

Una carta de Marx a su padre del año 1837

MONTSERRAT GALCERAN HUGUET

La carta que el joven Marx escribió a su padre la noche del 10 al 11 de noviembre de 1837¹ constituye, en mi opinión, un documento excepcional para comprender su evolución intelectual, ya que en ella le informa del curso de sus investigaciones durante el primer año de su estancia en la Universidad de Berlín, año que marca su distanciamiento del idealismo clásico kantiano y fichtano, y su adhesión a la filosofía de Hegel. En el momento de su redacción Marx tenía diecinueve años y acababa de convertirse al hegelianismo.

En las páginas que siguen voy a analizar este escrito, intentando poner de relieve cuál es el bagaje intelectual con que cuenta Marx en este momento y cuál es el hegelianismo al que se adhiere, es decir, cuáles son los temas de la filosofía hegeliana que más le impresionan y que se convierten en contenidos duraderos, por no decir permanentes, de su propio pensamiento.

UNA EDUCACIÓN KANTIANA

Para comprender el alcance del cambio que refiere en su carta, creo que hay que tener en cuenta, que hasta este momento Marx había entendido por idealismo, no sólo un sistema filosófico o una doctrina erudita, sino un modelo de pensamiento en el que privilegiaba el *contenido vivencial*. Para él la verdad del idealismo estaba,

¹ Esta carta se encuentra en el T. III, 1 de la nueva edición de las *Obras completas* de Marx y Engels, publicadas por Dietz a partir de 1975, que designaré, de ahora en adelante, con las siglas N. MEGA. K. MARX-F. ENGELS, *Gesamtausgabe*, Berlín, Dietz, 1975 y ss.; T. III.1, pp. 9-18.

entre otras cosas, en la primacía otorgada a la moralidad, a la que veía personificada en las grandes figuras de su infancia: su padre, su preceptor, su amigo el barón de Westphalen, que luego iba a ser su suegro, etc.

Con esto solamente quiero indicar, sin hacer ningún tipo de psicologismo, que, cuando menos en su primera formación, Marx se había educado en un ambiente impregnado por los principios de la moral kantiana. Su padre, el abogado Hirschel Marx, era miembro del grupo de kantianos de Tréveris, su ciudad natal, y no es raro encontrar referencias a la *antropología* kantiana en las cartas que escribe a su hijo, a la Universidad de Berlín².

En sus primeros años, Marx asistió a una escuela de orientación kantiana, especialmente en la persona de su director, H. Wyttenbach, que fue profesor suyo y amigo de la familia³. Como prueba de su influencia casi todos sus biógrafos coinciden en señalar el enfoque de sus trabajos de final del bachillerato, especialmente las primeras frases de su *Disertación* en alemán:

«Es la propia naturaleza quien prescribe al animal el campo de actividad en que debe moverse, y éste lo recorre tranquilamente sin tener la necesidad de transgredirlo, sin sospechar siquiera que exista otro. También al hombre le dio la divinidad un fin general: el perfeccionamiento de la humanidad y el suyo propio. Pero dejó en sus manos el cuidado de buscar los medios para lograrlo»⁴.

A su vez, el barón de Westphalen, al que dedicó su tesis doctoral, fue para él, según se dice en esta misma dedicatoria:

«un viviente *argumentum ad oculos* de que el idealismo no es una imaginación sino una verdad»⁵.

Si se piensa que esta frase está escrita en 1841, cuando Marx ya estaba ligado a la izquierda hegeliana y poco antes de su primera experiencia político-periodística (la dirección de la *Gaceta Renana*,

² V. por ej. carta de H. Marx a su hijo, escrita entre el 18 y el 29 de noviembre, contenida en N. MEGA, T. III, 1, p. 292. Hay referencias sobre el padre de Marx, entre otros, en A. CORNU: *C. Marx et F. Engels. Leur vie et leur oeuvre*, París, PUF, 1955 y ss.; T. I, pp. 53 y ss., y en B. NICOLAIEVSKI-O. MAENCHEN HELFEN: *La vida de Carlos Marx*, Madrid, Ayuso, 1973, p. 31.

³ «H. Wyttenbach (...) había impresionado favorablemente a Goethe como adepto de la filosofía kantiana...», D. McLELLAN: *K. Marx, su vida y sus ideas*, Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 18.

⁴ N. MEGA, T. I, 1, p. 454. Este trabajo fue publicado por primera vez por C. Grünberg en el *Archiv für die Geschichte des Socialismus und der Arbeiterbewegung*, 11 (1925), pp. 433-437. Hay traducción castellana de algún fragmento en M. RUBEL: *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, T. 1, p. 59. (El subrayado es mío.)

⁵ N. MEGA, T. I, 1, p. 12.

1842-43) creo que no es exagerado afirmar que para él el idealismo era una concepción teórica, muy ligada a su experiencia personal, cuya verdad tardó mucho en poner en cuestión.

Creo que a partir de ahí es más fácil comprender sus esfuerzos por no dejarse llevar por una filosofía como la hegeliana, que le parecía «una melodía grotesca y pedregosa»⁶. Inicialmente contempló con cierto sarcasmo sus pretensiones de captar *lo real*, como lo demuestra por ejemplo, la última estrofa de un epigrama titulado «Hegel», que compuso el mismo año 1837, y en el que parodia, no sin ironía, el desdén de Hegel por el idealismo kantiano y fichteano:

«Kant y Fichte andan muy a gusto por los cielos,
buscan allí un país lejano,
mientras que yo sólo me afano en comprender
¡lo que encuentro por la calle! (*auf der Strasse*)»⁷.

