

EL JOVEN MARX: DE LA CRÍTICA A HEGEL A UNA CONCEPCIÓN RADICAL DE LA DEMOCRACIA

The young Marx: From the critique of Hegel to a radical conception of democracy

RUBÉN GARCÍA HIGUERA

Centro de Estudios Políticos y Constitucionales

ruben.garcia@cepc.es

Cómo citar/Citation

García Higuera, R. (2025).

El joven Marx: de la crítica a Hegel a una concepción radical de la democracia.

Revista de Estudios Políticos, 207, 243-272.

doi: <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.207.08>

Resumen

En este trabajo se realiza un estudio del pensamiento de Marx en sus primeros trabajos, particularmente centrado en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. En primer lugar, el análisis desarrolla los fundamentos de la crítica de Marx a la filosofía de Hegel, específicamente centrada en la forma de su aproximación a la realidad y el papel que otorga al pensamiento filosófico. Partiendo de esa base, se delinea cómo esa crítica se transforma en la objeción a la separación entre sociedad civil y Estado, entendidos a la manera hegeliana. En último lugar, se expone la concepción marxiana de la superación de dicha separación como precondition para una democracia de tinte radical y republicano, donde el conjunto de ciudadanos que ejercen activamente la soberanía popular sin dominación.

Palabras clave

Marx; Hegel; sociedad civil; Estado; democracia.

Abstract

This paper presents a study of Marx's thought in his early writings, with a particular focus on the Critique of Hegel's Philosophy of Right. The analysis begins by developing the foundations of Marx's critique of Hegel's philosophy,

concentrating specifically on Hegel's approach to reality and the role assigned to philosophical thought. From this foundation, the study delineates how this critique evolves into an objection to the separation between civil society and the state, as understood in the Hegelian framework. Finally, the paper expounds on the Marxian conception of overcoming this separation as a precondition for a radical and republican form of democracy, wherein the entirety of the citizenry actively exercises popular sovereignty without domination.

Keywords

Marx; Hegel; civil society; State; democracy.

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN. II. ATRACCIÓN Y DESENCANTO CON LA FILOSOFÍA DE HEGEL: 1. El espíritu de una época. 2. Asalto a la filosofía de Hegel. 3. Primeros apuntes para una aproximación marxiana a la realidad. III. LA SEPARACIÓN ENTRE SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO COMO ELEMENTO DETERMINANTE: 1. Sociedad civil y Estado en Hegel. 2. Crítica marxiana a la separación entre sociedad civil y Estado. IV. UNA CONCEPCIÓN DE LA DEMOCRACIA SOLO COMPRENSIBLE CONTRA EL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL HEGELIANO. V. CONSIDERACIONES FINALES. BIBLIOGRAFÍA.

I. INTRODUCCIÓN

A finales de la década de los noventa, Francisco Fernández Buey publicaba su conocido libro *Marx (sin ismos)* (1998). Se trataba de un intento, uno más, de acercamiento a la vida y obra de Karl Marx sin los filtros de más de un siglo de creaciones intelectuales inspiradas en su obra y de acciones políticas teóricamente fundamentadas en sus postulados. Entender a Marx, dice el autor, «sin los ismos que se crearon en su nombre y contra su nombre» (Fernández Buey, 1998: 12). ¿Acaso es posible la empresa? Solo en parte. Podemos intentar acercarnos a Marx dejando de lado la historia del movimiento socialista y comunista durante el corto siglo xx (Hobsbawm, 1995). Igualmente, podemos adoptar una actitud laica respecto a su obra y tratarla con la distancia crítica desde la que se debe analizar todo trabajo intelectual. Aun así, es hartamente improbable poder llegar a borrar el rastro de las interpretaciones dadas desde su muerte. A favor o en contra, pero siempre estaremos en cierto grado mediados por ellas.

Esto no pretende sugerir una suerte de imposibilidad a la hora de interpretar a Marx. Más bien sugiere —en línea con otros autores (Aragüés Estragués, 2018; Rendueles, 2010)— que es posible sostener razonadamente distintas interpretaciones del pensador de Tréveris. No cualquier lectura de Marx es posible, pero sí más de una. En este sentido, se pretende aportar una versión razonada y congruente con sus textos. Una lectura no dogmática y abierta, que no caiga en el mero análisis filológico, desgraciadamente tan común en ciertas aproximaciones a Marx.

Concretamente, este trabajo pretende aportar una interpretación fundamentada del pensamiento de Marx en sus primeros escritos, particularmente centrada en la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Marx, 1978 [1843-1844]). Esta obra se encuentra entre las menos trabajadas en el *corpus* marxiano (Colletti, 1975: 47; Leopold, 2007: 21) y en ella se halla el fundamento de una concepción de la democracia con tintes radicales y republicanos, entendida como conjunto de ciudadanos que ejercen activamente la soberanía popular sin relaciones de dominación. También la base para comprender la crítica a los derechos humanos que realiza en *La cuestión judía* (Marx, 2005 [1844]).

El artículo se divide en tres grandes apartados. En el primero se delinea la crítica de Marx a la filosofía de Hegel, específicamente centrada en su aproximación a la realidad. El segundo apartado versa de cómo esa crítica se transforma en la objeción a la separación entre sociedad civil y Estado, entendidos a la manera hegeliana. El último apartado está dedicado a dibujar la concepción marxiana de democracia en esta época, fundamentada en la superación de dicha separación.

II. ATRACCIÓN Y DESENCANTO CON LA FILOSOFÍA DE HEGEL

1. EL ESPÍRITU DE UNA ÉPOCA

La juventud de Marx estuvo marcada por su encuentro con el grupo de jóvenes intelectuales hegelianos que pretendían acabar con los vestigios del orden feudal prusiano y traer las promesas ilustradas de libertad política, intelectual y religiosa. La sombra del gran sistema hegeliano se erigía imponente. Frente a otras corrientes más conservadoras, el grupo de jóvenes hegelianos¹ partía de la insatisfacción ante un edificio teórico que había acabado su movimiento culminando una gran reconciliación de la filosofía con la realidad, tanto desde el punto de vista político como religioso. Hegel murió aceptando el mundo real como representación adecuada del mundo del espíritu y el Estado prusiano se apropió de la filosofía en su persona (Löwith, 2008: 72).

Por ello, el punto de partida de los debates de la izquierda radical era la refutación de algunos puntos esenciales del pensamiento de Hegel; en

¹ Para una reconstrucción del pensamiento alemán posterior a la muerte de Hegel, con un énfasis especial en la trayectoria y el pensamiento tanto de la corriente de los «viejos» hegelianos de derecha como del grupo de «jóvenes» hegelianos radicales al que perteneció Marx, véase Löwith, 2008: 79-184.

especial, la crítica del Estado, la religión y la relación entre idea y realidad (Cerroni, 1980: 19). También lo es su filosofía de la historia, a la que algunos de ellos atacan desde el terreno de la realidad política. Los jóvenes hegelianos se rebelan frente a lo vigente, lo universal o lo pasado, y reclaman lo «determinado», lo «singular» y la negación de las existencias dadas como modo de anticipar el futuro (Löwith, 2008: 97).

Por un lado, Hegel había introducido la libertad, el tiempo y la historia dentro del sistema filosófico y, por ende, del mundo histórico². Su forma de pensar el Ser como algo dialéctico, como una Totalidad (devenir) que incluye a la Identidad y a la Negatividad, abría la posibilidad a pensar lo empíricamente dado no como una cosa inanimada, sino como un Ser-dado en relación con una potencialidad creadora que lo desarrolla y lo transforma —la Acción, ya sea Lucha o Trabajo—. La dialéctica, como indica Kojève, no es un método para Hegel, como tantas veces se ha dicho, sino la estructura ontológica del Ser. El pensamiento se adapta a la forma en que es el Ser y, por lo tanto, debe describirlo como tal, en su devenir. El método filosófico o científico de Hegel, en cambio, es puramente contemplativo y descriptivo, aunque se adecua a la realidad que pretende revelar (Kojève, 2013: 502-503, 510-517)³. El Entendimiento y la Razón simplemente revelan el Ser real tal y como es (*ibid.*: 531).

Si ponemos esta concepción de la realidad histórica en relación con el ser humano, el carácter procesual de la filosofía hegeliana bien podría dar fundamento a la libertad, entendida como acción voluntaria y consciente, que

² Existe controversia acerca de si la concepción dialéctica del Ser se afirma simplemente de la realidad histórica o humana, o también incluye a la naturaleza. Autores como Kojève son de la primera opinión (Kojève, 2013: 528-529, nota X; 541-542, nota XV, 544-546), aunque admiten que en Hegel pueden encontrarse extractos para justificar ambos planteamientos. Jean Hyppolite parece sostener la misma opinión al estimar que, pese a que filosofía de la Naturaleza tiene un papel esencial en el sistema de Hegel, este papel siempre es subordinado, reducido a contraparte del desarrollo del Espíritu (Hyppolite, 1974: 519). En su caso, la Naturaleza misma no sería quien tuviera una forma dialéctica, sino nuestro conocimiento de la misma. Como ya hemos comentado, esta ambivalencia tuvo importantes implicaciones en el desarrollo del marxismo «ortodoxo», tanto en las pretensiones de formar un nuevo método científico que unificara el conocimiento de la naturaleza y de la historia como, principalmente, en la aspiración a encontrar «leyes» en esta última que tuvieran un índice de predictibilidad similar al que se estimaba que poseían los desarrollos de las ciencias de su tiempo.

