

DEMOCRACIA Y POLÍTICA EN EL MARX ANTES DE MARX

Jorge Álvarez Yáñez

Universidad Complutense de Madrid

RESUMO: Neste artigo olhamos para um texto do jovem Marx, de extraordinária importância, a saber, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em relação a outros textos, particularmente *A questão Judaica*, para analisar os conceitos de democracia e política. Observa-se que estes são conceitos que estão essencialmente ligados. Sustenta-se por isso a tese do desaparecimento do Estado, referindo-se ao Estado moderno ou Estado Abstracto, o que não implica o desaparecimento da política.

Palavras Chave: Democracia; Política; Estado; Sociedade Civil;

RESUMEN: En este artículo estudiamos especialmente un escrito temprano de Marx, de extraordinaria importancia, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, en relación a otros, particularmente *La cuestión judía*, para analizar los conceptos de democracia y política. Se observa que son conceptos que están articulados esencialmente. Se sostiene que la tesis de la desaparición del Estado se refiere al Estado moderno o Estado abstracto, y que no comporta la desaparición de la política.

Palabras clave: democracia; política; Estado; sociedad civil;

ABSTRACT: In this paper we study especially an early and really important writing by Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, in relation to others as *On the Jewish Question*, to analyze the concepts of democracy and politics. It is observed that they are concepts that are essentially articulated. It is maintained that the thesis of the disappearance of the State refers to the modern State or abstract State and that it does not entail the disappearance of politics.

Keywords: democracy; politics; State; civil society;

Hubo un Marx anterior a Marx que quedó sepultado hasta cierto punto por él. Un Marx distinto al presentado por la interpretación más o menos canónica que en buena parte se constituyó en el desconocimiento de importantísimos textos de su primera etapa, y que una vez publicados a menudo fueron interpretados bien como simples elementos preparatorios, bien como elementos que Marx abandonaría en su evolución posterior. Es sabido que los manuscritos de París, de economía y filosofía de 1844 solo se pudieron conocer a partir de 1932, y algo semejante ocurrió con uno de los escritos sobre los que queremos reparar aquí, la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, de 1843, que no fue descubierto hasta su publicación por Riazánov en 1927. La “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción” fue publicada en 1844, en el primer número y único de la revista creada por Ruge y Marx los *Anales franco-alemanes*, donde aparecía también *La cuestión judía*. Pondremos en

relación estos tres textos para mostrar la especial concepción de la democracia y de la política que ahí se revela, guiados no por un motivo académico de estudio sino por su interés actual y trascendencia. El momento en que esos textos fueron redactados se sitúa entre 1843 y enero del 1844, es un momento especial para Marx en que se ve obligado a abandonar su trabajo en la *Gaceta renana* prohibida por la censura, la situación en Alemania se vuelve para él cada vez más asfixiante y acabará por decidirse por autoexiliarse, en octubre de ese mismo año, en París; antes, recién casado, se retira a Kreuznach donde escribe *La Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (Kritik der hegelischen Staatsrechts)* que queda inacabada y conservamos incompleta. El texto se centra en la crítica de los parágrafos de la parte tercera (El Estado) de la tercera sección de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel, lo conservado es lo relativo a los parágrafos 261-313¹. Rompiendo la tendencia interpretativa dominante, algunos autores llamaron la atención sobre los escritos de esa época debido destacando su singularidad, muy particularmente Maximilien Rubel², ya posteriormente, entre otros, Shlomo Avineri³ y Miguel Abensour, cuyo libro *La democracia contra el Estado* marcó un hito⁴. Nuestra examen difiere en parte del de ellos, como se verá.

Marx introduce en el manuscrito de Kreuznach un concepto especial, que no encontramos registrado en ningún escrito posterior, el de “verdadera democracia” (*wahre Demokratie*), de estirpe spinoziana, o spinoziano-aristotélica, que constituirá su vía política al comunismo. Como Spinoza considera que la democracia, la verdadera, es la esencia de todo Estado, cualquier otro régimen, monarquía, aristocracia, etc, solo lo incumple imperfectamente, no es, por tanto un auténtico Estado⁵. Su cumplimiento en la

1 La sección de la obra de Hegel va de los parágrafos 257 a 360; hemos perdido del texto de Marx lo que correspondería al comentario de los parágrafos 257-260.

2 De M. Rubel véase su *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, trad. Saul Karsz, Buenos Aires, Paidós, 1970 (orig. 1957); “Le concept de démocratie chez Marx” (1962), recogido en M. Rubel, *Marx critique du Marxisme*, Paris, Payot, 2000, https://www.marxists.org/francais/rubel/works/1962/rubel_19620700.htm.

3 S. Avineri, *The social and political Thought of Karl Marx*, Cambridge U, Press, 1968,

4 M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, trad. Horacio González, Buenos Aires, Colihue, 1998 (orig. 1997)

5 En el *Tratado teológico político*, especialmente cap. XVI, se nos dice que el Estado democrático es “el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede al individuo”. En 1841, Marx había copiado numerosos extractos del TTP, incluido los relativos al capítulo citado; la identificación de un apasionado Marx con las tesis del holandés le llevaron a hacer que figurara como título del cuaderno: “Tratado Teológico Político de Spinoza por Karl Heinrich Marx”. Sobre este punto ver el magnífico estudio introductorio de Nicolás González Varela, a su edición de Karl Heinrich Marx, *Cuaderno Spinoza*, Barcelona, Montesinos, 2012. Ver también: M. Rubel, “Marx à la rencontre de Spinoza”, *Cahiers Spinoza*, 1, 1977; A. Matheron, “Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx”, *Cahiers Spinoza*, 1, 1977; E. Holland, “Spinoza and Marx”, *Cultural Logic*, 2, 1998, <https://clogic.eserver.org/holland-spinoza-and-marx>. Si nos hemos atrevido a hablar de estirpe “spinoziano-aristotélica” es porque es en la *Política* del filósofo griego donde puede encontrarse una correspondencia teórica entre el concepto de régimen o constitución (*politeía*) y la democracia, aunque el propio estagirita no fuera consecuente con ello y lo

democracia significa la realización de la libertad, el fin del dualismo moderno en que el reconocimiento de los hombres entre sí solo se da en el plano de la política, en la ley en el ámbito del Estado frente al particularismo y enfrentamiento en el seno de la sociedad civil, de la que el Estado, entonces, permanece separado, abstraído. El fin de ese dualismo significará por consiguiente el fin del Estado abstracto y también de la sociedad civil, de la sociedad de explotación. Eso es lo que exige la democracia, el análisis político. Marx aun no se ha internado en su estudio de la economía. El camino hacia la revolución viene marcado aquí por un camino político, por consiguiente, podríamos decir por una vía de tradición republicana. En el Manuscrito de Kreuznach, Marx aun no menciona ni siquiera el sujeto de ese cambio, que aparecerá ya claramente propuesto en la “Introducción”, el proletariado. Todo ello demanda de parte de Marx una crítica de la *política*, de ese punto en el que él y sus compañeros habían focalizado el debate, y que a su vez implicaba una crítica de la religión o de la teología. La categoría de política es entendida por Marx en intrínseca relación al *Estado*, esto es, a su esencia, la *democracia*. Por eso solo cabía extraer como consecuencia de todo este análisis que la instauración de la democracia tenía que significar la de la *política* como tal. Encontramos pues ahí un Marx muy singular, un Marx hondamente *democrático* y por tal *político*, contra el cual parecen ir todas las derivas posteriores esas en que la política se disolvería como algo secundario en la economía y que tendría su final con la desaparición del Estado mismo entendido como expresión del antagonismo de las clases. Independientemente de la cuestión de si realmente aquel Marx habría desaparecido en estas otras formulaciones posteriores, contra lo que se levantan Rubel y Abensour, lo que importa es comprender a ese Marx anterior al comúnmente heredado. Y no será fácil, pues no todas sus enunciaciones están exentas de ambigüedad y siempre están sujetas a múltiples interpretaciones.

