de la religiosidad el hombre interior. Si liberó el cuerpo de sus cadenas, fue porque encadenaba el corazón”²³.

Pero, en todo caso, la filosofía ya no es pensada como un arma suficiente para la emancipación humana. Falta otra arma, ligada a la sociedad civil y a la práctica política: un arma material. Para dar ese paso y fijar la otra pata de la nueva posición, Marx sienta una tesis que no

21 *Ibid.*, 109.

22 *Ibid.*, 109.

23 *Ibid.*, 110.

abandonará jamás a lo largo de su vida: “Un pueblo sólo pondrá por obra la teoría en cuanto ésta represente la realización de sus necesidades”. Y habla de necesidades materiales, de condiciones de vida materiales, no de deberes o valores prácticos teológicos o filosóficos. Y esas necesidades no puede ponerlas la filosofía; deben venir de un sujeto histórico objetivamente capacitado y necesitado de esa emancipación.

No es fácil pensar una revolución, nos dice, que libre a un pueblo de sus propias barreras y de las barreras de los vecinos, poniéndola así a la altura de su tiempo; no es fácil porque “una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales²⁴”, y estas cosas no están siempre a la orden del día. En todo caso Marx tiene claro que la emancipación en Alemania no puede consistir meramente en ligeras reformas, en dar unos pasos en la dirección del nuevo tiempo; ya no se trata de acabar con el Estado y la sociedad reales, existentes, sino con el estado y la Sociedad Civil modernos, los soñados por la filosofía alemana. O esa doble emancipación, o no se sale del anacronismo. La revolución pendiente, parece decirnos, ya no es la de 1789, es la socialista.

Nos habla, en todo caso, de una emancipación total, distinguiéndola de otras parciales. Y aunque comprende que las dificultades sean máximas, no las cree superiores a las de una revolución parcial. Sorprendentemente, no cree que la “revolución radical” o la “emancipación humana en general” sean ideales inasequibles para Alemania; en cambio, cree un sueño la posibilidad de “una revolución parcial, meramente política, revolución que deja intactos los pilares de la casa”. Su argumentación es teóricamente impecable, pero parece un reto al sentido común.

Nos viene a decir que, al fin, una revolución parcial, una reforma profunda, consiste en que “una parte de la sociedad burguesa se emancipa y accede al dominio general”; o sea, una clase, “basándose en su situación especial”, emprende y lleva a cabo “la emancipación general de la sociedad”. Esa clase, claro está, se presenta como representación

²⁴ *Ibid.*, 110.

de todos, con los problemas, necesidades y objetivos de todos. Es un particular, con intereses, necesidades y objetivos particulares, pero consigue que se la vea y valores como expresión de la totalidad, de la universalidad. La ficción radica en esa simulación de lo universal²⁵.

Pues bien, Marx dice que esa clase no existe en Alemania; no existe allí una clase burguesa que pueda cumplir esa tarea histórica. Y tampoco existe en las demás sociedades burguesas, ya que a la altura de los tiempos no puede repetirse el 1789, cuando una clase particular pudo hacerse pasar simuladamente por clase universal; ya es inverosímil. Por tanto, se necesita una clase nueva; la condición de posibilidad de la revolución exige. Una clase que se presente realmente y haga ver claramente que representa verdaderamente los intereses universales, comunes a diversos estratos sociales; una clase que confraternice, que haga patente la identidad de sus derechos e intereses con los de los otros. Ha de ser una clase de la sociedad burguesa que no sea particular, por tanto, que no sea burguesa: una clase cuyos intereses, reivindicaciones y derechos a que aspire sean verdaderamente “los derechos y reivindicaciones de la sociedad misma”; una clase, como dice Marx gráficamente, que sea “cabeza y corazón” de la sociedad. Esa clase no es otra que el *proletariado*. Pero el proletariado no puede hacer una revolución parcial; por tanto, cierra Marx su argumento, es más fácil una revolución radical que una local.