³ Hegel resumió de manera magistral su concepción del conocimiento y de la evolución del mismo dentro de la conciencia en las 10 páginas de su «Introducción» a la *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 2010a [1807]: 55-65).

incide en su entorno y con ello en la Historia. La Negatividad (libertad) sería el elemento específicamente humano; la posibilidad de poder negar lo dado o existente, en tanto que individuo (identidad, tradición) y también parte del mundo natural (acción sobre la naturaleza) y social (acción en las estructuras sociales colectivas o intersubjetivas). No sería una libertad que se entienda *a priori* o aislada del contexto, no perseguiría un ideal a-histórico (una verdad revelada de origen divino o humano), sino que estaría insertada en la misma realidad objetiva, actuando en y sobre lo real, negando lo dado, aunque sea parte de ello. No cambiaría lo dado por otra realidad dada, ni consistiría simplemente en elegir entre dos opciones ya establecidas, sino que sería la transformación de lo existente para realizar algo que todavía no es (*ibid.*: 537-538, 547-551). Esta acción creadora, siguiendo la interpretación de Kojève, tendría como medios el Trabajo y la Lucha (por el Reconocimiento)⁴.

Entonces, ¿cómo puede ser que el filósofo que había dado cabida a la Libertad, la Historia y a la transformación dentro de su sistema filosófico fuera acusado de conservador por sus jóvenes discípulos? Por dos cuestiones. El primer motivo se relaciona con el proyecto filosófico. En el idealismo hegeliano la transformación ocurre, acompañando a los fenómenos accidentales y al Espíritu, en el ámbito de la Idea, auténtica directora de la historia. De este modo, el ser humano pareciera que solo en apariencia dirige el proceso, ya que en realidad todo ocurre como desarrollo de la Razón, siendo esta el vector racional y necesario del Espíritu del mundo (Hegel, 2010b [1821]: 130). De ahí las acusaciones de que había fundado una especie de teología racionalista⁵.

⁴ Esta es la lectura del conocido pasaje sobre *Autonomía y no autonomía de la autoconciencia: dominación y servidumbre* (Hegel, 2010a [1807]: 128-136), reivindicada por Kojève (2013: 551-559) y que ha sido fuente de inspiración a la hora de comprender y dar justificación normativa a proyectos de lucha y reconocimiento de derechos desde una perspectiva no fija, acontextual o ahistórica, tal y como se tiende a hacer desde la perspectiva liberal y contractualista clásica o moderna, incluyendo las teorías procedimentales (obviamente, la propuesta que más influencia ha tenido en esta perspectiva ha sido la *Teoría de la justicia* de John Rawls). La propuesta más desarrollada en esta línea seguramente sea la de Axel Honneth, tanto en su exposición influyente obra *The Struggle for Recognition* (1996), como en el intercambio que tuvo con Nancy Fraser en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* (Fraser y Honneth, 2006: capítulos II y IV).

⁵ Hegel concibe la historia como el proceso de realización del Espíritu, un movimiento hacia adelante donde este va logrando en cada paso una mayor conciencia de sí. En palabras de Hegel: «La historia mundial no es un simple tribunal del poder del espíritu, es decir, no es una necesidad abstracta e irracional que se cumpla con destino ciego; sino que, por el contrario, como el espíritu es razón en sí y para sí y su ser-para-sí

La determinación de la Razón y del proceso de desarrollo del Espíritu es comprendido en relación con el fin último del mundo (Hegel, 2010b [1821]: 135)⁶. De este modo, la Historia sería la reconstrucción de un proceso plagado de pasiones, intereses, deseos particulares, etc., pero que tendría una lógica interna, aquella que se vislumbra en el resultado: el estadio al que se debe llegar. El final del movimiento dialéctico del espíritu, al que llega a través de la historia, es el «saber absoluto». Como hemos señalado, es desde este estadio desde donde se evalúa todo el proceso. Recorrer el sendero es la única vía hacia la plenitud del saber. Como resume Lowith, «cuando el espíritu, por este camino del progreso, alcanza *finalmente* su *pleno* ser y saber, es decir, la autoconciencia, se *consume* su historia» (Löwith, 2008: 56).

Por esta vía, a partir del movimiento libre del espíritu a través del desenvolvimiento de las categorías de su sistema, Hegel reconstruye la historia del mundo en función de la meta alcanzada, que en los *Fundamentos* y en *Lecciones de la filosofía de la historia* parece identificar con su época. De este modo, la historia se cerraría en dicho momento y su sistema recogería la historia entera, una historia que habría llegado a la realización plena. La posible no correspondencia entre la Razón y la realidad existente, lo que se resiste a la reconciliación, es superada por Hegel mediante la mencionada distinción entre la apariencia y la lógica interna que subyace a los fenómenos, esto es, entre el marasmo de fenómenos contingentes y la lógica interna y necesaria (Hegel, 2010b [1821]: 139-148). Por esta vía, «lo que es» excluye toda existencia causal y contingente, sin interés en convivir y adaptarse a la realidad efectiva (Löwith, 2008: 73).

El segundo motivo está relacionado con el papel que tiene el pensamiento en su filosofía. Todo el proceso de desarrollo puede ser estudiado por una ciencia universal y especulativa —la hegeliana— que nos permite entender y racionalizar la dirección —el desarrollo del Espíritu (el conocimiento, la conciencia) en la Historia hacia la forma más acabada— y comprender el verdadero significado de los distintos acontecimientos que se dan en el mundo

[de la razón] en el espíritu es conocimiento, la historia mundial es el desarrollo necesario de los momentos de la razón a partir del concepto de libertad del espíritu, y consiguientemente, de la autoconciencia y de la libertad del espíritu: el desarrollo histórico es la exposición y la realización del espíritu general» (Hegel, 2017 [1830]: 339-340).

⁶ En este sentido hay que comprender la conocida afirmación de que «lo verdadero es el todo. Pero el todo es solo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta el *final* no es lo que es verdad» (Hegel, 2010a [1807]: 14).

empírico⁷. Así las cosas, el filósofo alemán concibe el papel de la filosofía como el medio para «comprender *lo que es*, porque *lo que es* es la razón» (Hegel, 2017 [1830]: 19; en el mismo sentido Hegel, 2010b [1821]: 155-156). Desde un punto de vista diacrónico, la filosofía no sería más que su tiempo aprehendido o revelado en el pensamiento. Desde uno sincrónico, su tarea es «reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que está presente» (Hegel, 2017 [1830]: 18). La labor de la filosofía no es en Hegel el plantearse como debiera ser el mundo, sino que «la *investigación racional* es —precisamente por ello— la *comprensión de lo real y presente*» *ibid.*: 17)⁸. Pareciera que el pensamiento de Hegel, lejos de ser una conversación abstracta en el mundo de los conceptos, invita a un diálogo entre el pensamiento y la realidad. Sin embargo, no importa tanto la pretensión de intercambio entre concepto y realidad cuanto el modo de realizarlo (Ripalda, 2005: 81). El «modo» y el contenido de la lectura concreta de su época histórica será lo que revuelva a sus discípulos de izquierdas.

⁷ Como indica Rendueles (2016: 95), la explicación hegeliana tenía la potencia de sistematizar la idea del progreso histórico, tan extendida a partir de la Ilustración y que —pese a las numerosas críticas recientes— se conserva todavía hoy en día.

⁸ La actitud de Hegel es coherente con su concepción de la filosofía como el revelamiento de la Totalidad, la Razón, el Absoluto, la Idea y/o el Espíritu. Para Hegel, la Razón solo se encuentra verdaderamente en la Historia y en la Totalidad y ha ido avanzando y sedimentándose a lo largo del tiempo en el conjunto de prácticas e instituciones que vemos en la realidad. La filosofía simplemente se encarga de revelar este proceso, yendo más allá del Ser real tal y como «aparece» (labor del Entendimiento) para preguntarse por la «esencia» de la Realidad-objetiva. Por ello, no tiene sentido que el razonamiento de una persona se enfrente a la realidad desde una dimensión diferente. Este modo de pensar, propio de la Ilustración, tendía a ver el orden del *ser* y el *deber ser* como dos planos separados, comparaba el grado de correspondencia del primero respecto al segundo y, en su caso, trataba de someter la realidad —el primer orden— a los dictados de la razón —el segundo orden—. Frente a esto, como resume Carlos Fernández Liria, la Razón en Hegel no se limita a crear un orden ideal enfrentado a la realidad, sino que busca cómo esta se ha ido consolidando en órdenes concretos, en institucionales materiales, que guían la conducta social (Fernández Liria, 2019: Segunda parte, Apartado III). Sin embargo, aunque parezca paradójico, la dinámica de las relaciones entre sujeto y objeto que se puede extraer de la concepción hegeliana del conocimiento fue, frente a las aproximaciones de corte positivista, el fundamento de lo que después se desarrollará como teoría crítica. Veta abierta por György Luckács en el clásico *Historia y conciencia de clase* (1985 [1922]), también en cierto sentido por Karl Korsch (1978 [1922]), y recorrida después por otros autores —véase, en especial, Horkheimer (2000 [1937]) y Marcuse (1968)—.

Su lectura de la historia, unida al papel que asignaba a la filosofía o al pensamiento científico, implicaba un reconocimiento y reconciliación de una realidad que se abría camino en su tiempo⁹, así como una posición política acerca de la labor del intelectual ante la misma. Frente a esto se oponen sus discípulos de izquierdas. Por ello, le reprocharán que al entender el presente como el resultado o el final del movimiento histórico, su filosofía describía el proceso que llevó hasta su presente, por lo que su filosofía no era una filosofía del presente, sino filosofía del pasado (González Vicén, 1984: 156).

Con el fin de refutar las tesis del maestro, los jóvenes hegelianos confrontaron tanto con el sistema de abstracciones metafísico-teológicas como con su lectura de los problemas políticos, sociales y culturales. La mayoría se limitaron a contrastar sistema y realidad, manteniéndose dentro de las coordenadas del propio sistema, aunque dándole el sentido inverso¹⁰. Feuerbach fue quien realizó un intento sistemático de desmontar las bases de la filosofía hegeliana y Marx posteriormente siguió este camino.