1. EMANCIPACIÓN POLÍTICA (POLITISCHEN EMANCIPATION) Y EMANCIPACIÓN HUMANA (MENSCHLICHEN EMANCIPATION).

Comencemos por un texto que a menudo se ha leído desde lo que ha sido el Marx posterior: *La cuestión judía*. En él aparece una correlación entre *política* y *democracia* en el momento en que se califica como “Estado político” (*politische Staat*) frente a los

estableciese con una forma de democracia que el dio en denominar significativamente con el mismo nombre *politeía*, república. Esto último lo hemos expuesto pormenorizadamente en Jorge Álvarez Yáguez, *Política y república. Aristóteles y Maquiavelo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

Estados confesionales, al “Estado cristiano”, como el alemán, frente a los Estados que aun no reconocían los *droits du citoyen* (derechos del ciudadano), frente al *Ancien Regime*. En ese texto podemos observar que Marx tiene un concepto de lo político como lo relativo en general al Estado. Ahora bien, se toma el Estado desde un punto de vista evolutivo. Un Estado no emancipado de la religión aun no es un Estado pleno, lo que ocurriría con el Estado alemán, por eso afirma que allí no existe un Estado político”⁶. En Francia, solo se daría una “*emancipación política incompleta*” porque en la Constitución se recoge la fórmula de una “religión de la mayoría”. Y sólo en Norteamérica, “donde el Estado ha conseguido su total realización”, “pierde la cuestión judía su significado teológico”, “el Estado deja de comportarse *teológicamente* con respecto a la religión, en cuanto empieza a comportarse como Estado, es decir *políticamente*, con respecto a ella” (CJ, 229).

Esto es, en el Estado desarrollado, *autónomo* como Estado, en el Estado *pleno* (*vollständig*), que es lo mismo que decir, *político*, las cuestiones como la de la religión son definidas desde el Estado, no desde la Iglesia, son *políticas*, no teológicas. Y ese Estado político, ese Estado pleno es el estado democrático. Pero aquí no se habla de otra democracia que la que diríamos liberal, la del Estado abstracto; su ejemplo para Marx eran los “Estados libres de Norteamérica”.

El término Estado se refiere a la organización rectora de la sociedad. Esta organización solo se constituye en la modernidad *sobreponiéndose* a la sociedad, adquiriendo unas propiedades que no son las de esta. En la medida en que esa organización quiere representar la generalidad ha de alzarse sobre las *particularidades*; no puede trasladar estas simplemente a su ámbito, pues de tal modo no llegaría a diferenciarse, y Estado y sociedad se fundirían en uno. Esto último es lo que ocurría en el *feudalismo*, por eso Marx dice que allí la sociedad “tenía directamente un carácter político” (*hatte unmittelbar einen politischen Charakter*) (CJ, 246, MEGA, 160). El Estado moderno se define como un espacio de generalidad opuesto a las diferencias particulares: “*por encima* de los elementos *especiales*, se constituye el Estado como generalidad” (CJ, 232). Para llegar a ello, se requiere neutralizar el efecto de las

6 Marx, La cuestión judía, en Karl Marx, Arnold Ruge, *Anales franco-alemanes*, trad. de J.M. Bravo, Barcelona, Martínez Roca, 1973, p. 228, (CJ). La cita completa dice: “En Alemania, donde no existe un Estado político, un Estado como tal Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente *teológica*. El judío se encuentra en contraposición *religiosa* con el Estado que profesa el cristianismo como su fundamento. Ese Estado es un teólogo *ex profeso*.” Cuando introducimos los términos alemanes originales remitimos al tomo 2 de MEGA, Dietz Verlag Berlin, 1982.

particularidades, las diferencias de religión, de propiedad, de cultura, etc. Eso es lo que significó el Estado laico, o el fin del sistema electoral censitario, etc.

“El Estado en cuanto tal anula, por ejemplo, la *propiedad privada* -el hombre declara abolida la propiedad privada, de un modo político, cuando suprime el censo de riqueza en la obtención del derecho al sufragio activo o pasivo. (...) A su manera el Estado anula las diferencias de *nacimiento*, de *estado social*, de *cultura* y de *ocupación del hombre* como diferencias *no políticas*, al proclamar a todo miembro del pueblo, sin tener en cuenta esas diferencias, *partícipe por igual* de la soberanía popular, cuando trata todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado” (CJ, 231-232).

En cada uno de esos pasos el Estado gana *políticamente*, el ciudadano se emancipa políticamente, el Estado es más Estado, adquiere autonomía, se diferencia, se constituye en su politicidad. Esta dos categorías, Estado y política, se remiten una a la otra.

El problema crucial para Marx es que la liberación *política*, con ser importante, pues “supone un progreso enorme”, no es “la última forma de la emancipación humana en general” (CJ, 234). En efecto, el Estado se constituye frente a las diferencias pero no las destruye, sino que se erige, “*por encima*” de ellas. La neutralización política de las diferencias particulares existentes en la sociedad (las del dinero, la religión, etc) no suponen su supresión, por lo que esas diferencias seguirán existiendo. Marx anota, con razón, cómo en Norteamérica no solo sigue perviviendo la religión sino que además con enorme energía, siendo “el país de la religiosidad” (CJ, 229), y lo mismo vale para la propiedad, etc. De ahí que surja un *doble plano* en la vida de los sujetos: el *político*, en el que obtienen cierta igualdad, generalidad, en que el hombre vive a nivel de la especie, como dice Marx, y el plano de la *sociedad civil*, en el que se mantienen las diferencias, en que el hombre vive para sí, uno frente a otro. Todas las carencias de la sociedad burguesa permanecen, todo su egoísmo se mantiene intocado:

“Allí donde el Estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *existencia*, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*, considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños”(CJ, 232-233).

El hombre solo alcanza la igualdad, el imperio de cierta generalidad, el interés de la especie; en el plano político; en el social todo sigue con las mismas carencias; Marx utiliza el esquema feuerbachiano del dualismo religioso para exponerlo⁷.

7 Bien entendido que aunque utiliza enfoques de Feuerbach, Marx ya es consciente de las limitaciones del maestro, no piensa en absoluto que baste con la crítica de la conciencia ilusoria, sino que es necesario dirigir la crítica a la base terrenal de la que surge. Marx ya en 1843 está en una posición respecto a Feuerbach

“Con respecto a la sociedad civil, el Estado político se comporta de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se encuentra en oposición con ella y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola otra vez, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella”(CJ, 233)

En este punto monarquías y repúblicas convergen, pues la diferenciación del aparato estatal, la constitución de la política ha quedado en una *forma* separada de aquello que esa forma pretende dirigir, esto es, de su *contenido* material, real: la esfera de la propiedad, todo el mundo del mercado, lo que Hegel denominaba la esfera de las necesidades o sociedad civil.