Sin duda que hay en estas frases un cierto romanticismo, propio de la época, al que no fue totalmente ajeno. Por ejemplo, sabemos que durante el año de su estancia en la Universidad de Bonn (1835-6) frecuentó las clases de Literatura del viejo A. W. Schlegel⁸ y que, ya en Berlín, asistió repetidas veces al círculo romántico de Bettina von Arnim.

Pero lo que me parece más importante señalar es que su confrontación con el idealismo kantiano y fichteano lo es con una concepción teórica viva, que en un determinado momento, le parece insuficiente. Se produce así una crisis difícil, que algunos biógrafos consideran como «el paso intelectual más importante de la vida entera de Marx»⁹ y cuyos rasgos fundamentales están descritos en la carta que estoy analizando.

LA CRISIS DE 1837

Marx empieza su carta diciendo que se encuentra en un «punto límite» (*Grenzmark*) de su evolución personal, desde el que observa su pasado inmediato, intentando explicarlo a partir de sus nuevas concepciones.

⁶ *Idem*, T. III, 1, p. 16.

⁷ *Idem*, T. I, 1, p. 644.

⁸ A. CORNU, *op. cit.*, T. I, p. 68. En el texto aparece equivocadamente Guillermo Federico Schlegel, en lugar de Augusto Guillermo Schlegel, que era en aquella época el profesor de Literatura de la Universidad de Bonn. Igualmente D. McLELLAN, *op. cit.*, p. 26.

⁹ *Idem*, p. 38.

«Hay momentos en la vida —dice el joven a su padre— que se levantan con “puntos límite” respecto de un tiempo ya transcurrido y que al mismo tiempo indican claramente en una nueva dirección»¹⁰.

Pero lo peculiar de sus palabras es que identifica su situación personal de cambio, con la situación global del mundo. Marx se expresa como si realmente fuera la Historia universal la que se encontrara en un momento decisivo de su evolución, la que volviera la mirada atrás para comprender su propio desarrollo. Así por ejemplo, cuando dice:

«Nos sentimos arrastrados a un punto de cambio tal, en el que hay que considerar el pasado y el presente con la mirada penetrante del pensamiento, para llegar a la conciencia de nuestra situación efectiva. *La propia historia universal vive en una visión retrospectiva...*»¹¹.

Estas palabras en las que resuena el *pathos* de la filosofía hegeliana, creo que testimonian suficientemente del cambio operado en el joven Marx, desde una posición como la que se reflejaba en su *Disertación* escolar, en la que era el individuo el que buscaba los medios para realizar los fines generales de la Humanidad, a una posición como la actual, en que comprende su propia evolución personal como una manifestación individual de la marcha del universo.

Y bien, cabe preguntarse cómo se ha llegado a este punto. Ya he sugerido antes, que la adopción por Marx del hegelianismo fue un proceso complicado, y que sus primeras lecturas de Hegel le desagradaron profundamente. Según cuenta en su carta, había llegado a Hegel tras descubrir la insuficiencia de una fundamentación del Derecho, en la que se había enfrascado a raíz de sus primeros estudios jurídicos, y que le había puesto en contacto con la *Rechtslehre* kantiana y fichteana. Esto no es extraño, dado que la fundamentación kantiana del Derecho se había convertido en doctrina oficial de las Universidades alemanas y, en lo que se refiere a Fichte, quizá las clases de H. Steffens sobre *Antropología*, que frecuentó en la Universidad de Berlín, le llamaran la atención sobre él.

En cualquier caso, lo cierto es que el joven Marx había emprendido una fundamentación del Derecho en la misma línea que la de aquellos autores, es decir, una investigación en la cual la validez del Derecho hay que deducirla de unos principios filosóficos generales. Para ello había dividido su trabajo en dos partes: una primera que trataba de los principios del Derecho, es decir, un conjunto de «proposiciones metafísicas», de las que, en una segunda parte, debía derivarse el derecho positivo¹².

¹⁰ N. MEGA, T. III, 1, p. 9.

¹¹ *Ibidem.* (Subrayado mío.)

¹² *Idem*, p. 10.

Lamentablemente este boceto se ha perdido, pero según la explicación que da el propio autor, era en gran manera parecida a la deducción fichteana, sólo que

«más moderna y falta de contenido»¹³.

Estas palabras permiten suponer que no haya profundizado excesivamente en aquella deducción, ya que su peculiaridad es precisamente, que Fichte deduce el concepto de Derecho juntamente con su contenido propio, es decir, hace una deducción del Derecho que podríamos denominar *material* y por eso mismo es difícilmente imaginable una deducción como la fichteana, pero *más falta de contenido*.

En cambio, lo que sí podría haber ocurrido, es que Marx se esforzara por imitar el estilo de Fichte y su división entre unos principios generales y la aplicación del Derecho, es decir, la teoría de la ley y del Estado, dejando al margen la ligazón entre esta teoría jurídica y el conjunto del sistema fichteano. Pero este esfuerzo tenía que conducirle, como así ocurrió, a un resultado vano, ya que al final se demostraría que tal investigación es imposible sin una teoría filosófica firme. Dado el carácter filosófico de la teoría jurídica fichteana, demarcarla de su sistema, tenía que convertirla, forzosamente, en algo esclerotizado y falto de contenido.

Algo distinto le ocurrió con la teoría kantiana. Tras una *Introducción metafísica a lo Fichte*, Marx añadió un análisis del derecho privado, siguiendo la sugerencia kantiana de que toda división del Derecho se hiciera en función del principio del contrato. Así pues, reprodujo una división que, en muchos aspectos, recuerda la de la *Metafísica de las Costumbres*, únicamente que incorporando todas las modalidades del derecho y no únicamente el derecho personal, como había hecho Kant.