2. EL ASALTO A LA FILOSOFÍA DE HEGEL

La primera obra sistemática de Marx es un manuscrito destinado a analizar el pensamiento de Hegel, bajo el título *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Marx, 1978 [1843-1844])¹¹. Fue escrita en 1843, en un periodo donde ya se había iniciado su distanciamiento de Bauer y parte de los jóvenes

⁹ Esto no implica ver en la posición de Hegel una descripción y defensa del Estado prusiano de su época, como ha sido tradicional. Como ha indicado Leopold (2007: 56-62), Hegel da cuenta del «Estado moderno» y no de la Prusia de comienzos del siglo XIX, que en muchos elementos no se corresponden en absoluto.

¹⁰ Así ocurre con el postulado hegeliano de que todo lo real es racional. En un principio podía ser entendido de manera conservadora, pero si siguiendo su modo de pensar se le da la vuelta y se considera que todo lo real debe ser racional, podía convertirse en una proclama de implicaciones revolucionarias (Löwith, 2008: 101-102).

¹¹ Este manuscrito, como muchos de los trabajos de Marx, no fue publicado hasta 1927. Se trata de un análisis minucioso y detallado de la obra de Hegel *Fundamentos e la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, concretamente de sus epígrafes 261 a 313. Esta es una de las obras más desconocidas dentro del *corpus* marxiano, apenas cobró cierta relevancia en el periodo de reivindicación del «joven» Marx. Aún así, nunca ha logrado la difusión que, por ejemplo, los *Manuscritos* de 1844. En España no se han hecho muchos trabajos acerca de la misma. El principal estudio que hemos encontrado es la tesis doctoral titulada *La crítica de Marx a la filosofía del derecho público de Hegel*, realizada en la Universidad Complutense a principios de los años ochenta (Olivas Cabanillas, 1981).

hegelianos. Pese a que su título induce a pensar que se centra en el examen de la filosofía del Estado de Hegel, la mayor parte del trabajo se dedica a la crítica de la dialéctica hegeliana. Marx reconoce a Hegel la incorporación de la historia dentro de su sistema filosófico, pero estima que aquella es solo aparente. Para Hegel, los fenómenos históricos concretos —lo singular— siempre son interpretados en función de un significado más profundo, mientras que la resolución de sus contradicciones se produce en un plano meramente lógico. Marx, pese a que admira la capacidad del pensamiento hegeliano para superar la dualidad kantiana entre el «ser» y el «deber ser», consideraba forzada la reconciliación entre lo racional y lo existente.

Sin embargo, el salto de Hegel hacia la historia daba pie a discutir las conclusiones del maestro mediante una crítica que combinara un análisis riguroso de la filosofía de Hegel y la confrontación inmanente con la realidad de su tiempo. Marx se sirve de la crítica que había realizado Feuerbach (Avineri, 1968: 13; Olivas Cabanillas, 1981: 22) e interroga los postulados que aparecen en los *Fundamentos* a través de un doble movimiento. Por un lado, pone el foco en alguna de las premisas desde las que se construye la filosofía hegeliana para, por otro lado, mostrar que la universalidad que se postula en el sistema es negada por el estado de cosas actual. Los presupuestos de Hegel hacen imposible analizar la realidad histórica de modo adecuado; más bien, contribuyen a acomodarse a ella.

Se trata de un texto complejo, debido a que Marx construye el manuscrito sobre la base de un análisis, epígrafe a epígrafe, de la última parte del libro de Hegel. Por este motivo, intercala las críticas metodológicas con la ilustración de cómo influyen en Hegel a la hora de analizar cuestiones concretas como el papel del monarca, la relación entre poderes o la burocracia. Entre unas y otras, Marx trata de avanzar cuál sería su posición en torno a cada asunto y, en conjunto, es posible inferir la posición del autor de Tréveris en relación con el fenómeno estatal. Conviene puntualizar que Marx acepta en este trabajo el marco hegeliano, reconoce el uso que da Hegel a conceptos como «propiedad» o «sociedad civil», así como la distinción hegeliana entre sociedad civil y Estado (Avineri, 1968: 13; Bovero, 1986: 151 y 157). La diferencia de Marx está en la perspectiva desde la que analiza el modelo y en su valoración.

Antes de examinar la aproximación al pensamiento político en este texto, vamos a delinear las principales críticas a Hegel. Como hemos indicado, Marx examina el sistema político hegeliano al trasluz de la crítica que había realizado Feuerbach. Este acababa de publicar sus *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* en febrero de 1843 (Feuerbach, 1950), con las que continuaba con

su denuncia de que en la filosofía hegeliana operaba una suerte de inversión¹². En ella, el sujeto de la historia es el Absoluto, que navega separado de la realidad inmediata y concibe esta simplemente como concreción del mismo.

Hegel establece la identidad entre ser y pensar, acercándose a lo histórico desde el plano de la Idea. El decurso de la historia tiene lugar en el plano de la conciencia. La eliminación de la separación entre realidad e idea es precisamente lo que diferencia al hegelianismo de las corrientes empiristas y del kantismo (Olivas Cabanillas, 1981: 56)¹³. Marx critica que la realidad empírica sea presentada como racional, especialmente porque no se la califica como tal debido a su propia razón, sino porque «el hecho empírico, tal y como existe empíricamente tiene otro significado que él mismo» (Marx, 1978 [1843-1844]: 10). Lo real es reducido al pensamiento y a los hechos empíricos se les niega una existencia propia. La verdad empírica no pasa de ser un momento de la Idea (Olivas Cabanillas, 1981: 40). Los fenómenos singulares reciben el significado que les atribuye aquella, de modo que se invierte la relación entre Idea y realidad, entre lo general y lo particular. El Absoluto se desarrolla sobre «concreciones» reales que constituyen sus momentos. Como se indicó en el apartado anterior, la variedad de fenómenos contingentes solo adquiere sentido al final, cuando comprendemos la lógica interna que ha llevado al desarrollo del Espíritu. Marx, siguiendo a Feuerbach, considera que este modo de proceder es mistificador, esto es, priva a las cosas de su naturaleza independiente y las convierte en una mera emanación de una entidad imaginaria.

La consecuencia es que los sujetos reales aparecen simplemente como un predicado de la Idea. No son concebidos por sí mismos, sino que son parte de

¹² En palabras del propio Feuerbach: «La verdad de lo finito se expresa en la Filosofía absoluta solamente de modo indirecto o invertido» (1950).

El entusiasmo de Marx al leer esta obra es tal que, en una carta que escribe a Arnold Ruge después de su publicación, indicará que su acuerdo con Feuerbach es casi total y que aprueba el programa de este último, salvo en que se centra demasiado en la naturaleza y demasiado poco en la política (Marx, 1975b [1942]: 400). Así, no se puede comprender el pensamiento de Marx en este periodo sin la relación con Feuerbach, ya que el esquema teórico que aplica al análisis de Hegel en este periodo sigue la problemática filosófica feuerbachiana (Althusser, 1973: 28 y 35; McLellan, 1970: 108).

¹³ En el caso del empirismo es claro, pero también ocurre en el idealismo kantiano. Recordemos que para Kant, en última instancia, el uso del entendimiento siempre se dirige a conocer los fenómenos del mundo (Kant, 2014 [1787]: 253-254) y la necesidad de su existencia no puede deducirse de otros conceptos o de un uso transcendental del entendimiento, sino que debe partirse de su asociación, siguiendo las leyes universales de la experiencia, con lo percibido (*ibid.*: 230).

un movimiento conceptual que les precede. «Los sujetos reales —sociedad burguesa, familia, “circunstancias, capricho, etc.”— se convierten en factores *irreales* cargados de otro significado que les confiere ser la objetividad de la Idea» (Marx, 1978 [1843-1844]: 8). La Idea, por su parte, se convierte en el verdadero sujeto. Vemos aquí la inversión. En el pensamiento hegeliano la «condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto» (*ibid.*: 9).

Así las cosas, el movimiento de Hegel tiene un doble sentido. Por un lado, construye un espacio ideal donde las determinaciones empíricas se escinden del contexto concreto y son guiadas por la dinámica abstracta, sin dar cabida a la intervención humana. La historia real reaparece subrepticamente como articulación de la historia ideal (Cerroni, 2021 [1961]: 18). Por otro lado, la formulación de lo universal como independiente y el desprecio por el análisis crítico de la existencia empírica lleva a Hegel a tomar lo dado como expresión de la Idea (Marx, 1978 [1843-1844]: 53). Al no partir de la existencia real de los seres humanos —opina Marx—, la existencia es presentada tal cual como un momento real de la Idea a través de un tipo de análisis que no pretende acercar la existencia empírica a su verdad, sino que se limita a referir la verdad de una existencia empírica (*ibid.*: 49). Este sería, en línea con lo apuntado en el apartado anterior, el «modo» en que Hegel aplica su método. El corolario es el conservadurismo práctico en que desemboca su pensamiento. Como se puede apreciar, la crítica estaría todavía dentro del marco del pensamiento de Hegel, que no se abandona *tout court*, sino que con Feuerbach se le da la vuelta.