Se da, pues, la separación o *alienación* de la esfera política respecto de las demás, lo que constituye la *abstracción* característica del Estado moderno. En este punto la forma república no cambia nada, obedece a una diferenciación característica del Estado moderno.

La religión como la política suponen un *medio* por el que se resuelven ilusoriamente las contradicciones. Algo se logra, con todo: el hombre es reconocido en esa forma especial que es la religión, y el judío logra, con el cambio político, la libertad de culto, pero el hombre enajenado, creyente, también el judío, permanece. La política no puede ir más lejos. Intentar ir más allá, implicaría abandonar el espacio de la política para transformar todas las particularidades, esto es, desigualdades sobre las que se asienta, respecto a las que se ha constituido como el polo de la generalidad. Ello representaría que el Estado fuera contra sí mismo, contra su propia diferenciación respecto de la sociedad civil; sería, pues su fin.

“En los momentos en que la vida política tiene particular conciencia de sí, trata de aplastar a lo que no es sino su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Sólo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la *revolución como permanente* [Revolution für permanent] y el drama político termina, por lo tanto, no menos necesariamente con la restauración de la religión, la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz” (CJ, 235)⁸.

como la expresada en las Tesis. Ver E. Kouvelakis, “L’Etat. Dans la quietude de Kreuznach: Marx lecteur du Principes de Philosophie du Droit de Hegel” *Dioti*, VI, 1999, <http://www.philopsis.fr/IMG/pdf/kreuznach-kouvelakis-formate.pdf> ; L. Colletti, “Introducción a los primeros escritos de Marx”, en L. Colletti, *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977

⁸ Parece claro que Marx piensa en el momento jacobino de la revolución francesa, en Robespierre. Sobre los límites del “entendimiento político” de la Revolución, ver el escrito de Marx de 1844: “Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social por Un prusiano»”, en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, México, FCE, 1982, pp. 505-521, p. 514.

La emancipación política no ha sido sino la constitución plena del Estado, la llegada al estadio del *Estado político*, la democracia. Esa ha sido la revolución burguesa, el fin del *feudalismo*, el fin de una sociedad *inmediatamente política*, y su sustitución por la concentración de la política en una esfera propia, la estatal; la *división entre política y sociedad civil o burguesa*. Ésta última queda liberada de todas sus ataduras, corporaciones, señoríos, estamentos, privilegios, todas aquellas barreras que impedían la relación de los individuos como tales, y de estos con el Estado. Ahora el Estado es cosa pública, no asunto particular de tales gremios o estamentos.

El individuo adquiere sus derechos, sus libertades, accede a la cosa pública. Pero esa liberación política supone al mismo tiempo el que la propia sociedad burguesa pueda funcionar sin trabas, todo el egoísmo propio de la actividad mercantil pueda desplegarse sin límites.

“Pero la puesta en práctica del idealismo del Estado fue al mismo tiempo la puesta en práctica del materialismo de la sociedad burguesa (...) La emancipación política fue contemporáneamente la emancipación de la sociedad burguesa de la política, de la *apariencia* misma de un contenido universal” (CJ, 247-248)

Se desatan, pues, las fuerzas propias de la sociedad burguesa. El sujeto que se libera aquí no es modificado sustancialmente, es el mismo ser egoísta enfrentado a los demás, interesado solo en su particularidad. Ese es el sujeto que adquiere los derechos y las libertades. Por eso piensa Marx que los derechos del hombre, frente a la proyección ilusoria de los derechos comunitarios del *citoyen*, son en realidad los derechos de un determinado hombre, el hombre configurado por esta sociedad, que los utiliza en el sentido de potenciación de esa misma particularidad.

“Ninguno de los llamados derechos humanos trasciende, por lo tanto, el hombre egoísta, el hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, el individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y su arbitrariedad privada y disociado de la comunidad” (CJ, 244).

La libertad que reconoce la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* se correspondería con la concepción liberal del hombre o mejor con la situación real del burgués, sería la de un hombre que solo ve en el otro algo hostil, un concepto de hombre que parte del aislamiento no de la unidad con el otro, del “individuo replegado en sí mismo” “disociado de la comunidad”, para el que se presenta “la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria” (CJ, 244-245); “es el derecho a esta disociación, el derecho del individuo *delimitado*, limitado a sí mismo” (CJ, 243). Marx reductivamente considera que esto es lo que conviene a la propiedad. “La aplicación práctica del derecho humano de la libertad

es el derecho humano de la *propiedad privada*” (CJ, 243). Ambos, libertad y propiedad privada, constituirán el fundamento de la sociedad burguesa, una “sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización* sino por el contrario la *limitación* de su libertad” (CJ, 244). No entramos ahora en la limitación de esta visión de Marx, el que no considere el derecho de resistencia recogido en la *Declaration*, el que en todo momento se ajuste a la idea de que la Revolución francesa - que estudiaba a fondo y proyectaba un libro sobre el tema-, incluso en su momento jacobino fue siempre una revolución burguesa⁹.

En cualquier caso, ese sería a ojos de Marx el límite de la *revolución política*: no transforma los elementos particulares sobre los que se levanta (hombre, propiedad, religión). Se limita a romper las barreras (corporaciones, estamentos) que impedían aparecer en su individualidad esos elementos sin cambiarlos : “La *revolución política* [*politische Revolution (MEGA, 162)*] disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* esas mismas partes ni someterlas a crítica” (CJ, 248).

La política, la participación del ciudadano, entonces, sirve como un *medio* para la conservación de esta situación, el mantenimiento de tales derechos. Marx sugiere que su exigencia, en el fondo, debiera llevarle a la revolución permanente, a no *reducir* la política a “simple *medio*”(blosses *Mittel*) cuyo fin es la vida burguesa”, “el hombre egoísta” (CJ, 245), a su transformación, pero tal significaría convertir la *revolución política* en *revolución social*, la emancipación política en emancipación humana. Tal podría interpretarse, entonces, como *el final de la política misma*, pues lo sería del Estado pleno, de la democracia, el final de esta diferenciación surgida con la vida moderna entre Estado y sociedad civil, la disolución, entonces, de aquel en esta.

“Solo cuando el hombre individual real reincorpora a sí al ciudadano abstracto y se convierte como hombre individual en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “forces propres” como fuerzas *sociales* y cuando, por lo tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*; solo entonces, se lleva a cabo la emancipación humana” (CJ, 249).

El final de la política sería, en realidad, consecuencia del final del Estado político moderno, del Estado alienado o abstracto, separado de la sociedad civil, de su verdadero contenido material, ese que la revolución política, que solo cambiaba su forma

9 Ver M. Löwy, “Marx et la Révolution française, «la poesie du passé»”, 2017, <https://www.contretemps.eu/marx-revolution-francaise/>. Florence Gauthier, “La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una “revolución burguesa”, *Sin permiso*, 2014. <http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/fgauth1.pdf>

manteniéndose dentro de su misma abstracción, dejaba incólume. El que Marx tienda a considerar la política como lo relativo al Estado conducía a esta conclusión. Y esto es lo que se ha transmitido como la posición distintiva de la concepción marxiana.