Sin embargo, al final de su trabajo se encontró, como reconoce en su carta, con que:

«todo el Derecho se reducía a “en cumplimiento” del contrato o “en incumplimiento” del mismo y el Espíritu del Derecho y su verdad habían desaparecido»¹⁴.

Esto significó para él la imposibilidad de llegar a una auténtica fundamentación que no partiera de un sistema filosófico y contribuyó a reafirmarle en su idea de que:

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Idem*, p. 11.

«sin filosofía no había nada que hacer»¹⁵.

A partir de ahí el paso a la filosofía era cuestión de tiempo.

LA IMPORTANCIA DE LA FILOSOFÍA

Se puede decir que el descubrimiento de la importancia de la Filosofía fue tan decisivo que le condicionó a cambiar sus estudios. Así, al final de la carta, el joven plantea a su padre la posibilidad de abandonar Derecho a partir del tercer examen, para lanzarse a la carrera académica, se supone que en el campo de la Filosofía, y le pide una conversación privada sobre el tema. Por el momento, la grave enfermedad paterna dificultó este proyecto y durante 1838 siguió estudiando Derecho. Pero tras su muerte, el 10 de mayo de aquel año, Marx, que ya se había incorporado al círculo de la Izquierda hegeliana, se aplicó decididamente a estudiar Filosofía y abandonó el Derecho, empezando a preparar su *Disertación* doctoral¹⁶.

Vemos pues que Marx se planteó el problema de la fundamentación del Derecho, que constituye uno de los problemas clave del surgimiento del pensamiento moderno, cuya respuesta había pretendido encontrar primeramente el Derecho natural y en cuya investigación se habían esforzado pensadores como Kant y Fichte. Y creo que sin que esto sea sobreestimar unos trabajos que, además, no nos han llegado y que, en cualquier caso, son muy iniciales, hay que reconocer que en ellos Marx intentó ir a la raíz del problema. Esta raíz, si no se adoptaba una consideración empiritista, no podía ser más que la de integrar el Derecho en el conjunto de un sistema filosófico.

De este modo, en su intento de fundamentación, Marx se vio llevado a reconocer la necesidad de la Filosofía y se vio críticamente enfrentado a una concepción filosófica, que hasta aquel momento había considerado suya, aunque fuera con una cierta superficialidad y en sus rasgos más generales. En este momento, Marx se encontró con que el aparato conceptual del que disponía, que no era otro que

¹⁵ *Idem*, p. 15.

¹⁶ Los cuadernos de lectura de estos años están casi enteramente dedicados a la preparación de la *Disertación* (traducciones de textos de Epicuro, Lucrecio, Parménides..., etc. y estudios sobre filosofía griega) y a las obras de los filósofos modernos, especialmente Leibniz (fragmentos de la ed. Dutens, Ginebra, 1768, sobre todo la polémica Leibniz/Clarke), Hume (el *Tratado sobre la naturaleza humana*, ed. de Jakob, Halle, 1790) y Spinoza (*Opera*, ed. Paulus, Jena, 1802). Sin embargo sorprende que excepto una breve referencia a la *Historia de la Filosofía kantiana* (*Geschichte der Kantschen Philosophie*) de K. Rosenkranz, Leipzig, 1840, que es más bien un índice bibliográfico de los pensadores coetáneos y posteriores a Kant, no se encuentre ninguna referencia a la filosofía alemana contemporánea. *Idem*, T. IV, 1, pp. 5-277 y 563-821.

el del idealismo kantiano y fichteano, resultaba insuficiente para resolver un problema que le parecía fundamental. Desde este momento no le quedaba más camino que la búsqueda de una nueva Filosofía, que al ampliar el ámbito de sus consideraciones, le diera las claves con que resolverlo.

LA VALIDEZ DE LA CRÍTICA MARXIANA

Sin embargo, antes de pasar a este punto que entraña la aceptación por Marx de la Filosofía de Hegel— quería plantear dos cuestiones, no por colaterales menos importantes:

1. Lo que pueda haber de verdad en esta primera crítica marxiana.
2. Hasta qué punto está hecha desde Hegel o incluso, es una mera repetición de la crítica hegeliana a la filosofía del Derecho de aquellos autores (Kant y Fichte).

Respecto al primer punto, hay que decir que la doctrina del Derecho de Kant y de Fichte es una concepción muy ligada al conjunto de su filosofía, no sólo porque presupone una determinada epistemología, sino especialmente porque constituye parte de su sistema de la moralidad y por tanto, está estrechamente ligada a las condiciones de ejercicio de la vida práctica. En la doctrina kantiana, es el propio *formalismo* del imperativo categórico el que se refleja en lo que podríamos llamar «*primer nivel de formalismo*» de su teoría jurídica (la formulación de una norma general de validación). Asimismo, el carácter no constitutivo de la Razón teórica, da a las ideas jurídicas su valor como paradigmas modelo de la legislación, que deben ser válidas para el legislador, pero cuya efectividad práctica debe pasar, obligatoriamente, por la conciencia moral.

A su vez la teoría fichteana está, si cabe, todavía más estrechamente ligada al conjunto de su sistema y hace, a mi manera de ver, que cualquier consideración aislada, como en gran parte debió serlo la del joven Marx, no pueda dar razón de su especificidad. En concreto, la deducción del concepto del Derecho, a la que éste se refiere explícitamente, es una deducción estrictamente filosófica, que presupone la aceptación de los principios de su sistema.