Veamos como ahonda en la idea de una revolución radical, especialmente en la idea de las dos condiciones que la hacen posible; sus palabras no tienen desperdicio, en esta lección de estrategia revolucionaria:

“Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede reclamar una clase específica para sí el poder general. Para conquistar esta posición emancipadora y con ella la explotación política de todos los ámbitos de la sociedad en provecho del suyo propio, no basta con poseer energía revolucionaria y estar convencido del propio valer. Para que la revolución de un pueblo coincida con la emancipación de una clase específica de la sociedad burguesa, para que un

²⁵ *Ibid.*, 112-113.

estamento sea tenido por el estamento de toda la sociedad, todos los defectos de ésta tienen que hallarse concentrados en cambio en otra clase, un estamento preciso tiene que atraerse la repulsa general, ser la limitación general en forma palpable; un ámbito social específico tiene que valer como el crimen notorio de toda la sociedad, de modo que la liberación de esta esfera se presente como la liberación general de todos por sí mismos. Para que un estamento sea el estamento de la liberación *par excellence*, otro estamento tiene que ser a la inversa el estamento de la opresión manifiesta. La negativa significación general de la nobleza y el clero franceses condicionó la positiva significación general de la clase que se hallaba en su vecindad y oposición más directas: la burguesía²⁶.

Texto espléndido, que le lleva a concluir que en Alemania no se dan ninguna de las dos condiciones. Ni una clase que pueda ser tomada como representante del mal social, ni un estamento capaz de identificarse, aunque sea por un momento, con el alma del pueblo. En Alemania domina el egoísmo ruin y cortoplacista; nadie ve más allá de sus alicortos intereses egoístas. En Alemania “la vida práctica es tan poco inteligente como la inteligencia poco práctica”; en Alemania no hay esperanza. Lo cual lleva a repetir la pregunta: ¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Y esta es la respuesta repetida de Marx:

“en la constitución de una clase sin cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título histórico sino su título humano; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre y, por tanto, sólo recuperándolo totalmente ha de ganarse a sí mismo. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el proletariado²⁷.”

El proletariado, tengámoslo muy presente, no procede de la pobreza espontánea, sino de la creada artificialmente. Por eso, cuando el

²⁶ *Ibid.*, 113.

²⁷ *Ibid.*, 115.

proletariado “proclama la disolución del orden actual del mundo”, no hace más que pronunciar su secreto, revelando que él es “la disolución de hecho de este orden del mundo”; su negación de la propiedad privada, no hace más que negarse a sí mismo, obra de esa propiedad; cuando declara su emancipación no hace otra cosa que declarar la emancipación de la humanidad. Y de ahí el optimismo de Marx

“Lo mismo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales. Bastará con que el rayo del pensamiento prenda en este ingenuo suelo popular, para que los alemanes, convertidos en hombres, realicen su emancipación”²⁸.

En conclusión, el regreso de Alemania al tiempo histórico no pasa por la revolución burguesa, sino por un salto al socialismo. El pasaje que recogemos, leído hoy, parece radicalmente falsado por la historia. Ocurre así con algunas otras, no excesivas en número pero sí importantes predicciones de Marx, quien traspasando el límite que él mismo ponía a la crítica, especialmente el de su impotencia para predecir el futuro, se dejaba vencer por la tentación voluntarista del militante. Ni el destino que asignó al proletariado ni la forma y ritmo de la revolución en Alemania se han cumplido; es una lección que debemos aprender. En cualquier caso, la lectura atenta de esta “Introducción” pondrá de relieve que, incluso para hacer esas predicciones de futuro, realizó un poderoso esfuerzo de coherencia intelectual, esforzándose en mantener la crítica en los límites de la realidad revelada por la historia. Podemos apreciarlo incluso en este pasaje, el más subjetivista del texto.

“La única liberación de Alemania que es prácticamente posible, se basa en el punto de vista de la teoría que proclama al hombre el ser supremo para el hombre. En Alemania, la emancipación de la Edad Media sólo es posible como emancipación simultánea de las superaciones parciales de la Edad Media. En Alemania no se puede acabar con ninguna clase de esclavitud, sin acabar con todas las clases de esclavitud. La concienzuda Alemania no puede hacer la revolución sin hacerla desde el mismo fundamento. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado.

²⁸ *Ibid.*, 116.

La filosofía no se puede realizar sin suprimir el proletariado; el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía.

Y así, cuando la historia haya hecho su recorrido, cuando se hayan cumplido todas las condiciones internas necesarias y no antes, el “canto del gallo galo” anunciará, sin desentono alguno, el día de la resurrección de Alemana.