En suma, según todo este planteamiento, habría que distinguir dos emancipaciones: la *política*, que supone un paso, el reconocimiento de una igualdad en el terreno de los derechos, la neutralización a efectos de ley de las diferencias sociales, de las jerarquías de la sociedad civil, del nacimiento y de la cultura. Pero esta aun no sería la verdadera emancipación, la *emancipación humana*, pues hasta ahí se mantendrían justamente las diferencias jerárquicas en la sociedad civil donde el hombre es solo medio para el hombre. Por eso sería necesario un segundo paso: que a la revolución política le siga la revolución social, que acabe con el dualismo entre política y sociedad civil, con esta situación alienante, religiosa de un cielo de los derechos, de la universalidad, del ciudadano, y una tierra de la confrontación, del egoísmo de la particularidad, del *bourgeois*, del hombre real, pues de lo contrario ocurriría como con la religión, que se mantendría la dualidad entre familia sagrada y familia terrenal, entre la vida genérica a nivel del Estado y la vida egoísta a nivel de la sociedad, lo que vendría a ser otra forma de religiosidad.

Esta segunda revolución en Alemania estima Marx que podría darse sin solución de continuidad de la primera, en una forma de “*Revolución fúr permanent*”, debido a la debilidad de la burguesía, por lo que solo el proletariado en un proceso de hegemonía – Marx no emplea el término, pero sí el concepto- podría hacerla¹⁰. Esa segunda revolución representa, en general, el final del Estado político y, en consecuencia habría que pensar en la desaparición de esa actividad que se definía por su relación con él, la política. La revolución política se prolongaría en la revolución social; a la *emancipación política* le

10 En el escrito de la “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”, Marx dice: ¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana? *Respuesta*-. En la formación de una clase cargada de *cadena radical*, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un Estado (*Stand*) que es la disolución de todos los Estados, de una esfera que posee un carácter universal en razón de sus sufrimientos universales y que no reivindica ningún *derecho particular* puesto que no sufre ningún *daño particular*, sino el daño absoluto; una clase que ya no puede invocar un título *histórico* sino tan sólo el título *humano*-, una clase que no se encuentra en oposición parcial respecto de las consecuencias del sistema del Estado alemán, sino en oposición total a sus premisas; una esfera, en fin, que no puede emanciparse sin liberarse de las restantes esferas sociales y, por ello, sin emanciparlas a todas. En una palabra, una esfera que es la *pérdida total* del hombre y que por lo tanto no puede reconquistarse a sí misma si no es por la *reconquista total del hombre*. Esta disolución de la sociedad es el *proletariado* en tanto clase particular." en *Anales franco-alemanes*, op. cit, p. 115. Con la postulación del proletariado como la clase particular que representa en su sufrimiento el universal se introduce, al modo de ver de E. Balibar, un “momento mesiánico” o impolítico, que no dejaría de acompañar el “momento maquiavélico” o político E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, pp. 243-264.

seguiría la del hombre, la *emancipación humana*, con lo que el polo político desaparecería al igual que sucedía con la religión una vez resuelto el problema de su base material, una vez la crítica del cielo se hubiera tornado en crítica de la tierra. Al fin, el objetivo del escrito de *La cuestión judía* bien puede decirse que era el hacer una crítica del concepto de emancipación política, pues el error de Bruno Bauer, contra quien va dirigido, recordemos, *La cuestión judía*, era no investigar “la *relación entre la emancipación política y la emancipación humana*” (CJ, 228). Como se ve, Marx aplicaba a Bauer respecto de la cuestión de la revolución el mismo esquema de crítica que había empleado con Feuerbach respecto de la religión como se muestra en las celebérrimas *Tesis* de 1845¹¹.

DUALIDAD DE LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA

Sociedad política (Monarquía, República o democracia)	Estado político, abstracto, comunidad política mero medio	Neutralización de propiedad, nacimiento, cultura, religión	Generalidad irreal Hombre público, vida genérica, universal, hombre como fin	Ciudadano, <i>citoyen</i> , artificial. mero medio
Sociedad civil	sociedad burguesa	Propiedad, nacimiento, religión...	Hombre privado vida individual, particular, egoísmo hombre como medio	Hombre real, <i>bourgeois</i> natural

2. DEMOCRACIA VERDADERA, CIUDADANÍA PLENA Y AUTÉNTICA POLÍTICA.

Pero esto no es todo, pues en estos escritos tempranos encontramos también una línea de razonamiento que nos lleva a no circunscribir la existencia de vida política al Estado, aun cuando, como veremos, no deja de ser ambigua y problemática.

¹¹ Hay que recordar que en marzo de 1843 aparecía el libro de Feuerbach, tan influyente en el joven Marx, *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, en el que se hacía crítica del idealismo hegeliano.

Empecemos por la cuestión de la democracia. Marx no usa siempre los términos con el mismo significado. En el texto de *La cuestión judía* el término “democracia” y las denominaciones “Estado democrático” y “democracia política” no se referían sino a *Estado político pleno*, y servían para distinguirse sin más del Estado religioso o confesional. En tanto que Marx estaba centrado en la crítica al Estado confesional, Marx pretendía que este era solo un Estado deficiente, imperfecto, incompleto en cuanto Estado, en su ser político mismo. Su perfección, su completitud sería el Estado democrático, que relegaría la religión a asunto privado. “El Estado democrático, el Estado real no necesita de la religión para su perfeccionamiento político. Al revés, puede prescindir de la religión ya que en él el fundamento humano de la religión se realiza de un modo profano” (CJ, 236). En este texto democracia no tiene otro significado, pero Marx le confería un significado distinto en otros escritos de la misma época, como en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* donde la democracia spinozianamente no es sino la esencia de todo régimen.

“la democracia es la esencia de toda constitución política, el hombre socializado como constitución política particular; es a las otras constituciones, como el género a sus especies pero con la diferencia de que el mismo género aparece aquí como existencia y por consiguiente como una especie particular, frente a existencias que no corresponden a la esencia (...) En la democracia el principio formal es a la vez el principio material. Es ante todo la verdadera unidad de lo universal como lo particular” (...) todas las formas políticas tienen a la democracia como verdad y que en consecuencia no son verdaderas en cuanto ellas no son democracias”.¹²

Todos los regímenes modernos incurren en la dualidad Estado/sociedad civil, en la abstracción del Estado, en su constitución como ente separado con sustancia propia, autónoma, distinta de la sociedad civil. Su dotación de leyes, su grado mayor o menor legitimidad, su reconocimiento mayor o menor de la igualdad cívica, su conversión en instrumento por el que la sociedad se autogobierna aunque sea en mínimo grado es lo que hacen que en él se detecte lo que en esencia deben a la democracia, es lo que de democracia hay en ellos. No es lo mismo un régimen que otro, y la república supera a la monarquía, Marx podría decir, aunque no lo hace, que es más política, esto es más democrática, que la monarquía, pero todos ellos no superan la abstracción y la dualidad, en una palabra, la alienación.

“La lucha misma entre la monarquía y la república es todavía una lucha en el interior del Estado abstracto. La república *política* es la democracia en el interior de la forma del Estado abstracto. La forma del

12 K. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. A. Encinares, Grijalbo, México, 1968, pp. 41-42 (CH).

Estado abstracto de la democracia es, por consiguiente, la república; pero deja de ser aquí la constitución *simplemente* política” (CH, 42). “La *monarquía* es la expresión perfecta de esta alienación. La *república* es su negación dentro de su propia esfera” (CH, 43).

La democracia no es, por consiguiente, un régimen más como lo puedan ser monarquía o república. La monarquía es un mala realización del Estado, lo es mejor la república, y su perfección es aquel régimen no-régimen que supera la forma política, el Estado abstracto: la democracia. Como se ve, aquí esta no equivale al Estado político o Estado pleno. Tal equivalencia se daría con otra forma política como es la república.