Por consiguiente, se puede decir que Marx achaca a estas doctrinas jurídicas una incapacidad para resolver el problema de la validez del Derecho que, en gran medida, es resultado de una consideración parcial de las mismas. Quiero decir que, para él, el problema no es el de si en el marco conceptual de estas doctrinas se puede resol-

ver el problema del Derecho, problema que por otra parte, como demuestran las investigaciones metajurídicas actuales, sólo es resoluble si se le sitúa en su marco histórico específico, sino que por debajo de éste el problema que se está realmente discutiendo, es el del valor de la filosofía kantiana y fichteana¹⁷.

En resumen, hay que decir que en mi opinión, la crítica de Marx a la *Rechtslehre* de aquellos autores no se debe entender como una crítica *objetiva*, sino más bien como una exigencia de que esta doctrina demuestre por sí misma la apodicticidad de sus fundamentos, cuyo resultado no puede ser otro, que el de revelar la necesidad de aquellos principios en los que se funda, es decir, la necesidad de una Filosofía. Pero la cuestión no estriba en si hay o no coherencia entre su teoría jurídica y su filosofía, sino en las insuficiencias, que Marx ya capta como tales, de su pensamiento.

LA CONVERSIÓN HEGELIANA

El hecho de que a partir de ahí el joven Marx no se lanzara a un estudio profundo de la filosofía de Kant y de Fichte, sino que adhiriera al hegelianismo, creo que hay que interpretarlo en función del medio en que se desenvolvía. En este momento Marx estaba estudiando en la Universidad de Berlín, pocos años después de la muerte de Hegel, cuyo paso por ella había dejado huellas muy profundas y muy recientes¹⁸. Como es sabido, desde 1818 a 1831, año de su muerte, Hegel se había convertido, no sin ciertas reticencias por parte de otros pensadores no menos ilustres, en el filósofo por excelencia de esta Universidad, en la que había logrado crear una escuela adepta a sus ideas y había gozado eficazmente del favor ministerial.

En estas circunstancias, la filosofía hegeliana se había impuesto por encima de las demás tendencias, rebasando incluso los marcos de la estricta Filosofía, para influir en otras materias como el Derecho o la Filología... A su llegada a Berlín, Marx se encontró pues,

¹⁷ Creo que ahí se echa de ver en sus fases iniciales un carácter esencial de la metodología marxiana, que consiste en leer los textos, no en función de lo que dicen en sí mismos, sino a partir de una problemática, que es la que el propio Marx está elaborando en discusión con los textos leídos y a partir de la cual los interpreta. Este tipo especial de lectura, a la que L. ALTHUSSER llama «sintomática» es la misma que aplicará posteriormente en la *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel (Kritik der hegelschen Staatsrecht)* y, mucho más desarrollada y complicada, a su lectura de los economistas clásicos. V. L. ALTHUSSER, *Lire le Capital*, París, Maspero, 1971 (2.ª), T. I, p. 28. (Hay traducción castellana en México, S. XXI, 1977, 14.)

¹⁸ V. por ej. K. ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (es reproducción de la ed. de Berlín, 1844, con un epílogo de O. Pöggeler), pp. 320 y ss., etc.

con una Universidad, en la que el hegelianismo era la filosofía dominante.

Entre sus profesores tuvo a algunos discípulos directos de Hegel, como por ejemplo a E. Gans, profesor de Derecho, a cuyos cursos asistió durante varios semestres con «magnífico celo»¹⁹ y con el que llegó a tener una cierta relación personal, hasta el punto de que algunos biógrafos señalan que bien pudo ser él, quien le inclinara decisivamente hacia el hegelianismo²⁰.

Ciertamente fuera él el mediador o algún otro profesor o amigo entre los jóvenes adeptos del *Doktorclub*, o club de jóvenes hegelianos que funcionaba por entonces en Berlín, el propio Marx afirma en su carta, que durante la época que pasó en Stralow conoció

«la Filosofía de Hegel de cabo a rabo y la mayoría de sus discípulos»²¹,

adhiriéndose a ella.

LA CRÍTICA HEGELIANA DEL IDEALISMO SUBJETIVO

Como segundo punto había destacado el de si hay alguna diferencia entre esta primitiva crítica de Marx y la crítica hegeliana. Pues bien, la crítica de Hegel en su versión definitiva, se encuentra en los *Principios de la Filosofía del Derecho*, que retoma formulaciones ya aparecidas en otras obras anteriores, como por ejemplo el análisis de la moralidad y del papel de la persona en la *Fenomenología del Espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*: VI Sección, el Espíritu: El Estado de derecho y el espíritu cierto de sí mismo, la moralidad) y los párrafos dedicados a este problema en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, parag. 486 y 503-512).

El contenido de esta crítica se basa en el análisis de la conciencia moral que es, en definitiva, el soporte de la validez del Derecho

¹⁹ F. MEHRING: *Carlos Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1967, p. 20.

²⁰ Esta es por ej. la opinión de P. KÄGI, que aduce entre otras razones el que el famoso verano de 1837 en que Marx se hace hegeliano, estaba pasando unos días de descanso en Stralow, un pueblecito cercano a Berlín, en el que vivía este profesor. Por su parte E. Gans, que ya había editado anteriormente los *Principios de la Filosofía del Derecho*, estaba preparando en este momento la publicación de las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, cuyo Prólogo está fechado precisamente en julio de 1837. E. Gans era un miembro destacado de la escuela hegeliana que se esforzaba por aplicar los principios de esta filosofía a la historia del Derecho. V. por ej. M. RIEDEL: *Einleitung a Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975, T. I, pp. 21 y ss.; A. CORNU, *op. cit.*, T. I, pp. 85 y ss.; P. KÄGI: *La génesis del materialismo histórico*, Barcelona, Península, 1974, p. 38.