Nuestro autor centra parte de su examen en el tipo de mediación que permite a Hegel sostener esta concepción y transitar desde lo pensado a lo real. En Hegel, el concepto de mediación está contenido por completo en su idea de reflexión. Su mediación se sitúa por completo en el plano del pensamiento. Así las cosas, en vez de analizar el objeto con sus diferencias reales o aspectos diferenciados y de ahí pasar a concebirlas en relación orgánica, Hegel parte de la Idea como sujeto y las diferencias son concebidas como simples aspectos de su desenvolvimiento. Las referencias a un todo orgánico son constantes en los *Fundamentos*, mientras que Marx duda de que tales referencias se puedan aplicar a un tipo de organismo político (*ibid.*: 16). Marx ejemplifica este modo de proceder a lo largo de todo el texto. Con ello tratará de mostrar que la relación que Hegel establece entre las ideas y la realidad no es correcta, que la oposición en el mundo secular es real y la reconciliación hegeliana tiene un carácter meramente especulativo.

Cuando Hegel trata el fenómeno del Estado, a Marx le parece que el punto de partida es la noción abstracta de organismo del Estado y de ahí se pasa a dotar a la *constitución política* de contenido (*ibid.*: 16). Sin embargo, a

juicio de Marx, «no hay ni habrá un puente *para poder pasar de la idea universal de organismo a la idea precisa de organismo estatal o Constitución*» (í.d.). El desacuerdo entre ambos tiene el mismo fundamento. Hegel «en vez de desarrollar su pensamiento partiendo del objeto, desarrolla el objeto a partir de un pensamiento consumado, que ya ha resuelto sus problemas en el abstracto ámbito de la “Lógica”» (*ibid.*: 17). Esta es la causa de que en el planteamiento hegeliano no se exponga una determinada constitución política, sino que se relacione esta con la idea abstracta y se clasifique como un apéndice de la misma. «Es la “naturaleza del concepto” quien a predestinado su suerte —sentenciará Marx—, sellada en los sagrados registros de la Santa Casa de la “Lógica”» (*ibid.*: 17).

Otro ejemplo lo encuentra Marx en el modo en que Hegel se aproxima a la relación entre la voluntad del monarca y la soberanía. Hegel no afirma que «la voluntad del monarca es la última decisión», sino que «el monarca es la última decisión de la voluntad». A juicio de Marx (*ibid.*: 31), la primera es un enunciado susceptible de ser analizado empíricamente. La segunda, en cambio, desnaturaliza el hecho empírico y lo convierte en un axioma metafísico. Hegel dispone, mientras que Marx busca analizar.

Este tipo de consideraciones se repiten a lo largo de todo el texto, dado que marcan el tipo de aproximación que hace Hegel al Estado. Su desarrollo no examina las determinaciones políticas de su época y las analiza a través de pensamientos abstractos, sino que más bien ilustra su pensamiento sirviéndose de las determinaciones políticas. El centro de atención se lleva desde el objeto (la realidad) a la contradicción lógica. Como indicará Marx más adelante, «no es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico. La lógica no se halla al servicio de la fundamentación del Estado; el Estado es quien sirve para fundamentar la lógica» (*ibid.*: 21).

3. PRIMEROS APUNTES PARA UNA APROXIMACIÓN MARXIANA A LA REALIDAD

En contraposición a la propuesta hegeliana, Marx propone una aproximación basada en tres elementos principales: a) el presupuesto de lo material o real concreto como terreno principal de análisis y la reivindicación del estudio histórico de los fenómenos políticos frente a la deducción logicista; b) concepción de la política como objetivación de una cualidad social humana, y c) incipiente distinción entre las contradicciones lógicas que plantea Hegel y las oposiciones reales (de manera similar, vid. Olivas Cabanillas, 1981: 101-102).

El primer elemento es uno de los *leit motiv* de la reflexión marxiana desde aquellos años. Rechaza el modo de pensar abstracto y desconectado de

la realidad y, frente a él, postula una filosofía concreta e históricamente determinada. Esta postura es ya sostenida en 1842 en una serie de cartas que dirige a su amigo Arnold Ruge, donde se queja del modo vago y grandilocuente de filosofar de «los libres»¹⁴, a los que pide más concreción y atención a la situación específica y más conocimiento experto (Marx, 1975a [1942]: 394). En otra carta del mismo periodo defiende que «la mejor teoría debe ser definida y desarrollada dentro de las condiciones concretas y en relación con el estado de cosas existente» (Marx, 1975c [1942]: 392).

Esto no supone para Marx una vuelta a lo que califica como «crítica vulgar», aquella que simplemente se dedica a llamar la atención sobre las contradicciones superficiales o la posible negación de su objeto. Tampoco conformarse con la filosofía especulativa hegeliana, que de alguna forma ya presupone dicha realidad. La cuestión no es, por tanto, el simple diálogo entre concepto y realidad, sino la forma de llevarlo a cabo (Ripalda, 2005: 81). Marx busca un tipo de filosofía que sirva para comprender y explicar la génesis de los procesos históricos, su significación y lógica interna (Marx, 1978 [1843-1844]: 114).

Como se puede apreciar, Marx reivindica lo sensible, lo real, desde una perspectiva histórico-política, y se separa de lo que considera un aspecto esencial de Hegel: la justificación de la referencia del afuera por una vía exclusivamente conceptual. Conocer la génesis histórica, las lógicas internas y, a partir de ahí, alumbrar los vínculos y las tensiones que se dan en lo singular. Solo una filosofía que vaya acompañada del estudio histórico puede estar a la altura de la comprensión de los problemas. Como bien indica Ruiz Sanjuán (2019: 45), esta concepción de la crítica se mantendrá constante en obras posteriores.

En segundo lugar, Marx trata de secularizar el discurso hegeliano y pone al ser humano en el centro¹⁵. Este es uno de los aspectos en que es más palpable la influencia del enfoque antropológico de Feuerbach en este periodo¹⁶. Marx

¹⁴ Este era el nombre de un grupo que sustituyó al club de los doctores y que integraba a figuras como Bruno Bauer, Max Stirner y el propio Arnold Ruge, entre otros

¹⁵ De hecho, en algunos pasajes pareciera plantear que este es el principal reproche a la aproximación hegeliana: «Si Hegel hubiese partido de los sujetos reales como base del Estado, no le habría hecho falta que éste se subjetivara místicamente» (Marx, 1978 [1843-1844]: 29).

¹⁶ Esta centralidad del ser humano ya había sido reivindicada por Feuerbach en pasajes como el que sigue: «Toda especulación sobre el Derecho, la Voluntad, la Libertad o la Personalidad sin el Hombre, fuera o sobre el Hombre es una especulación sin Unidad, sin Necesidad, sin Sustancia, sin Fundamento, sin Realidad. El hombre es el fundamento y la base del Yo de Fichte, el fundamento y la base de la mónada de Leibniz, el fundamento y la base del Absoluto» (Feuerbach, 1950).

piensa que el Absoluto solo puede realizarse en el proceso histórico a través del hombre, auténtico ser político. En contra de lo que pensaba Hegel, la persona real se transforma y construye el Estado, y no al contrario. El razonamiento de Marx sigue a Feuerbach, manejando un concepto de esencia del ser humano y analizándole no como ser empírico con sus atributos accidentales, sino como ser genérico. En la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, el desarrollo de los atributos naturales del ser humano aparece vinculado a la cualidad social del individuo y al ejercicio de los asuntos de Estado (Marx, 1978 [1843-1844]: 26)¹⁷.

Por último, al hilo del comentario de los epígrafes en torno al poder legislativo, Marx profundiza en el análisis de las contradicciones y su posible mediación. Allí delinea una incipiente distinción entre dos tipos de oposición. De un lado estarían las contradicciones hegelianas, donde entre los dos extremos siempre aparece un tercero que media entre ellos, garantizando tanto la armonía orgánica del conjunto como su unidad. Esta mediación aparece en la dialéctica en el concepto de Totalidad, superando la unilateralidad de los momentos anteriores (*ibid.*: 110-112).

De otro lado, frente a este tipo de oposiciones, Marx reivindica la posibilidad de lo que denomina como «extremos reales». Entre extremos reales no podría haber mediación, debido a que su naturaleza es contraria. Ni siquiera necesitan de tal mediación, no tienen nada en común, no se necesitan ni se complementan. Ambos son entidades positivas que encontramos en la realidad (*ibid.*: 110)¹⁸.

¹⁷ Marx afirma que «la esencia de la “personalidad particular” no consiste en su barba, su sangre o su abstracta natura, sino en su *ser social*» (Marx, 1978 [1843-1844]: 26). Esta concepción la encontramos en todos sus escritos de la época y está especialmente desarrollada, aunque más centrada en un concepto antropológico vinculado al trabajo, en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Marx, 1977 [1844]).

¹⁸ Como indica Olivas (1981: 127), es extraño que apenas se preste atención a estos pasajes, más cuando este problema ha sido objeto de numerosas disputas dentro del marxismo. Este autor relaciona estos apuntes con la distinción kantiana entre oposición lógica y oposición real, que aparece en el apéndice sobre *La Anfibología de los objetos de reflexión* (Kant, 2014 [1787]: 258-259 y 263-264), y entre oposición dialéctica y oposición analítica, que Kant ilustra en la sección séptima del capítulo dedicado a las antinomias de la razón pura (*ibid.*: 413-415), ambas de la *Crítica de la Razón Pura* (cfr. Olivas Cabanillas, 1981: 132 y ss.). En nuestra opinión, la nota de Marx es demasiado escueta para poder desentrañar con precisión el significado e inducir quién pudo haberle influido en la misma. En su caso, no obstante, consideramos que se encuentra más cercada a la primera distinción que a la segunda.

Una vez realizado el análisis de la crítica de Marx al enfoque de Hegel y delineados los elementos desde los que se propone construir su aproximación, en el siguiente apartado la atención se centra en la crítica de la filosofía política hegeliana.