Dejemos apuntado que ya en este momento se revela el método de Marx de extraer de lo existente el potencial crítico y su superación: “La razón ha existido siempre, pero no siempre en forma racional. De modo que el crítico puede remitirse a cualquier forma de conciencia teórica o práctica, y a partir de las formas propias de la realidad existente, desarrollar la verdadera realidad en cuanto deber y objetivo teleológico”¹³; esto es, ver bajo la monarquía el principio de la democracia al que tendrá que abocarse. Marx ve en el Estado político, algo que contiene todas “las instancias de la razón”, pero su existencia actual está en contra de su esencia, pues aun no es sensible al socialismo, por eso en él hay una “contradicción entre su destino ideal y sus premisas reales”. “El Estado político expresa, en el interior de su forma, *sub specie rei publicae*, todas las exigencias, las luchas, las verdades sociales”. Es importante considerar que Marx llama a ocuparse de la política, a no despreciarla como cosa menor como hacían los comunistas radicales, algo que se repetiría en la socialdemocracia posterior. Se trata de elevar la forma política actual a su forma general, para alcanzar un estadio superior. No se puede ser más spinoziano, pues esa forma general sería la “democracia verdadera”.

El problema central está en la abstracción que representa el Estado, en el dualismo que establece. Esa autonomía del Estado, su diferenciación se dio a la par que la constitución de la instancia económica. La diferenciación del Estado político, con todos sus aparatos de policía, administración, ejército y esa burocracia que Marx calificaba como el *formalismo* del Estado (CH, 60), fue pareja a la propia constitución de la economía, esto es, de una instancia suficientemente desarrollada como para seguir leyes

13 Marx en carta a A. Ruge, de septiembre de 1843, enviada desde su retiro en Kreuznach, sostenía: “Por lo que se refiere a la vida real, lo que contiene en todas sus formas modernas las instancias de la razón, es precisamente el Estado político, aun cuando no todavía conscientemente sensible a las instancias socialistas. Pero tampoco se limita a eso. Presupone en cualquier caso la realización de la razón. Pero también en cualquier caso, incurre en la contradicción entre su destino ideal y sus premisas reales”. Con independencia de la cuestión del Estado, Marx apuntaba ahí lo que iba a ser su método, depurado todo lo que se quiera del racionalismo hegeliano que aun transpira; en *Anales franco alemanes*, op. cit, pp. 67-68. Sobre esto ver: M. Abensour, *La democracia contra el Estado*, op. cit, p. 52

propias, aquellas de las que James S. Mill decía que funcionaban como un reloj, y cuya delicadeza debiera estar fuera del alcance de una realeza que no entiende de su funcionamiento (Hirschman). La esfera política y la económica se perfilan al mismo tiempo, son ambas productos de la modernidad, algo que no se da en periodos anteriores.

“Es evidente que la constitución política como tal no es desarrollada sino allí donde las esferas privadas han adquirido una existencia independiente. Donde el comercio y la propiedad agraria no son libres, aún no han llegado a ser independientes, también la constitución política no lo es. El medioevo era la *democracia de la no-libertad*. La abstracción del *Estado como tal* solo pertenece a los tiempos modernos, puesto que la abstracción de la vida privada únicamente pertenece a ellos. La abstracción del *Estado político* es un producto moderno” (CH,43).

Allí donde no se da esa diferenciación, ese dualismo, Marx, como vemos, habla de democracia aunque en términos paradójicos, “democracia de la no-libertad” (*Demokratie der Unfreiheit*, MEGA, 33), cuando si algo caracterizó a aquella desde Grecia era precisamente eso que se le niega ahí, la libertad, de donde el oxímoron de esa expresión. Lo que quiere señalar Marx es la no existencia del dualismo, de la abstracción. Por eso, puede decir del medioevo, del feudalismo, como vimos, que era una sociedad con un carácter “inmediatamente político”, esto es, una sociedad cuya forma política no era abstracta, no constituía aun una esfera con su propio carácter, la forma Estado, si se puede hablar así respecto de etapas premodernas -Marx lo hace, una ambigüedad que hay que registrar- recogía plenamente el contenido material de esa sociedad.

“En el medioevo había siervos, bienes feudales, corporaciones de oficios, corporaciones de sabios, etc, es decir que en la Edad Media la propiedad, el comercio, la sociedad, el hombre son políticos; pues el contenido material del Estado es formulado como su forma y cada esfera privada tiene un carácter político, o es una esfera política, o la política es igualmente el carácter de las esferas privadas” (CH, 43).

Aquí aun no se ha dado el desdoblamiento moderno, aun no ha aparecido esa “doble vida”, la de la política y la de la esfera civil, de la que hablamos atrás; no se contraponen el espacio de la generalidad al de la particularidad, la vida de la especie en el plano político y la de los hombres particulares en la sociedad. Pero ello no significaba, claro está, ninguna liberación, pues el problema es que el Estado, la constitución elevaba a su plano lo existente, y si este era el reino de la servidumbre no dejaba de serlo allí. “En el medioevo la vida del pueblo y la vida del Estado son idénticas” (CH, 43). Ocurre, pues, aquí algo semejante a la democracia, en que tampoco se da un Estado abstracto y diferenciado. En la democracia la constitución parte del “hombre real”, del “pueblo real” (CH, 40), y lo mismo ocurre en el medioevo, la cuestión está en la diferencia esencial

entre el hombre de la democracia y el del medioevo, pues en este último: “El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre no-libre”, de ahí que Marx emplee una expresión bien significativa para definir la situación medieval: “es la *democracia de la no-libertad*, la alienación realizada” (*Er ist also die Demokratie der Unfreiheit, die durchgeführte der Entfremdung*”, MEGA, 33) (CH, 44).

Hay, pues, situaciones en que se habría dado lo que la auténtica revolución pretende también, la supresión del desdoblamiento moderno. Pero como quiera que en la modernidad se han conquistado ya los derechos del ciudadano, en la futura democracia verdadera el fin del desdoblamiento no podrá significar sino la libertad real, pues el *ciudadano* ya no se distinguiría del *hombre real*, en ambos se daría esa *vida de la especie* a la que se refería Marx. Ya no se daría una sociedad diferenciada de la política, un Estado separado de ella. Se daría, en consecuencia, una sociedad democrática en su sentido más auténtico, *inmediatamente política*; la autodeterminación de la sociedad sería real, no meramente jurídica, no con un poder limitado porque no tuviera efecto sobre la vida real, ni estuviera fuera del alcance de los individuos reales. En consecuencia, la vida política se confundiría con la vida real. Habría, pues, política aunque el Estado político, ese que habíamos visto como el más desarrollado, el que merecía realmente el calificativo de “político”, el que había llegado a su forma democrática, aunque, por lo mismo abstracto y separado, hubiera llegado a su final. Ese Estado no había llegado a ser una “democracia verdadera”, no era más que una República, mera forma no distinguible de la Monarquía en cuanto a su carácter abstracto respecto de su base material, como apuntamos. La democracia real significa, pues, el final del Estado *abstracto*, “político”, pero no de la política.

Marx no maneja unívocamente el término Estado, y es necesario precisar que no puede decirse sin más, sobre la base de estos textos, que el Estado desaparece, pues Marx admite la existencia de Estado sin abstracción, sin dualidad.