²¹ N. MEGA, T. III, 1, p. 17.

para aquellos autores. Este análisis, ligado estrechamente al de la moralidad, olvida que ellos reivindicaron el carácter autónomo del Derecho al margen de la Moral, aunque para ambos la filosofía jurídica formara parte, en último término, de la filosofía práctica. Es decir, el Derecho presentaba una consistencia propia que intentaban explicar a partir de la necesidad de la constitución del Estado, necesidad que, si bien era captada por el individuo en la conciencia moral como un deber, tenía ciertos rasgos objetivos que eran, precisamente, la fuente de su obligatoriedad. El que esta autonomización no haya sido llevada hasta sus últimas consecuencias, o no haya adquirido un claro contenido propio, no invalida el hecho de que ambos la hayan planteado.

En su crítica definitiva, Hegel desconoce este aspecto, de modo que su consideración de la *Rechtslehre* no es más que una variante de su crítica a la moralidad²². No así en su anterior tratamiento del problema en el escrito del período de Jena, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts)*, publicado en el *Kritisches Journal der Philosophie*, otoño de 1802, mayo-junio de 1803²³.

En este artículo Hegel enfocaba su crítica al planteamiento kantiano a partir de lo que llamaba la *mala infinitud*, es decir, aquella consideración de lo infinito que lo deja subsistir al lado de lo finito, sin interpenetrarlos. De ahí pasaba a analizar el formalismo kantiano que, a su manera de ver, no era más que una consecuencia de aquella concepción, ya que la imposibilidad de dar un contenido material a este infinito, obligaba a una consideración meramente formal de los principios del Derecho (y de la Ética). Sin embargo, lo característico de esta posición es que el análisis del Derecho revierte en la crítica de la moralidad, y no al revés como en el Hegel posterior; es decir, no se insiste tanto en el subjetivismo como en la vaciedad de las formulaciones.

²² En los *Principios de la Filosofía del Derecho*, esta crítica se halla en la Segunda Parte, bajo el título de La Moralidad, parag. 105-141. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Iltng, Stuttgart, Fromman, 1974, T. II, pp. 386-544. Sobre las peculiaridades de esta crítica v., entre otros, M. GUEROULT: «La critique hégélienne de la Morale Kantienne» (1970), incluido en *Etudes de philosophie allemande*, Hildesheim, Olms, 1977, pp. 148-171, y A. PHILONENKO: «Hegel, critique de Kant», en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1968.

²³ G. W. HEGEL: *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*. *Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke*, ed. por encargo de la Deutsche Forschungsgemeinschaft y a partir de 1975 por la Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, F. Meiner, 1968 y ss., T. IV, a cargo de H. Buchner y O. Pöggeler, pp. 417-485. Sobre las peculiaridades de este escrito v. G. LUKACS: *El joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1970 (2.ª), pp. 277 y ss.; J. HYPPOLITE: *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, Rivière, 1968 (2.ª), pp. 66 y ss., etc.

La valoración de Fichte es también muy distinta en este primer escrito que en sus obras posteriores, pues en él se encuentra un análisis bastante detallado de la teoría fichteana, junto a una consideración global más positiva de su sistema que la que aparece en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie)*. Así pues, aunque en el fondo el tratamiento del problema sea muy parecido, ya que se reduce a demostrar que los intentos de Fichte por establecer una doctrina del Estado a partir del concepto de libertad tenían que fracasar, porque la concebía de modo abstracto, sin embargo, el detalle y el tono de la argumentación es muy distinto en ambas obras.

LA FORMULACIÓN DE MARX

Por lo que se refiere a Marx, la crítica del idealismo kantiano y fichteano que aparece en la carta, está más cerca de aquella primera consideración hegeliana que de la crítica definitiva de los *Principios de la Filosofía del Derecho* o de las *Lecciones*. Se podría pensar que el joven Marx hubiera conocido aquel escrito, aunque ningún biógrafo ni ninguna nota de lectura se refieren a él. Además, quizá sea difícil que un joven de diecinueve años conociera un artículo especializado, aparecido treinta y cuatro años antes, mientras que las obras del Hegel maduro le eran fácilmente asequibles. Hay, además, otro dato: la forma en que Marx trata el pensamiento de Fichte no hace pensar que conozca sus peculiaridades, cosa que, como ya he señalado, Hegel pone de manifiesto, de forma bastante elogiosa, en aquel trabajo. En consecuencia, parece más probable que Marx haya rehecho por su propia cuenta, la crítica del joven Hegel a la ética kantiana y fichteana, de forma análoga a como B. Bauer, aún sin coocerla, reprodujo su crítica juvenil de la religión²⁴.

A mi modo de ver la semejanza entre el enfoque del problema en la carta de Marx y aquel primer escrito de Hegel, pudiera más bien recaer en que ambos parten del análisis del Derecho natural y de su fundamentación; además, Marx conoce el desarrollo hegeliano de la diferencia entre *ser* y *deber-ser* en la *Lógica*, en el que podría haberse apoyado.

Así pues, mientras que la crítica tardía de Hegel a la *Rechtslehre* kantiana se retrotrae a la moralidad y al carácter abstracto de su concepción de la libertad, propia de la conciencia subjetiva —lo que implica la separación entre *ser* y *deber-ser*—, la referencia de Marx

²⁴ K. LÖWITZ: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, ed. Sudamericana, 1974 (2.º), p. 481.

no insiste tanto en el tema de la conciencia, cuanto en el de la diferencia entre real e ideal, que a su modo de ver lo caracteriza. Así, dice:

«la oposición entre lo real (*Wirklichen*) y lo ideal (*Sollenden*) que es propia del idealismo»²⁵.