III. LA SEPARACIÓN ENTRE SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO COMO ELEMENTO DETERMINANTE

1. SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO EN HEGEL

Hegel construye una teoría de las instituciones del Estado moderno donde todo aparece mediado en un conjunto orgánico y apenas se tienen en cuenta los conflictos y tensiones entre las propias instituciones, o entre estas y la sociedad general. Trata de construir un concepto de Estado que sea independiente de las condiciones históricas y sociales de cada momento y que tenga el halo de conciliar el interés general y el particular. Ignora el contexto y al mismo tiempo lo racionaliza. Primero construye el todo y después introduce a los individuos, de modo que la mediación entre lo general y lo individual resulta perfecta. La armonía prima sobre el conflicto. El equilibrio vence a la inestabilidad.

En su esquema, sin embargo, si algo da sentido al Estado moderno es su separación de la sociedad civil. Este punto de su aproximación es relevante, ya que será aceptado por Marx como base de su análisis. El concepto de sociedad civil no tiene en Hegel el mismo contenido que en autores del contractualismo iusnaturalista como John Locke¹⁹. La sociedad civil en este está compuesta por aquellos que están unidos en un cuerpo; bajo una ley común y con una judicatura a la que apelar; tiene como fin evitar los inconvenientes del estado de naturaleza, y ha sido formada mediante el consentimiento, al haber renunciado los individuos al derecho a ser jueces de su propia causa (Locke, 1988 [1689]: 103-105). La sociedad civil tiene como opuesto el estado de naturaleza y su ligazón es puramente política. Se parte de lo que se considera el elemento más simple, el individuo —al que se niega la sociabilidad originaria—, y se imagina el paso de un estado a otro como una

¹⁹ Un análisis en profundidad de esta distinción puede encontrarse en Bovero (1986: 192-240), al que seguimos a la hora de establecer la distinción. Hay posiciones como las de Wellmer (1991a: 109) que, por el contrario, asimilan la concepción de Locke a la de Adam Smith. Sin embargo, por las razones que indicamos en el texto, consideramos pertinente mantener esta distinción.

sucesión. Como indica Bovero (1986: 205), este punto de partida lleva a que el problema fundamental para el contractualismo sea la contraposición entre individuo y Estado, libertad y poder.

En cambio, la sociedad civil en Hegel no aparece como contrapuesta al estado de naturaleza. Primeramente, es la esfera de la libertad, donde los seres humanos se desarrollan pensando en sus fines particulares. Sin embargo, al mismo tiempo, es el ámbito donde las personas particulares entablan relaciones con otras para satisfacer sus deseos y necesidades, creando así un sistema de dependencias multilaterales (Hegel, 2017 [1830]: 198-199). De este modo, se crea un entramado donde todos son independientes formalmente, pero aparecen como necesariamente vinculados entre sí. Como espacio, pese a ser el terreno donde los individuos persiguen sus propios fines subjetivos, el sistema de relaciones que se establece tiene un carácter heterónomo. Estas relaciones aparecen reguladas por el Estado, pero no parten de este ni son mandatos del poder político. Se trata de una estructura de carácter colectivo, pero dicha colectividad no es política y no compone un cuerpo común guiado por una voluntad. Aun así, pese a que cada uno persigue su beneficio individual, el sistema de relaciones atiende a lo universal.

Esta estructura no tendría el nexo político que le habían dado los contractualistas al primar un enfoque subjetivo y voluntarista. Crece como un tipo de relación objetiva a partir de la interacción de los individuos, sin necesidad de ser pensada conscientemente como una totalidad. En esta aproximación, el origen de la sociedad no se proyecta desde una suerte de libertad natural a la que se renuncia a través de un pacto que crea un poder común. El vínculo es puramente social, entendido como no-político, y ya se encuentra ahí en el sistema de interdependencia que se ha ido formando entre los individuos. Sus relaciones no están basadas en el amor o en el consentimiento, sino en el interés propio. La sociedad civil hegeliana se crea «por naturaleza» y no «por convención» (Bovero, 1986: 215) y se sitúa entre la familia y el Estado. Hasta cierto punto, esta descripción parece inspirarse más en la sociedad comercial dibujada por Adam Smith (1994 [1776]: 31-54) a partir de la división del trabajo que en las descripciones contractualistas.

La relación con una de sus contrapartes, el Estado, no se plantea como una sucesión, sino que ambos son coetáneos. Ambos ámbitos se encuentran superpuestos y se condicionan de modo recíproco. El Estado aparece como un elemento regulador y coordinador de la sociedad civil a través de su capacidad para establecer normas generales, necesarias para la libertad abstracta, y de garantizar la seguridad. Sin embargo, no produce la dinámica social de esta última ni tampoco dicta su dinámica interna.

Bajo esta distinción, la sociedad civil se postula como una esfera separada del nivel político. Como se trata de dos instancias contrapuestas y

coetáneas, surge la necesidad de reflexionar sobre sus potenciales contradicciones (Bovero, 1986: 240). El planteamiento de Hegel trata precisamente de dar una respuesta a esta escisión, mediante un ámbito individual que se presenta como separado de la comunidad y una dinámica que ciertamente es colectiva (*ibid.*: 184). La respuesta se desarrolla a través del sistema especulativo, que da coherencia al todo sobre sus partes²⁰. La posición del Estado para Hegel queda claramente establecida en las *Lecciones de la filosofía de la historia*²¹. A su juicio, el Estado permite aunar las dos vertientes de la libertad: la subjetiva y la objetiva, la particular y la moralidad general. Al subordinar la voluntad subjetiva a lo que establecen las leyes, identifica la libertad y la necesidad, evitando que se puedan dar contradicciones. El Estado es la entidad abstracta que permite lograr ese nexo y, en los estadios más avanzados, el garante de la libertad subjetiva. El Estado, no obstante, no dirige, sino que acompaña el movimiento.

Hegel extiende la figura del Estado como punto de mediación de lo general y lo particular al análisis de las partes que lo constituyen, como pudiera ser la moderna burocracia, a quien postula como clase universal: es parte de la sociedad civil, pero su ámbito de actuación se dirige a satisfacer el interés general. Marx discrepa y examinará de manera inmanente la realidad de la misma. Para él, la burocracia introduce los intereses particulares dentro de la esfera estatal. La burocracia es una sociedad particular y cerrada en el Estado. Apela a la protección del interés general para en realidad defender la particularidad imaginaria del interés general, su propio interés. Así desarrolla un tejido de ilusiones *prácticas* en la que la finalidad del Estado pasa a coincidir con la finalidad propia del burócrata privado —la lucha por los puestos elevados— en un haz de relaciones donde prima la obediencia pasiva, la fe en la autoridad, actividad formal fija, etc. (Marx, 1978 [1843-1844]: 59)²². Existe una correspondencia solo formal entre los intereses de

²⁰ Wellmer (1991b: 50) ve aquí la razón de la desconfianza de Hegel a la interpretación del derecho natural en el sentido de conducir al autogobierno democrático. La pérdida de eticidad en la sociedad civil solo puede ser compensada por un Estado que acoge la eticidad sustancia, sin estar al albur del movimiento de la sociedad en cada momento.

²¹ Hegel llegará a decir allí que «el Estado es la Idea divina tal y como se da en la tierra [...] es el objeto más próximamente determinado de la historia universal en general, en el que la libertad recibe su objetividad y vive en el goce de esta objetividad» (Hegel, 2010b [1821]: 158-159). En un sentido similar se pronunciará en los *Fundamentos* (Hegel, 2017 [1830]: 252-253).

²² Marx llegará a afirmar que «el espíritu general de la burocracia es el *secreto*, el misterio guardado hacia dentro por la jerarquía, hacia fuera por la solidaridad de Cuerpo. Mostrar el espíritu del Estado, incluso la convicción cívica le parece así a la burocracia

los trabajadores estatales y el interés general. Estos, en realidad, entran en la disputa de los intereses particulares y tienden a identificar los fines del Estado con los suyos propios. De hecho, la existencia misma de la burocracia denota un tipo de sociedad donde el interés general del Estado comienza a convertirse en un interés aparte, donde el Estado aparece como algo separado de los individuos. En definitiva, la mediación hegeliana sería una mistificación que oculta la realidad.

Aun así, Marx no niega que dicho espejismo pudiera lograrse en algún lugar por un tiempo determinado. Parece admitirlo cuando, en relación con el elemento constituyente y el poder soberano, señala que depende del *status quo* vigente si esa ilusión de unidad o engaño consciente es una ilusión real y, en consecuencia, eficaz (*ibid.*: 116). Sin embargo, ni siquiera eso se cumple en el caso de Hegel, por lo que el Estado no pasa de una racionalización de la realidad material, una ideología (Avineri, 1968: 31).

La posición preeminente del Estado, auténtico representante de la Idea y la Razón, conduce a Hegel a considerar que no puede depender del asentimiento de los particulares. Si se considerara la voluntad individual como el principio para la dirección del Estado, no podría haber verdadera constitución²³. El Estado sería un mero centro de coordinación. En cambio, el Estado necesita voluntad propia y, para ello, la división entre unos que mandan y otros que obedecen. Quien manda no sería simplemente la mayoría o el pueblo, ya que para Hegel es un error pensar que solo el pueblo sabe lo que es conveniente. Más bien, «lo que concierne al Estado es cosa de las mentes ilustradas y no del pueblo» (Hegel, 2010b [1821]: 162-164).

2. CRÍTICA MARXIANA A LA SEPARACIÓN ENTRE SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO

Marx realiza una crítica a la filosofía especulativa desde un punto de vista feuerbachiano, teniendo como hilo conductor tanto la inversión que aparece en el sistema hegeliano como el problema antropológico de la enajenación. Transita de lo abstracto a lo concreto-materialista dentro de un marco que acepta las coordenadas planteadas por Hegel. La dependencia del esquema hegeliano se muestra con claridad en que la separación entre sociedad civil y Estado que delineó aquel aparece como presupuesto en la reformulación

una *traición* a su misterio. La *autoridad* es, por tanto, el principio de su saber y la divinización de la autoridad su *convicción*» (1978 [1843-1844]: 59).