“En la monarquía, la democracia y la aristocracia inmediatas [*unmittelbaren*] no hay aún constitución política por diferenciación con el Estado real y material o el resto del contenido de la vida popular. El Estado político no surge todavía como *forma [die Forme]* del Estado material.” (CH, 44).

Estado político y Estado material, política y vida social o comercial se dan ahí superpuestos, identificados, lo que vale tanto como decir que no hay Estado político, aun no tiene el Estado un *contenido propio* o, como diría Hegel, no es aun “Estado para sí”, aún no podemos decir que sea *forma* de otra cosa, no tiene sustancia, particularidad, no constituye un *medio (Mittel)* particular es in-mediató (*unmittelbar*). Solo es forma,

sustancia particular, medio, en el Estado moderno. En éste “la propia constitución ha venido a ser una realidad *particular* al lado de la vida popular real, porque el Estado político ha llegado a ser la *constitución* del resto del Estado” (CH, 44).

Se comprende, entonces, que muchos teóricos e historiadores reserven el concepto de Estado, en un sentido preciso del término, para la época moderna y sean enormemente reticentes a su uso referido a momentos anteriores, como por ejemplo a la *pólis* griega. El concepto en el Marx de estos escritos tempranos estaría en buena medida en concordancia con esta corriente, sin embargo, también emplea el término Estado e incluso la expresión “Estado político” en un sentido muy genérico, sin precisión conceptual, algo muy semejante al uso muy común que en la historiografía política se hace del término *república* en el sentido general de *régimen*.

Creemos, entonces, que a la luz de esto puede comprenderse ese párrafo enigmático en el que Marx asiente a la idea de que el Estado desaparece con la democracia:

“En la monarquía, por ejemplo, ese particular, la constitución política, tiene el sentido de lo *universal* que domina y determina todo lo particular. En la democracia, el Estado como particular, *no es más que particular*; como universal es lo universal real, es decir, ninguna determinación en diferencia con el otro contenido. Los franceses modernos¹⁴ han interpretado esto diciendo que en la verdadera democracia [in der wahren Demokratie] *desaparece el Estado político*. Es cierto en el sentido de que en tanto que Estado político, en tanto que constitución, ya no vale por el todo” (CH,41-42)¹⁵

En una verdadera democracia no puede ocurrir que el Estado se diferencie del resto de la sociedad como un aparato *separado* y aun, como sucede en la monarquía, pretenda *aparecer* como universal y determinar todo lo demás. Si en la democracia el Estado adquiriese alguna diferenciación sería un *particular* entre otros y no se daría en él la apariencia ideológica del particular que quiere ser universal. Si se diera una diferenciación hasta el punto de convertirse en Estado político, con una sustancia propia, entonces, precisamente por ello, esto mermaría su carácter democrático, se iniciaría ahí una separación del resto, empezaría la democracia a convertirse en una forma más de régimen, un régimen particular, no “la esencia de toda constitución” (CH, 41). Más atrás observamos cómo esto era lo que sucedía, en cambio, con la *república*, un particular régimen dentro del Estado abstracto; la democracia en ella se mantenía circunscrita a la

14 Según M. Rubel no es muy claro a quien se refiere Marx con esta expresión, pues no es verosímil que hubiera leído a Proudhon, es muy probable que aludiera a gente como el fourierista Victor Considérant, autor del *Manifiesto de la democracia en el siglo XIX*, y de *Destino social*.

15 Hemos preferido aquí introducir varios cambios sobre la traducción de Encinares que estamos siguiendo.

esfera política. En ese caso la democracia pierde su carácter de “universal real”. Consustancial, por tanto, a la verdadera democracia sería la inexistencia de *Estado político*, o, por sorprendente que pueda parecer, la desaparición del *Estado* mismo, en el sentido no genérico de este concepto, en su sentido “moderno”, como ente *abstracto, separado*.

Incluso podría hablarse de un Estado no “meramente político”, entendiéndose un Estado no diferenciado como solo político al lado de las otras esferas; por eso Marx dice que “En la democracia el Estado abstracto ha dejado de ser el momento dominante (...)” (CH, 42) y la constitución “deja de ser la constitución simplemente política”. Esto es, los términos Estado político y constitución política, salvo indicación a contrario, apuntan a una diferenciación, separación, a un contenido distinguido del resto. Marx utiliza los términos de Hegel cuando contrapone Estado político a Estado material, a los contenidos sociales (propiedad, contrato, familia, sociedad civil). Lo que Marx considera que desaparece realmente, entonces, es esa separación o distinción, de ahí que introduzca a menudo reservas con el adverbio “meramente”.

Cuando Marx dice que en la verdadera democracia el Estado político o constitución ya no es la totalidad, no vale por el todo (“*als Verfassung, nicht mehr für das Ganze gilt*”), tiene en mente la concepción de Hegel que está criticando en la que los momentos de la sociedad solo tienen verdad en el Estado, este es el auténtico todo pues reciben sus determinaciones de él, su organización de él, solo adquieren en él su realidad plena. En los *Principios de la filosofía del derecho* se dice: “Una llamada persona moral, la sociedad, la comunidad, la familia, por muy concreta que sea en sí misma, tiene la personalidad solo como momento, solo de un modo abstracto; no ha alcanzado en ella la verdad de su existencia. El Estado es en cambio esta totalidad en la que los momentos del concepto han llegado a la realidad según su propia verdad”¹⁶. Los momentos adquieren, pues, su verdad no aislados sino en la totalidad, la de al Idea que en su realidad es el Estado. Por eso Marx dice que esto no ocurre en la democracia porque en ella todos los momentos del *demos* tienen verdad en sí mismos, y en este sentido el Estado no es el todo sino una forma particular. En la democracia la parte está unida al todo, no es el todo. Aunque aquí sí se funden forma y contenido, particular y universal, la parte política como tal no es el todo, es determinación particular aunque sea la autodeterminación verdadera del pueblo, pero la constitución política no es sino una forma particular, no es lo que

16 G. W. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999, p. 424

constituye el todo, pues la esferas en principio no políticas ya no son el reino de la mera particularidad que requieran de aquella para su conversión en universal; el *demos* no requiere de la constitución para aparecer como *demos*. Como tal la constitución o instancias políticas son particulares pues aunque expresen el universal real no son el único lugar en que el universal se da, también lo es la sociedad no política.

A diferencia del Estado separado en que el hombre solo aparece contemplado en toda su virtud en la ley, aquí esta es solo una realidad particular, una forma de existencia al lado del hombre en las otras esferas. Por eso Marx dice: “El hombre no existe a causa de la ley, sino la ley existe a causa del hombre; es una *existencia humana*, mientras que en las otras formas políticas el hombre es la *existencia legal*” (CH, 41). El *citoyen* es un real *citoyen* y ya no una ilusión pues no está separado del *bourgeois*, que ha dejado de ser *bourgeois* por esa misma razón, que es igualmente universal, no toma al otro como mero medio. La vida política ya no es una ilusión, ya no es “el escolasticismo” (CH, 43), está reducida a sus límites sin trascendencia, sin fantasmagoría, inmanente en su particularidad; no es ya el único lugar del todo, esa es su particularidad, es una forma de existencia al lado de otras. No ha desaparecido pues la vida política, ni el Estado con las reservas que hemos hecho, lo que sí ha desaparecido, como hemos indicado, es la separación que el Estado representaba, la abstracción del hombre político respecto del hombre civil. Ahora sí que se puede decir que ese Estado si bien político ya no es meramente político (*nur politische*) pues en cuanto universal es un universal real, está unido a la sociedad no abstraído de ella. La democracia como Estado meramente político era la república, una forma progresada dentro del estado abstracto. El Estado meramente político ha desaparecido.