La presentación más clara de esta oposición se encuentra en la *Ciencia de la Lógica* (*Wissenschaft der Logik*), en la primera Sección de la Doctrina del Ser, cuando Hegel analiza la dialéctica entre lo finito y lo infinito. En estas páginas, tras haber diferenciado *realidad* o *existencia real* (*Realität*) y *efectividad* o *existencia devenida* (*Wirklichkeit*), señala que lo finito y lo infinito (deber ser) no son más que dos determinaciones correlativas del ente finito determinado, al que llama algo (*Etwas*). De este modo si bien el «algo» tiene un límite que es su determinación negativa, exige al mismo tiempo un deber-ser como determinación positiva, ambas estrechamente ligadas en él.

Por el contrario, sigue Hegel, el entendimiento, incapaz de comprender la unidad de determinaciones contradictorias, separa el ser del deber-ser, poniéndolos a ambos en mundos distintos. Según él, esta separación es la propia de la filosofía kantiana y fichteana, que se mueve al nivel del entendimiento.

«La filosofía de Kant y de Fichte —dice Hegel— declara que el punto máximo de resolución de las contradicciones propias de la Razón es el *deber ser*; en cambio, *más bien sólo es el punto de vista de perseverar en la finitud y con ello en la contradicción*»²⁶,

puesto que a su modo de ver consagra la imposibilidad de lograr la armonía necesaria entre ambos elementos.

Marx hace de dicha escisión el núcleo de su crítica al idealismo de Kant y de Fichte, al que identifica con ella. Creo que esto corrobora mi idea de que, si bien su crítica surge de la teoría del Derecho, no va dirigida contra ella, sino contra lo que considera, siguiendo a Hegel, el punto nodal del idealismo kantiano y fichteano, es decir la separación entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Sin embargo, hay que decir que esta separación, que es efectivamente el presupuesto de toda la crítica hegeliana y de la propia moralidad kantiana, tiene un papel muy distinto en el seno de aquella filosofía, del que ellos le atribuyen.

²⁵ N. MEGA, T. III, 1, p. 10.

²⁶ *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, Hamburg, F. Meiner, 1967, T. I; p. 124. (Subrayado mío.)

Sin entrar en el análisis de la moral baste decir que esta separación entre dos mundos, es lo único que permite a Kant afirmar la moralidad en el mundo natural, aunque sea con cierto formalismo. Denunciar esta separación, y constituir la en causa de rechazo de aquel idealismo, significa, creo, haber puesto por encima de la exigencia de la moralidad, otro postulado, que Kant no contempla, y que es precisamente la exigencia de la eficacia de la moral en el mundo sensible.

Sólo a partir del postulado de la necesaria armonía entre ambos mundos, el real y el ideal, es posible rechazar el idealismo de Kant (ya he señalado que Marx no conocía la especificidad de Fichte en este sentido, o la infravaloraba por influencia de Hegel); sólo a partir de ahí, creo, es posible rechazar esta filosofía en función, precisamente, de aquella separación.

Sin duda que hay ahí una diferencia de perspectiva, en cuyo análisis habría que tener en cuenta su contexto histórico preciso. Para Kant, era fundamental rescatar la posibilidad de la libertad en un mundo dominado por el dogmatismo y por la necesidad natural. Para Hegel, y en este caso también para el joven Marx, la existencia de esta libertad estaba asegurada, aunque de modo precario, y lo fundamental era reivindicar su efectividad y no su mera posibilidad.

En resumen, la crítica al idealismo kantiano y fichteano que aparece en la carta a Heinrich Marx, es una crítica ya hegeliana en su forma y en su contenido: en su forma porque plantea que cualquier teorización debe contemplar, conjuntamente, la forma y el contenido de su objeto pues de lo contrario cae en mero formalismo, principio metodológico claramente hegeliano; en su contenido, porque su crítica de aquel idealismo se basa en la separación entre ser y deber ser, a la que opone un concepto del Derecho basado en la unidad de ambos, que es también una idea hegeliana. Sin embargo, la crítica de Marx no se limita al contenido de la crítica hegeliana, sino que supone una reelaboración en el espíritu de esta filosofía, de las insuficiencias de aquel idealismo, insuficiencias que ha encontrado en su propia investigación y que le acercan a la propia génesis del hegelianismo.

EL PECULIAR REALISMO HEGELIANO

En su carta, Marx sigue diciendo:

«Del idealismo, al que como ya he dicho, había identificado y había alimentado con el kantiano y el fichteano, me lancé a buscar las ideas

en la realidad misma, decidido a encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, concreta y firme como la física»²⁷.

El que este proceso le llevara a hacerse un adepto de la filosofía hegeliana merece, sin duda, un comentario.

A este respecto mi propósito no es incidir en el tema, tan debatido, del realismo o el empirismo, algunas veces manifiesto, que se esconde tras las formulaciones hegelianas, sino poner de manifiesto lo que, a mi manera de ver, es el punto determinante de su paso al hegelianismo, el hecho de que esta filosofía presenta una explicación global de la realidad del mundo, en la que éste queda incluido como un elemento necesario de la constitución de la Idea.

De esta forma era posible captar los fenómenos espirituales, como por ejemplo el Derecho, como fenómenos inmersos en una totalidad de sentido. Es el carácter global, totalizador, de la filosofía hegeliana, en la que todas las realidades (incluida la Naturaleza) hallan su sentido como productos del Espíritu, el que permite comprender la aparente paradoja de aquellas frases.