²³ Hegel asocia este argumento a la concepción rousseauiana de la voluntad general (Hegel, 2010b [1821]: 162).

marxiana. Lejos de los planteamientos contractualistas, Marx acepta el concepto de sociedad civil y su reflexión comienza desde las categorías hegelianas. La crítica no se sitúa tanto en el retrato de la sociedad moderna que ha hecho este, que Marx considera como la más avanzada de su tiempo, cuanto en el intento de justificación de dicho estado de cosas. La identificación entre ambos esquemas es formal, no sustancial (Bovero, 1986: 156).

Siguiendo el planteamiento de Hegel, Marx describe un tipo de sociedad donde el individuo se encuentra dividido entre su existencia política y su existencia social. Como individuo privado se encuentra fuera del Estado, no tiene poder político como tal. En su faceta política, por el contrario, se le conmina a hacer abstracción de toda organización social de su individualidad. Solo en tanto que individuo abstracto puede decirse que es ciudadano del Estado: «Su existencia como ciudadano —señalará Marx— es ajena a sus existencias *comunitarias* y por tanto meramente *individual* (...) La separación de la sociedad burguesa y Estado político se presenta necesariamente como una separación entre el burgués *político*, el ciudadano y la sociedad burguesa, que es su propia realidad empírica, real» (Marx, 1978 [1843-1844]: 97).

Esta separación entre sociedad civil y Estado es un fenómeno histórico, propio de los tiempos modernos (*ibid.*: 39-40)²⁴, que tiene importantes consecuencias políticas y sociales. Marx considera insatisfactoria la solución dada por Hegel, que preveía el Estado como elemento mediador e intercalaba un sistema de corporaciones y asociaciones intermedias entre ambas esferas. Contrariamente a los postulados hegelianos, considera que el modo de actuar (instrumental) propio de la sociedad civil se está imponiendo en la sociedad moderna y está creando una completa separación entre el Estado (político) y la vida popular real, quedando el primero como una abstracción sin capacidad de penetración en la esfera social. Apoyándose en los estudios históricos que había emprendido unos meses antes, relata cómo en el feudalismo la distribución de la propiedad se hacía de acuerdo con criterios políticos, mientras en tiempos de la modernidad se ve una tensión entre la esfera política y la civil, siendo cada vez más vacía la primera. Así, el Estado político termina quedando como una esfera abstracta y separada de lo social que conserva ilusoriamente la unidad del conjunto precisamente por mantenerse al margen de vida popular real (*ibid.*: 40).

La causa de este fenómeno se encontraría en el régimen de propiedad privada. El Estado político moderno había surgido cuando las esferas privadas habían ganado una existencia independiente. En este contexto, el régimen de

²⁴ «La abstracción del *Estado político* —sentencia Marx— es un producto moderno» (1978 [1843-1844]: 40).

propiedad privada había creado en el interior mismo de la sociedad un sistema de diferenciación dinámico, cuyos principales motores son el *dinero* y la *instrucción*. Por esta vía, la igualdad política se había ido transformando en desigualdad social. «Así como los cristianos —proclamará Marx—, iguales en el cielo y desiguales en la tierra» (*ibid.*: 100).

La influencia de la estructura social creada por la propiedad privada alcanzaría tal punto que para Marx no es solo el sostén de la constitución, sino que es la constitución misma (*ibid.*: 133-134). En esta etapa no llega a decir que el Estado como tal refleja estas relaciones, pero apunta a la conexión entre la estructura de propiedad y la estructura política. Esto le sirve para argumentar en contra de la asunción de que el Estado puede representar el interés general (Avineri, 1968: 25) y para constatar que, más allá de las diferentes formas políticas, la situación es muy similar en todas partes. Que el Estado se mantenga en el nivel de la universalidad abstracta explica las similitudes existentes en su época entre sistemas tan distintos en su forma política como los implantados entonces en Prusia y los Estados Unidos de América. La propiedad y todo el contenido del derecho y del Estado es el mismo en América que en Prusia, pese que allí la forma de Estado es la república, mientras que en Prusia lo es la monarquía. «El contenido del Estado es exterior a estas Constituciones» (*ibid.*: 39).

De acuerdo con Marx, mientras se mantenga el régimen de propiedad privada, no se podrá avanzar desde un sistema de universalidad abstracta —en la que el Estado político es su expresión— a una universalidad concreta, donde se realice el verdadero Estado o la verdadera democracia. Para ello se necesitaría la abolición de la propiedad privada y, con ello, de la contradicción entre la Estado y sociedad. El Estado político se desarrolló como la razón universal frente a las otras esferas. Sin embargo, en estas últimas no existe la conciencia de que su ser privado decae al entrar en consideración la constitución y eso ha hecho fracasar el propósito de que la esfera de lo universal sea la que predomine.

En este punto, conviene puntualizar dos cuestiones relevantes. En primer lugar, conviene advertir que Marx habla de la propiedad privada en términos generales. Todavía no ha llevado sus investigaciones al campo de la economía política y no aparece vinculación específica con la propiedad de los medios de producción. Igualmente, la lucha de clases no aparece como un elemento central en el texto.

En segundo lugar, en torno a estas discusiones Marx introduce el concepto de alienación. Dicho concepto aparece aquí vinculado al campo político. El ser humano, en esta sociedad que separa la comunidad política de la sociedad civil, no estaría en condiciones de poder decidir su propio destino. La comunidad política se crea, en cambio, como un edificio imaginario que

depende de los vaivenes de la sociedad civil. Como puede apreciarse, en este momento el concepto de alienación no aparece directamente vinculado al mundo del trabajo, como ocurrirá en textos posteriores, particularmente en los *Manuscritos* de 1844 (Marx, 1977 [1844]).

IV. UNA CONCEPCIÓN DE LA DEMOCRACIA SOLO COMPRENSIBLE CONTRA EL CONCEPTO DE SOCIEDAD CIVIL HEGELIANO

En este último apartado pasamos a la propuesta marxiana sobre la democracia, entendida como sistema político y social que supera la separación entre sociedad civil y Estado político y, consiguientemente, del interés general y el particular. Marx asimila la verdadera democracia a una sociedad donde el individuo no aparece enfrentado a la sociedad, no está alienado y, por tanto, la sociedad no se le aparece como un conjunto de fuerzas externas sobre las que no tiene control.

Como forma política, la democracia sería el paradigma de todas las formas de gobierno. Nace del ser humano y hace del Estado el ser humano objetivado. La constitución se muestra como un producto libre del pueblo, aunando verdaderamente esencia y existencia real. «[E]n la democracia la *Constitución misma* se presenta solamente como *una* determinación y, más precisamente, la auto-determinación del pueblo (...) Aquí la Constitución toca siempre fondo en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, y esto en una forma *subjetiva*, real y no sólo objetiva, de *suyos*; la Constitución es sentada como obra *del pueblo*» (Marx, 1978 [1843-1844]: 36). En definitiva, un sistema donde la esencia de la constitución política es el ser humano socializado²⁵.

En esta línea, para Marx la democracia equivale, a diferencia del resto de formas políticas²⁶, a la supresión de la división entre el Estado y la sociedad civil y, por tanto, entre el individuo y el ciudadano: «En la democracia el

²⁵ Esta posición no ha estado exenta de críticas. Wellmer (1991a: 115), por ejemplo, critica que esta concepción no deja lugar para la libertad «negativa», ni para las instituciones políticas, ni para una diferenciación funcional y sistémica. Por ello, en vez de haber servido a la construcción de formas de institucionalización de la libertad, fue un factor que contribuyó a las derivas represivas de los intentos de transposición de la teoría marxista.

²⁶ En este punto, la originalidad de Marx radica en que va más allá de las clasificaciones habituales de la época e introduce un concepto de democracia separado del de república, cuando en aquélla época se utilizaban intercambiamente. La diferencia entre la primera y la segunda sería precisamente la superación de la separación entre sociedad civil y Estado político (Leipold, 2024: 102-103 y 108).

Estado *abstracto* ya no es el factor dominante. [En cambio] la misma pugna entre monarquía y república sigue desarrollándose dentro del Estado abstracto. La república *política* es la democracia dentro de la forma abstracta de Estado. O sea que la democracia como régimen abstracto es la república, sólo que [en la verdadera democracia] cesa de ser una Constitución *meramente política*» (Marx, 1978 [1843-1844]: 38).

En este marco, frente a la universalidad abstracta postulada por Hegel, Marx propone una universalidad concreta, donde todos puedan participar. Ser parte del Estado implica la participación real en el mismo. Que todos deseen participar es la muestra de que desean ser parte real del Estado. Marx asocia esta participación a la institución del poder legislativo, al que se suele referir en términos positivos a lo largo del texto, a diferencia del poder ejecutivo, al que asocia al Estado autoritario. La penetración en masa de la sociedad civil en el poder legislativo la haría adquirir existencia política. Aquí, indica Marx, «el número no carece de importancia» (1978 [1843-1844]: 147).