Hay que decir que en la “democracia verdadera” desaparece el Estado político o abstracto, pero también la *sociedad civil* en el sentido, de un área enfrentada por las diferencias de propiedad y clase, el espacio de los egoísmos, de la particularidad, que ahora aparece como “inesencial”¹⁷. Democracia verdadera y comunismo tienen para este joven Marx el mismo significado. Tiene razón en esto Avineri cuando rechaza que pueda considerarse a este Marx solamente una especie de jacobino radical. Aunque podría decirse que es un Marx que ha sacado todas sus consecuencias del republicanismo radical. La realización de la verdadera democracia implica, pues, la de la esencia comunitaria del hombre.¹⁸

17 Ver S. Avineri, *The social and political Thought of Karl Marx*, op. cit, p. 36

18 *Ibid*, pp. 33, 38.

Ello, sin embargo, no comportaría necesariamente la igual desaparición de la *política*. La noción de política para Marx refiere, como apuntamos, al Estado, en el sentido genérico de este término; pero tiende a adoptar un sentido más restringido para referirse a un Estado que se comporta ya autónomamente, con respecto a su propio interés, el que se ha generado como instancia particular, con su lógica propia, que no obedece a esferas ajenas, como por ejemplo la de la religión, y que llega a adquirir una diferenciación en oposición a la sociedad civil, de donde la calificación de “Estado político”.

En dos situaciones históricas de manera sobresaliente encontramos una existencia de política sin Estado diferenciado o político, o abstracto, en que se da una fusión entre Estado y sociedad o entre sociedad política y sociedad civil, en que la vida política es la vida real: Grecia y el medioevo. De este último ya hemos hablado. En el caso de la antigüedad griega “la *res publica* es asunto privado real, el contenido real de los ciudadanos” (CH, 44), aquí la vida de los individuos en cuanto aspiran a su realización, a dar un contenido rico a su existencia, consiste en la ocupación en los asuntos públicos, la vida de la sociedad es por tanto la vida política; “el Estado político como tal es el verdadero y único contenido de su vida y de su querer” (CH, 44). Claro es que con importantísimas excepciones, pues esclavos – y mujeres, que Marx no menciona- no tienen vida pública, están reducidos a la esfera del *oikos*. Y aquellos que en la medida en que su actividad se refiera solamente a este ámbito en algo se aproximará al esclavo. Marx dice: “el hombre privado es esclavo”, expresión que habría que entender en un doble sentido: en el que acabamos de anotar, el esclavo excluido de la política, y también en el sentido de que un individuo dedicado al horizonte de la vida privada carecería de desarrollo, vendría a ser como un esclavo. El Estado es, pues, la misma sociedad ocupándose de los asuntos comunes, sin ninguna burocracia o aparato especial; sin aquellos funcionarios orgullo del Estado prusiano sobre los que ironizaba Marx que podrían probar la competencia en un saber especial, verdadera “transustanciación del saber profano en saber sagrado” (CH, 66) ajeno a los inexpertos, a través del “bautismo” ritualizado del *examen*. “Nunca se oyó decir que los gobernantes griegos o romanos rindieran exámenes” (CH, 66).

Si, como apuntamos, es ciertamente dudoso hablar de Estado en la *pólis*, más dudoso todavía es hablar de Estado cuando se trata de la democracia verdadera. Esto que Spinoza y Marx tomaron por la esencia del Estado significa, en realidad y paradójicamente, su desaparición, el despojamiento de todo aquello que le vino dando

forma durante siglos. La emergencia de un *verdadero Estado* supondría la eliminación de todo aquello que en él genera intereses propios, particulares, como pueden ser los de la burocracia o de los cuerpos que trabajan para él, o generan sus propias dinámicas institucionales, por lo que la generalidad que representa se torna irreal; en fin, responda a una voluntad que no sea la de la sociedad. La aniquilación de esto supondría que la sociedad misma es la que se hace cargo de las funciones de su propia determinación, lo que significa, por tanto, la vuelta a una plena convergencia de Estado y sociedad.

La democracia supone la superación de la política entendida como circunscrita al Estado, pues es superación del desdoblamiento que ella comporta cuando el Estado se convierte en político, Estado político. Ahora bien, si la democracia es la fusión del Estado formal con el material, de la forma con su contenido, sin que la sociedad, por ello, pierda su capacidad auto-rectora, que sería lo mismo que decir estatal o política, entonces la democracia no pierde su relación al ente Estado así como al ente Política, al Estado-no Estado, a la política- no política. Entiéndase el Estado no diferenciado, la política no autonomizada, es decir el autogobierno de la sociedad. Lo que desaparece es la forma moderna de ambos, de Estado y de política.

El Estado-no Estado resultado de la revolución sería una singular formación política, algo semejante al ente *pólis*, donde se da un elemento rector la *ekklêsía* (asamblea) y su *boulê* (consejo), los tribunales, etc. no separado, “la *res publica* es un asunto privado real”. Y la política es la actividad de autogobierno de los ciudadanos. Por eso tendría aquí tan poco sentido hablar de desaparición de la política como hacerlo en el lugar de su nacimiento, la *pólis*.

Todo ello querría decir que para Marx, en definitiva, política y democracia van a la par, que así como la democracia es la esencia de todo Estado o régimen, la política es, por lo mismo, la actividad de autogobierno, la esencia de eso que decimos convencionalmente política cuando hablamos de un régimen en el que no se da exactamente autogobierno, y así como decimos que la república es más democrática que la monarquía sería lógico el decir también que es más política, y que su culminación es la democracia misma, el máximo ejemplo de politicidad o de actividad de autogobierno real.

Que política no iba unida indisolublemente a Estado o al dualismo Estado/sociedad civil, aun a pesar de las muchas ambigüedades de Marx por el uso no específico de los términos, lo vimos cuando Marx habla de sociedades inmediatamente

políticas. En consecuencia, la superación del dualismo o del Estado en sentido específico no supone la superación de la política.

No suele repararse en unos preciosos pasajes en que Marx critica el que en el Estado político, aun el Estado resultado de la revolución francesa, el ciudadano, nombre por excelencia del sujeto político, no es pleno, pues en él los dirigentes “rebajan (*herabgesetzt*) la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio (*blossen Mittel*) (...), se declara al *citoyen* servidor del *hombre* egoísta” (CJ, 245). En la democracia, sin embargo, habría verdadera ciudadanía, lo que responde a la auténtica comunidad política, esa que ahí “se degrada” (*degradirt*) y que sería aquella en que el ciudadano no es medio, sino fin en sí ya que no sirve sino al universal, al hombre que reconoce al otro como fin, lo que solo podría darse en una sociedad civil distinta, esa en que *citoyen* y hombre real coinciden. Inevitable aquí evocar la idea kantiana del reino de los fines. Ese sería el ciudadano del autogobierno.

Eso es lo que conduciría a lo que en *La cuestión judía* se denominaba *emancipación humana*, y que ahora, como se ve, no podría oponerse simplemente a la llamada *emancipación política*, pues aquí la consecución de la auténtica liberación política, la consecución de una ciudadanía no rebajada, la de una comunidad política no degradada, la sociedad inmediatamente política, la autodeterminación converge con lo que se denominaba allí emancipación social, no son distinguibles. La consecución plena de lo político supone la superación del dualismo, y de la división social, la revolución política exige la social o humana. Y esta, lejos de suponer el final de la política, es su máxima plasmación.