Nos encontramos, en efecto, con una filosofía que exige la incorporación del mundo en el proceso de autoconstitución de la Idea, porque le ha conferido un carácter absoluto que es lo característico de su idealismo; pero precisamente por tratarse de un círculo cerrado, la incorporación del mundo en el desarrollo de la Idea, supone al mismo tiempo, la subsunción de ésta en el curso del mundo, de modo que el realismo hegeliano resulta profundamente inscrito en el concepto clave de su filosofía, cuya peculiaridad idealista reside en la primacía de lo espiritual. En palabras de Th. Adorno:

«en la medida en que cabe hablar de realismo en Hegel, estriba en el impulso de su idealismo, no le es heterogéneo; tendencialmente el idealismo hegeliano se saca fuera de sí mismo»²⁸.

En último término y desde el punto de vista de la totalidad del proceso, la Idea no es tanto el punto de origen de su desenvolvimiento, cuanto la meta final del mismo, aunque uno y otro se identifiquen; y por eso la sobrevaloración de la racionalidad del proceso por encima de la actividad espiritual que lo constituye, puede dar pie a una valoración realista²⁹.

En lo que se refiere a Marx, no parece que en el primer momento haya captado el componente idealista de esta filosofía o, mejor

²⁷ N. MEGA, T. III, 1, pp. 15-6. (Subrayado mío.)

²⁸ Th. ADORNO: *Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970 y ss., T. V, pp. 254-5.

²⁹ V. entre otros J. N. FINDLAY: «Hegel, der Realist», en *Hegel-St.*, Bh. 1. (1964), p. 143; J. HYPPOLITE: *Etudes sur Marx et Hegel*, París, Rivière, 1955, pp. 45 y ss., y 120 y ss., etc.

dicho, si lo ha hecho, esto no ha significado para él ninguna quiebra de la realidad que, por el contrario, quedaba explicada en su conjunto. Por lo demás, toda su crítica posterior, aunque acerba y sin concesiones, insistirá más en su carácter misticador que en la mera denuncia de idealismo. Se puede decir que para él, el término idealismo queda ligado a aquellas concepciones que priman los aspectos voluntaristas e individualistas, de tipo ahistórico, frente al análisis de las condiciones reales de los fenómenos, y no casa totalmente con la especificidad del hegelianismo.

Así se comprende que bastante más tarde, en el año 1850 y en plena discusión del Comité Central de la Liga de los Comunistas, frente a la negativa de una fracción a hacerse cargo de las dificultades por las que atravesaban, Marx exclamara indignado:

«En lugar de la concepción materialista del Manifiesto, se ha impuesto una concepción idealista. En lugar de las condiciones reales se ha privilegiado la voluntad como el motor de la revolución»³⁰.

Ya en sus años maduros, idealismo significa para Marx primacía de la voluntad y ceguera, o pretendida ignorancia de las condiciones reales. Con toda su riqueza, el hegelianismo fue siempre para él muy poco idealista.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA HISTORIA

Hegel había dicho en un texto célebre que el contenido real de la Idea es

«sólo la exposición que se da en la forma de la existencia exterior»³¹.

El elemento de esta existencia exterior es el tiempo, de ahí que la serie de sus determinaciones reales constituye la Historia. El proceso histórico no es más que el proceso, en el que la Idea (el Espíritu) se determina a sí misma y se capta como el fundamento y el producto de su autodeterminación. La totalidad hegeliana está, pues, íntimamente ligada a su historicidad, ya que la Historia no es más que su propio proceso. Y bien, la problemática de la Historia es, en mi opinión, la problemática nueva que Marx descubre en Hegel y en función de la cual rechaza el idealismo de Kant y de Fichte.

A decir verdad, también en estos autores se encuentran reflexiones a propósito de la Historia. Tanto uno como otro hablan de una

³⁰ Acta firmada por Marx de la reunión celebrada el 15 de septiembre de 1850. N. MEGA, T. X, p. 578. (Subrayado mío.)

³¹ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), ed. por F. NICOLIN y O. PÖGGELER, Hamburg, F. Meiner, 1969 (7.^ª), parag. 213, p. 182.

historia pragmática de la humanidad, entendida como el proceso en el que el género humano avanza hacia su perfección³². Sin embargo, especialmente en Kant, falta un análisis de los elementos por medio de los cuales aquellas ideas programáticas irían cuajando en la realidad empírica. Dicho en otras palabras, falta un *esquematismo trascendental* de la vida práctica que, si bien se encuentra más desarrollado en Fichte, seguramente Marx desconocía.

Por el contrario, el concepto hegeliano de Historia se basa en la íntima conexión entre la realización del fin racional y los medios a través de los cuales se desarrolla. Al final de los *Principios de la Filosofía del Derecho*, en las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía y*, sobre todo, en las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Hegel no se cansa de repetir que el proceso histórico es donde y a través del cual el Espíritu universal se desarrolla y se capta a sí mismo.

INDIVIDUOS E INSTITUCIONES EN EL DESARROLLO HISTÓRICO

Sin embargo, este proceso no es algo que discurra al margen de los individuos, sino que incorpora

«Las pasiones y los intereses de los hombres»³³,

de modo que el cumplimiento de sus fines particulares sea el elemento de realización del fin general, *a pesar de que ellos lo ignoren*.

Dado que el Espíritu es conciencia, el progreso en la conciencia de sí mismo y de su libertad, está estrechamente unido al progreso en la realización de la libertad en la Historia. De este modo el Espíritu sólo avanza en el proceso, a medida que los pueblos van tomando una conciencia más alta de su libertad y van configurando, a un nivel más alto, su propia existencia general. La configuración de esta existencia es el Estado.