No obstante, Marx desconfía del poder legislativo de carácter representativo, debido a que atesora contradicciones internas. Los delegados son elegidos en relación con un determinado mandato, pero una vez que llegan al órgano representativo no tienen el deber de cumplirlo. Se supone que conocen mejor los asuntos públicos y actúan en nombre del interés general. Sin embargo, quien adquiere la condición de representante debe velar por el interés general, pero en realidad se constituyen materialmente una clase separada y sus intereses privados no tienen por qué coincidir necesariamente con el interés general (*ibid.*: 151-153). Por ello, Marx aboga por concebir a los representantes no como personas que ostentan un poder, sino como una mera función, como la que tiene el zapatero o cualquier otra profesión. Ello exigiría ir a algún tipo de democracia directa, donde los representantes fueran meros delegados o fideicomisarios. Una descripción que, como apuntan Stedman Jones (1996) o Bruno Leipold (2024: 100), se aproxima a la visión rousseauiana de ejercicio de la «voluntad general».

La reforma en el interior del Estado político en este sentido supondría, a juicio de Marx, la disolución de la dicotomía entre el Estado político y la sociedad civil. La garantía del sufragio universal sería el último acto del Estado (Avineri, 1968: 37), que equivaldría a que la propiedad privada cesara de ser la base de la organización social.

A esta época también pertenece el trabajo titulado *La cuestión judía* (2005 [1844]), en el que Marx polemiza frente a Bruno Bauer. En este texto, Marx diferencia entre la emancipación política y la emancipación real, al hilo de un debate sobre la religión y los derechos del liberalismo clásico. Esta distinción ya había sido apuntada en la crítica de la filosofía del Estado

hegeliana y tiene fundamento en la crítica a la separación entre sociedad civil y Estado, pero no es hasta este trabajo donde adquiere toda su nitidez.

Marx acusa a Bauer de confundir ambos tipos de emancipación. Ello se debería a que Bauer no sería consciente de la separación moderna entre sociedad civil y Estado. Dicha separación es un producto de la sociedad moderna. En estas circunstancias, el Estado es un mero ente abstracto que proclama derechos, pero esto no impide que se encuentren en oposición a la realidad material —la de la sociedad civil—. «La perfección del idealismo del Estado era al mismo tiempo el materialismo de la sociedad civil» (*ibid.*: 45). El Estado moderno atiende a la vida genérica, pero no interfiere en las bases de la sociedad civil. Esto genera la contradicción entre, por un lado, una soberanía y una vida genérica imaginarias y, por otro, una universalidad irreal. En último término, la apariencia de universalidad solo se sostiene porque el Estado proclama como universales, exclusivamente, los derechos que dan sostén a la sociedad civil operante.

Estos derechos serían los del individuo egoísta, mónada aislada, miembro de la sociedad civil, cuyo vínculo con el resto se construye sobre el mero interés privado. La sociedad aparece como exterior al individuo, como limitación a su autonomía originaria. Los valores principales aquí son la seguridad, la libertad negativa, la propiedad y la igualdad, limitada a su sentido formal. Los derechos inherentes a la condición de ciudadano son reducidos a la categoría de simples medios para la conservación de los otros derechos (*ibid.*: 25-47).

Marx juzga la emancipación política producida por las revoluciones burguesas como un indudable progreso, pero no puede ser el último estadio de la emancipación humana. De hecho, en estas condiciones, la emancipación política se había convertido en la mera emancipación de la sociedad civil de la política (*ibid.*: 25-47). Con este movimiento, Marx señala los límites de la emancipación bajo estas condiciones y desplaza el campo de análisis de la instancia política aislada a la sociedad burguesa en su conjunto (Pérez Royo, 1978: 70-71).

Aun así, como algunos autores han destacado, Marx parece reducir la individualidad a la alienación del ser social y eso le lleva a no evaluar con detenimiento el potencial positivo existente en los sistemas de derechos (Jones, 2016: 135) o a considerar importantes las reflexiones acerca de la distribución y modo de ejercicio del poder político²⁷.

²⁷ Alrededor de *La cuestión judía* han girado gran parte de los análisis acerca de la posición de Marx en relación con los derechos humanos. En este trabajo no vamos a abordar este punto en profundidad, si bien queremos remarcar que Marx en ningún momento rechaza los derechos en sí, su crítica está principalmente centrada en señalar

Este texto acentúa la idea de espacialidad y de dependencia de la esfera político-estatal respecto a al sistema de relaciones sociales y económicas de la sociedad burguesa. La propuesta marxiana comienza a transitar el camino de la revolución política a la revolución social.

V. CONSIDERACIONES FINALES

La aproximación al fenómeno estatal y su concepción de la democracia en los primeros escritos de Marx está mediada por su lectura de Hegel, realizada a través de la crítica de Feuerbach. Pero Marx va más allá de esta crítica al denunciar no solamente el vacío de las abstracciones hegelianas construidas *a priori*, sino su carga de contenidos fácticos no realmente mediados o asimilados. Asimismo, resalta la presencia de la realidad empírica y su incapacidad para ser superada en los meros conceptos (Della Volpe, 1969: 128-129).

El examen se lleva a cabo intercalando las críticas filosóficas a la aproximación hegeliana con sus consideraciones acerca del propio fenómeno estatal. Allí donde Hegel trataba de justificar el estado de cosas de su tiempo, Marx se lanza a exponerlo a la crítica inmanente. Bajo su punto de vista, Hegel mantenía una identificación esencial a lo largo de toda su obra entre lo particular y lo general, por lo que trata de sacar a luz las contradicciones entre lo empírico y lo racional como modo de hacer caer el edificio hegeliano. Lleva a cabo esta tarea al hilo de cada uno de los conceptos e instituciones que aparecen en los *Fundamentos*. A partir de aquí, Marx construye su aproximación desde la distinción entre la sociedad civil y el Estado, y delinea los trazos de una propuesta con hondas raíces en el radicalismo político francés.

Desde la segunda mitad del siglo xx se ha venido destacando la continuidad existente entre el pensamiento de Rousseau y el de Marx (vid. Colletti, 1972: 143-194; Della Volpe, 1969: 57-59 y 68-79; Fischer, 2015: 63-65; Goldoni, 2017: 250; Leipold, 2020: 180-181; Manin, 1997: 165; con matices, Leopold, 2007: 262-271). Si bien el método de ambos difiere, sobre

que los derechos reconocidos se limitaban en buena medida a los necesarios para el funcionamiento de la sociedad comercial de propietarios individuales, que existía un hiato entre el reconocimiento abstracto y el disfrute real de los mismos con carácter universal y que el Estado moderno no intervenía en la sociedad civil para transformar dicha situación. No debemos olvidar que Marx escribe en los momentos álgidos del Estado liberal, donde se rechazaba frontalmente la intervención estatal robusta y el aparato burocrático se limitaba en buena medida a las áreas de seguridad, justicia y hacienda. La posición de Marx respecto a los derechos humanos ha sido estudiada en nuestro país por Atienza (1983) y Eymar (1987).

todo si comparamos al Rousseau del *Contrato social* (2004 [1772]) con el Marx maduro, una consideración de conjunto de la obra de Rousseau que vaya desde su célebre *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (2001 [1754]) hasta los proyectos de constitución para Córcega y Polonia (1988), muestra la cercanía en conceptos como el de sociedad civil burguesa, incipiente todavía en el caso de Rousseau, lo que no le impidió tener una valoración esencialmente negativa de su desarrollo; la necesidad de supresión de la diferenciación creciente entre dicha sociedad civil y la comunidad política; el rechazo a la institución de la representación, y una idea de libertad más bien vinculada a la participación en los asuntos públicos²⁸.

En nuestra opinión, la cercanía entre ambos pensamientos, pese a que Marx no recoge explícitamente el pensamiento del ginebrino, es patente en los trabajos de esta época, en los que Marx, pese a no seguir la aproximación racionalista, volitiva y abstracta de Rousseau, comparte como hilo conductor que da base a su argumentación la concepción humanista —aunque sea la influenciada por Feuerbach— y la valoración negativa de los efectos del sistema propiedad sobre las sociedades de su época. Esto no soslaya las diferencias entre ambos. Por ejemplo, que Rousseau pareciera tener una idea de la economía primitiva, estancada, mientras que Marx acepta el progreso económico de los últimos siglos y piensa en cómo suprimir los efectos negativos, pero siempre sobre los hombros de los cambios ya acontecidos.

Esta posición acerca a Marx a la tradición radical y republicana. Esta lectura republicana de Marx está bastante asentada en nuestros días²⁹. Por ejemplo, Leipold (2020: 173) destaca tres dimensiones del pensamiento político de Marx que están presentes en esta época y que acercarían a Marx al republicanismo: a) su defensa del mandato imperativo y de la brevedad de los mandatos de los delegados por encima de un sistema representativo; b) la supremacía del legislativo sobre el ejecutivo y la crítica a la separación de poderes, y c) su defensa de la elección democrática del personal del Estado y

²⁸ Engels fue ambivalente acerca de esta relación. En el mismo *Anti-Dühring* califica, por un lado, que el *contrato social* no podía realizarse más que como una república democrática burguesa (Engels, 1964 [1878]: 22), mientras que más adelante indica que el orden de pensamientos de Rousseau se asemeja exactamente al que sigue Marx en *El capital* (Engels, 1964 [1878], pp. 155-156), postulándolo como un antecesor del método dialéctico, tal y como lo entendía Engels.

²⁹ Como ejemplo, puede consultarse el tratamiento de Antoni Domènech al pensamiento de Marx en su monumental *El eclipse de la fraternidad* (2019: 153-185) o, más recientemente, la línea de trabajo de Bruno Leipold (2020). En sentido contrario, autores como McLellan (1970: 115) consideran que, dado el peso que tenía ya en Marx la desaparición del Estado, es inadecuado vincularlo a una suerte de jacobinismo.

desconfianza ante la burocracia. El propio Leipold (2024: cap. 7) ha rastreado las reminiscencias de estos planteamientos en los escritos de décadas posteriores y señala que, tras varios periodos donde parece alejarse de estas posiciones, la experiencia de la Comuna de París le hace reconectar con los mismos. El mejor ejemplo de la vuelta a esta posición serían los discursos sobre *La guerra civil en Francia* (cfr. Marx, 1975d [1871])³⁰.