Sin embargo, Marx no deja de introducir elementos que contribuirán a la derivación posterior de subalternización de lo político y de entender su desaparición con el Estado sin más. Y no es el de menor importancia su idea feuerbachiana de consecución de una comunidad plenamente reconciliada, autotransparente, en que el elemento maquiaveliano-aristotélico del conflicto se disipa. Eso es lo que ha llevado a algunos a entender que la política desaparece, cuando ya no puede ser el lugar de la configuración del universal, pues ya la sociedad lo es en sí misma, y es tan representante de esa universalidad el diputado como el zapatero (CH, 149). La política no sería sino como apuntaría más tarde Engels sustituida por la simple administración de las cosas¹⁹.

19 Este es también el parecer de L. Colletti en “Introducción a los primeros escritos de Marx”, op. cit, p. 145.

Elementos como este servirían para apuntalar la interpretación sostenida desde una determinada lectura que arrancarían del texto de *La cuestión judía* en que se contrapondrían revolución política y revolución social, que vendría a completar la pura inversión de la relación de Hegel entre Estado-Idea y sociedad civil, y en la que la llamada emancipación humana se entendería como lo que daría lugar a la desaparición de la política misma, con el Estado, entendida como *mero medio*, como instrumento al servicio de esta revolución, carente por tanto de sustancia, de finalidad en si misma, toda esa concepción, que pasaría al movimiento comunista.

Un otro Marx abjuraría de todo ello. Aquí encontramos a un Marx que no entiende, contra lo que se ha sostenido, la revolución social como una reducción del plano político a la sociedad civil, la disolución de aquél en esta; no mantendría una concepción simplemente *expresiva* de lo político, como algo determinado por lo económico, y meramente *instrumental* en que lo que se realiza en ese plano es al servicio de los intereses particulares de la sociedad civil; una concepción en que la revolución social no cambiaría la instrumentalidad pues la pondría al servicio de los fines de la misma, y una vez alcanzados se desharía lógicamente de los medios empleados, como uno desmonta los andamios una vez construido el edificio. Una concepción, si bien se ve, hondamente *antipolítica* como revelan sus rasgos de *expresividad* o subalternidad e *instrumentalidad* que en cuanto tales no pueden sino desaparecer en el mundo de la desalienación.

No es de este modo como proponía superar el dualismo, la alienación, eliminando uno de los polos, el político, una vez conseguida la transformación del otro, el social, sino un hacer realidad la esencia del plano político en el cambio de la sociedad civil, de manera que el *citoyen* fuera una realidad al fundirse con el hombre real. La comunidad alcanzaría un punto de verdadera autodeterminación en que el cielo hubiera bajado a la tierra, esto es que el hombre encontrase en el otro un fin no un medio. Solo de esta manera lo político no quedaría “degradado”, ni la ciudadanía y comunidad política reducida o rebajada a “mero medio”.

La reflexión política de Marx sobre la esencia de lo político que muy acertadamente Abensour señalaba en estos escritos debiera, por tanto, ser entendida en la línea de una identificación de *democracia* y *política*, de eliminación de la concepción *instrumental* a si como de la meramente *expresivista* de la política, su devolución a la misma del potencial *normativo* indisociable del concepto de democracia. Desde esta

óptica, en la fusión de comunismo y democracia verdadera, el republicanismo democrático habría sido revitalizado por este joven Marx²⁰.

Marx no reduciría, entonces, la política a *dominación*, al modo de Hobbes o Schmitt. De ser así no tendría otra alternativa que pensar en su desaparición. Marx no se desprendió nunca de la idea de la política concebida al modo griego como *autogobierno*, como proyección de la convivencia plena de las sociedades desenvueltas, como *pólis*, por lo que desde este enfoque carece de sentido la superación de la política; con el fin de la dominación no se da el fin de la política, sino lo que podría denominarse su segundo comienzo.

20 Sería a partir de 1844, según Abensour, cuando la atención a lo económico relega la crítica de lo político a un momento negativo, se deja de investigar la lógica de lo político mismo. Por nuestra parte podríamos decir que Marx, en realidad, habría llegado al comunismo por la vía política o republicana, a través de la crítica feuerbachiana de Hegel, mediante la identificación del comunismo con la democracia verdadera antes de iniciar sus estudios de economía (Avineri, op. cit, p. 38). Sin embargo, las tesis de 1843 no se perderían, quedarían latentes para brotar de forma nueva en otro momento. Y Abensour, y antes Rubel y Colletti, aunque este con una orientación distinta, localiza este en los escritos de Marx sobre la Comuna de París, en que la revolución no significaría la desaparición de lo político sino la destrucción del Estado, de eso que las anteriores revoluciones no harían sino perfeccionar, desarrollar al tomarlo en sus manos; la Constitución comunal sería el medio en que la político persiste.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, M., *La democracia contra el Estado*, trad. Horacio González, Buenos Aires, Colihue, 1998 (orig. 1997).

ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J., *Política y república. Aristóteles y Maquiavelo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

AVINERI, S., *The social and political Thought of Karl Marx*, Cambridge U, Press, 1968.
BALIBAR, E., *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011.

COLLETTI, L., "Introducción a los primeros escritos de Marx", en L. Colletti, *La cuestión de Stalin*, Barcelona, Anagrama, 1977.

FEUERBACH, L., *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, Trad. E. Subirats, Barcelona, Labor, 1976.

GAUTHIER, F., "La importancia de saber por qué la Revolución francesa no fue una "revolución burguesa", *Sin permiso*, 2014, <http://www.sinpermiso.info/sites/default/files/textos/fgauth1.pdf>

HEGEL, G. W., *Principios de la filosofía del derecho*, trad. Juan L. Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999.

HOLLAND, E., "Spinoza and Marx", *Cultural Logic*, 2, 1998,

KOUVELAKIS, E., "L'Etat. Dans la quietude de Kreuznach: Marx lecteur du Principes de Philosophie du Droit de Hegel" *Dioti*, VI, 1999.

LÖWY, M., "Marx et la Révolution française, «la poesie du passé»", 2017, <https://www.contretemps.eu/marx-revolution-francaise/>.

MARX, K.H., (Ed. N. González Varela), *Cuaderno Spinoza*, Barcelona, Montesinos, 2012.

MARX, K., *Anales franco-alemanes*, trad. de J.M. Bravo, Barcelona, Martínez Roca, 1973.

MARX, K. ENGELS, F., *Gesamtausgabe*, t. 2, MEGA, Dietz Verlag Berlin, 1982.

MARX, K., "Glosas críticas al artículo «El rey de Prusia y la reforma social por Un prusiano»", en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Rocas, México, FCE, 1982.

MARX, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, trad. A. Encinares, Grijalbo, México, 1968.

MATHERON, A., "Le Traité Théologico-Politique vu par le jeune Marx", *Cahiers Spinoza*, 1, 1977.

RUBEL, M., *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, trad. S. Karsz, Buenos Aires, Paidós, 1970 (orig. 1957).

RUBEL, M., “Le concept de démocratie chez Marx” (1962), en M. Rubel, *Marx critique du Marxisme*, Paris, Payot, 2000.

RUBEL, M., “Marx à la rencontre de Spinoza”, *Cahiers Spinoza*, 1, 1977.

SPINOZA, B., *Tratado teológico político*, trad. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.