Así pues, aquella concepción del Derecho que basaba su validez en la teoría del contrato, y que veía en las ideas jurídicas modelos eternos y permanentes, válidos para todo el género humano, al cumplimiento de los cuales éste debía acercarse en un progreso conti-

³² Para un análisis de la filosofía Kantiana de la Historia, v. entre otros M. SACRISTÁN: «Concepto Kantiano de Historia», en *Hacia una nueva Historia*, Madrid, Akal, 1976, pp. 85-108; E. LLEDO: «Sobre los orígenes de la filosofía de la Historia», *Convivium*, 41 (1974/I), pp. 3-18 (recogido en *Lenguaje e Historia*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 135-156).

³³ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, T. I, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1970 (5.ª rev.), pp. 87-8.

nuo, cede el paso a una concepción, según la cual Estado y Derecho son órganos concretos de la existencia del Espíritu Universal, cuya necesidad dimana de su propio desarrollo.

Ciertamente, por encima de los individuos, Hegel privilegia la existencia de estos *colectivos* de la vida espiritual. Pero habría que matizar hasta qué punto esta tesis se entiende como un rechazo absoluto de cualquier solipsismo, o como un sacrificio del individuo a la comunidad³⁴.

Hegel insiste en que el individuo *está ya* inmerso en una colectividad espiritual y, como demuestra toda la *Fenomenología*, la conquista de la autoconciencia es el resultado de una dura lucha y no el dato inicial de la vida del hombre. De ahí que *la conciencia de la participación* sea la *síntesis* de los dos momentos, la moralidad subjetiva y la ética objetiva.

Lo que hoy llamamos las Instituciones (la Familia, el Estado) son esos *núcleos de condensación* en los que alienta el *espíritu de la época*. Y por esto mismo las Instituciones son históricas, no están dadas de una vez por todas, ni se mantienen en el horizonte como modelos utópicos, sino que avanzan al ritmo de la Historia, emparejadas con el nivel de conciencia de la época.

Señalo este punto porque me parece el punto clave de la evolución del joven Marx a que estamos asistiendo. Marx descubre en el pensamiento de Hegel la existencia de estos *organismos colectivos* (Instituciones), cuya creación constituye la tarea universal de los individuos, pues en ellos se manifiesta la conciencia de la época. Podríamos decir que el concepto hegeliano de Historia, al que llamaría de *historicidad concreta*³⁵, es el que cierra la separación entre mundo real y mundo ideal, que Marx había criticado en el pensamiento de Kant y de Fichte.

Este cierre se produce a un doble nivel:

1.º Incorporando la *sensibilidad* del individuo, aunque sea a nivel inconsciente, en la realización de la Historia.

2.º mostrando que el propio proceso histórico *da cuenta* del contenido de las ideas jurídicas, cuya necesidad deriva de su *incardinación* en él.

De ahí que el viejo problema de la fundamentación del Derecho, *se disuelva* (quede *superado*) en la filosofía hegeliana, ya que, en defi-

³⁴ V. por ej. E. BLOCH: *Subjekt-Objekt, Gesamtausgabe in 16 Bänden* (idéntico texto y paginación que E. BLOCH: *Gesamtausgabe*), Frankfurt, Suhrkamp, 1977, T. VIII, pp. 234 y ss.

³⁵ Utilizo el término en analogía con la conocida calificación de la *Sittlichkeit* hegeliana como «ética concreta». V. por ej. W. H. WALSH: *La ética hegeliana*, Valencia, Fernando Torres ed., 1976.

nitiva, la validez del Derecho se remite al Estado y éste aparece como un momento necesario del progreso del Espíritu, que se justifica a sí mismo.

UNA RACIONALIZACIÓN DEL PROCESO HISTÓRICO

En mi opinión, este planteamiento tiene consecuencias perdurables en el pensamiento de Marx, entre las que cabe señalar especialmente dos:

1.º Esta teoría supone una racionalización del proceso histórico empíricamente existente o, mejor dicho, postula el que este proceso es racional, captable y explicable por la Razón. A este nivel puede decirse que Hegel abre la posibilidad de una ciencia de la Historia, a pesar de que su metodología esté pensada en función de conceptos filosóficos y de que su consideración se centre únicamente en la Historia entendida como pasado, al que hay que recuperar y explicar.

2.º La primacía espiritualista (mistificadora, dirá Marx posteriormente) reside en que todo el proceso se comprende como

«el trabajo duro y esforzado del Espíritu contra sí mismo»³⁶,

es decir, como la actividad en que éste llega a sí mismo venciendo sus propias resistencias. Sin embargo, esta consideración elimina, al mismo tiempo, toda concepción evolucionista, que naturalizara el proceso histórico y marca, de alguna manera, los propios límites de las leyes del proceso.

En resumen, creo que, según se desprende de la carta a su padre, lo que Marx ha incorporado, en este momento, del pensamiento de Hegel, es un nuevo concepto de Historia, que le permite cerrar la crisis abierta por su crítica del idealismo clásico. Este nuevo campo temático tiene dos vertientes capitales:

1.º Marx descubre la existencia de unos *organismos colectivos* (Instituciones), en los que el individuo participa y en los que se materializa el contenido del deber-ser. Esto supone una superación del individualismo y un planteamiento *realista* de los contenidos ideales.

2.º Marx llega al convencimiento de la necesaria historicidad de los contenidos ideales, cuya verdad estriba en su adecuación al Espíritu de la época. Su insistencia en la necesidad de una adecuación progresiva marcará, precisamente, su pertenencia a la Izquierda hegeliana.

³⁶ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 152.