Más allá, aunque la crítica de Hegel comienza en una crítica epistemológica, y eso ha llevado a algunos autores a ver ya en los escritos de esta época las bases «del nuevo *método* dialéctico-materialista» que será aplicado en *El capital* (Della Volpe, 1969: 128), consideramos que apenas se encuentran trazos del proyecto de investigación de las formaciones sociales que desarrollará Marx en futuros trabajos. Afirmar lo contrario sería caer en lo que Althusser denominaba teoría de las anticipaciones, esto es, lecturas de los textos de juventud que llevadas al extremo encuentran elementos de sus teorías de madurez desde la más temprana fecha (Althusser, 1973: 44-46).

Si bien hay temas que resuenan con muchas de sus reflexiones posteriores, creemos que solo la división fundamental entre sociedad civil y Estado tiene un desarrollo suficiente para ser tomada como tal³¹. En otro orden, Marx presenta todavía en esta época resonancias idealistas en su concepción del Estado verdadero o de la verdadera democracia como espacio de la razón y de lo universal (Sánchez Vázquez, 1974: 8). También en su concepción del cambio social, que todavía ve como una tarea que debe empezar por la conciencia para a partir de ahí poder transformar las relaciones sociales (Ruiz Sanjuán, 2019: 43).

Bibliografía

- Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires: Colihue.
Althusser, L. (1973). *La revolución teórica de Marx*. México, DF: Siglo XXI Editores.
Aragüés Estragués, J. M. (2018). *El dispositivo Karl Marx: potencia política y lógica materialista*. Zaragoza: Prensas Universidad de Zaragoza.

³⁰ Abensour (1998, 112-117) ha apuntado también la continuidad los planteamientos de Marx en la obra de 1843 y los discursos de 1871.

³¹ Como apunta Olivas, en esta crítica del Estado hegeliano parecen atisbarse las bases hacia la crítica del Estado como tal, como manifestación de una comunidad no comunitaria (Olivas Cabanillas, 1981: 110). Asimismo, aunque aquí no se plantea directamente, estos textos parecen anticipar las propuestas de abolición de la propiedad privada y el Estado que luego se encontrará en trabajos como el *Manifiesto comunista* (Avineri, 1968: 34), aunque de una manera general y todavía no ligado a la propiedad de los medios de producción o a la lucha de clases.

- Arienza, M. (1983). *Marx y los derechos humanos*. Madrid: Mezquita.
- Avineri, S. (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/cbo9781139171410>.
- Bovero, M. (1986). El modelo hegeliano-marxiano. En N. Bobbio y M. Bovero (eds.). *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna. El modelo iusnaturalista y el modelo hegeliano marxiano* (pp. 149-240). México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Cerroni, U. (1980). Una vida al servicio de la ciencia y de la emancipación de los trabajadores. En U. Cerroni (ed.). *El pensamiento de Marx* (pp. 17-35). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Cerroni, U. (2021) [1961]. La crítica de Marx a la filosofía hegeliana del derecho público. En AA.VV. *Marx, el Derecho y el Estado* (pp. 15-37). Barcelona: Oikos-Tau.
- Colletti, L. (1972). *From Rosseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*. New York; London: Monthly Review Press.
- Colletti, L. (1975). Introduction. En K. Marx. *Marx Early Writings* (pp. 7-56). London: Penguin.
- Della Volpe, G. (1969). *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*. Barcelona: Martínez Roca.
- Engels, F. (1964) [1878]. *Anti-Dühring: la subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México, DF: Grijalbo.
- Eymar, C. (1987). *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*. Madrid: Tecnos.
- Fernández Buey, F. (1998). *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo. Disponible en: <https://doi.org/10.5565/rev/papers/v57n0.1964>.
- Fernández Liria, C. (2019). *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*. Madrid: Akal.
- Feuerbach, L. (1950). *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*. Disponible en: <https://is.gd/4hrhVe>.
- Fischer, N. A. (2015). *Marxist Ethics within Western Political Theory: A Dialogue with Republicanism, Communitarianism, and Liberalism*. New York: Palgrave Macmillan. Disponible en: https://doi.org/10.1057/9781137447449_1.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Goldoni, M. (2017). Rousseau's Radical Constitutionalism. En M. W. Dowdle y M. A. Wilkinson (eds.). *Constitutionalism beyond Liberalism* (pp. 227-253). Cambridge: CambridgeUniversityPress. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/9781316285695.010>.
- González Vicén, F. (1984). *De Kant a Marx: (estudios de historia de las ideas)*. Valencia: Fernando Torres.
- Hegel, G. W. F. (2010a) [1807]. *Fenómenología del Espíritu*. Madrid: Gredos.
- Hegel, G. W. F. (2010b) [1830]. Lecciones de la filosofía de la historia. En G. Hegel. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling. Lecciones de la filosofía de la historia* (pp. 119-591). Madrid: Gredos.
- Hegel, G. W. F. (2017) [1821]. *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política para uso de sus clases*. Madrid: Tecnos.
- Hobsbawm, E. J. (1995). *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London : Abacus.

- Honneth, A. (1996). *The struggle for recognition : the moral grammar of social conflicts* (1st MIT Pr). Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Horkheimer, M. (2000) [1937]. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós Ibérica; Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: Península.
- Jones, G. S. (1996). The determinist fix: some obstacles to the further development of the linguistic approach to history in the 1990s. *History Workshop*, 45, 19-35. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/hwj/1996.42.19>.
- Jones, G. S. (2016). *Karl Marx. Greatness and Illusion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2sp3d7p>.
- Kant, I. (2014) [1787]. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Gredos.
- Kojève, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta.
- Korsch, K. (1978). *Marxismo y filosofía*. Barcelona: Seix y Barral.
- Leipold, B. (2020). Marx's Social Republic: Radical Republicanism and the Political Institutionsof Socialism. En K. Nabulsi, S. White y B. Leipold (eds.). *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage* (pp. 172-193). Oxford: Oxford University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198796725.003.0009>.
- Leipold, B. (2024). *Citizen Marx. Republicanism and the Formation of Karl Marx's Social and Political Thought*. Princeton: Oxford: Princeton University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/9780691261867>.
- Leopold, D. (2007). *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511490606>.
- Locke, J. (1988) [1689]. *Segundo tratado sobre el gobierno: un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz. Disponible en: <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bf1j>.
- Lukács, G. (1985) [1922]. *Historia y consciencia de clase* (vol. 1). Barcelona: Orbis.
- Manin, B. (1997). *Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659935>.
- Marcuse, H. (1968). Filosofía y teoría crítica. In *Cultura y sociedad* (pp. 79-96). Buenos Aires: Sur.
- Marx, K. (1975a) [1942]. To Arnold Ruge in Dresden, 10th November 1842. En *Karl Marx Friedrich Engels Collected Works. Volume 1. 1835-1843* (pp. 393-395). London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1975b) [1942]. To Arnold Ruge in Dresden, 13th March 1843. En *Karl Marx Friedrich Engels Collected Works. Volume 1. 1835-1843* (pp. 398-400). London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1975c) [1942]. To Dagobert Oppenheim in Cologne, 25th August 1842. En *Karl Marx Friedrich Engels Collected Works. Volume 1. 1835-1843* (pp. 391-393). London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1975d) [1871]. Karl Marx. The Civil War in France. Address of the General Council of the International Working Men's Association. En K. Marx y F. Engels. *Collected*

- Works. Volume 22. Marx: 1870-1871* (pp. 307-359). New York: International Publishers.
- Marx, K. (1977) [1844]. *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. (1978) [1843-1844]. *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. En *OME 5 / Obras de Marx y Engels* (pp. 1-160). Barcelona: Crítica.
- Marx, K. (2005) [1844]. *La Cuestión Judía*. Buenos Aires: Nuestra América.
- McLellan, D. (1970). *Marx before Marxism*. London: McMillan and Co LTD.
- Olivas Cabanillas, E. (1981). *La crítica de Marx a la filosofía del derecho público de Hegel*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Pérez Royo, F. J. (1978). Alcance y límites de la primera crítica de Marx a la teoría clásica del Estado. *Revista de Estudios Políticos*, 5, 51-76.
- Rendueles, C. (2010). Introducción. En C. Rendueles (ed.). *Karl Marx. El capital. Antología* (pp. 13-46). Madrid : Alianza Editorial.
- Rendueles, C. (2016). *En bruto: una reivindicación del materialismo histórico*. Madrid: La Catarata.
- Ripalda, J. M. (2005). *Los límites de la dialéctica*. Madrid: Trotta.
- Rousseau, J.-J. (1988). *Proyecto de constitución para Córcega. Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.-J. (2001) [1754]. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.-J. (2004) [1772]. *Contrato social*. Madrid: Espasa.
- Ruiz Sanjuán, C. (2019). *Historia y sistema en Marx: hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: Siglo XXI de España.
- Sánchez Vázquez, A. (1974). Prólogo. En K. Marx (ed.). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (pp. 5-10). Barcelona: Grijalbo.
- Smith, A. (1994) [1776]. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wellmer, A. (1991a). Modelos de libertad en el mundo moderno. En C. Thiebaut (ed.). *La herencia ética de la ilustración* (pp. 104-135). Barcelona: Crítica.
- Wellmer, A. (1991b). Derecho natural y razón práctica. En torno al despliegue aporético de un problema en Kant, Hegel y Marx. En K. O. Apel, A. Cortina, J. de Zan y D. Micheli (eds.). *Ética comunicativa y democracia* (pp. 15-69). Barcelona: Crítica.