

SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA³

I. Bruno Bauer *La cuestión judía*, Braunschweig, 1843

Los judíos alemanes aspiran a su emancipación. ¿Qué emancipación? La emancipación ciudadana, política⁴.

Bruno Bauer les contesta: nadie, en Alemania, se encuentra emancipado políticamente. Ni siquiera nosotros somos libres. ¿Cómo os vamos a liberar a vosotros? Los judíos sois unos egoístas, exigiendo una emancipación especial en vuestra calidad de judíos. Como alemanes, tendríais que trabajar por la emancipación política de Alemania; como hombres, por la emancipación humana. Y la opresión y el desprecio en que se os tiene en particular, no deberíais sentirlos como excepción sino al contrario como confirmación de la regla.

¿O es que los judíos reclaman la igualdad de derechos con los súbditos cristianos? Entonces reconocen la legitimidad del Estado cristiano, entonces reconocen el régimen de la subyugación general. ¿Por qué les desagrada entonces su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué el alemán podría interesarse por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación del alemán?

³ “Zur Judenfrage” publicado en los Anales franco-alemanes [Deutsch-Französische Jahrbücher] en febrero de 1844.

Este artículo de Marx critica los dos textos de Bauer que se mencionan a continuación y que constituyen los subtítulos del artículo:

1.º) Bruno Bauer, *La cuestión judía*, Braunschweig, 1843

2.º) Bruno Bauer, “¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?”, Veintiún pliegos. desde Suiza, ed. por Georg Herweg, Zurich y Winterthur, 1843, págs. 56-71.

⁴ El tema de la relación judaísmo-Estado, por el contraste entre el enorme poder del dinero que tenía el judío y la ausencia de derechos políticos reconocidos por el Estado cristiano, era discutido más allá de las fronteras de Alemania y Francia tanto por los jóvenes hegelianos como por los fourieristas o los partidarios de Proudhon o Blanqui. Para que el lector se ubique desde el principio en la situación existente que genera la polémica, nos parece importante citar al propio Bauer resumiendo la situación del judío: “El judío, que en Viena por ejemplo es simplemente tolerado, determina con el poder de su dinero el destino de todo el imperio. El judío, que en uno de esos minúsculos Estados alemanes puede carecer de derechos, decide el destino de Europa”. Esta aclaración resulta indispensable, porque la crítica al poder económico, concentrada en el judío (en realidad al judío burgués comerciante y usurero) no era en absoluto una crítica étnica o racial, como se ha pretendido a posteriori, llegándose a acusar hasta de “antisemitismo” a muchos representantes del proletariado revolucionario. Dicha acusación fue hecha hasta contra el propio Marx por este texto.

El Estado cristiano no conoce más que privilegios. En él el judío posee el privilegio de ser judío. Como judío tiene derechos que no poseen los cristianos. ¿Por qué pretende entonces derechos que no tiene y los cristianos disfrutan?

Cuando el judío reclama emanciparse del Estado cristiano, el judío exige que el Estado cristiano abandone su prejuicio religioso. ¿Pero, abandona él, el judío, su prejuicio religioso? ¿Qué derecho tiene entonces a exigir de otro esa renuncia a la religión?

La misma esencia del Estado cristiano le impide emancipar al judío; pero, agrega Bauer, la misma esencia del judío le impide ser emancipado. Mientras el cristiano siga siendo cristiano y el judío siga siendo judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar, como de recibir, la emancipación.

El Estado cristiano sólo puede portarse con el judío como lo que es, Estado cristiano: es decir según el modo de los privilegios. Permitirá la separación de los judíos de otros súbditos; pero haciéndole sentir la presión de los otros ámbitos separados, y de forma tanto más enérgica como el judío se halle en oposición religiosa a la religión dominante. Pero tampoco el judío, por su parte, puede ver al Estado más que judaicamente es decir como a un extraño al Estado; porque a la nacionalidad real le opone su quimérica nacionalidad, a la ley real su ley ilusoria; porque considera justificado su exclusivismo frente a la humanidad, porque por principio él no forma parte de ningún movimiento histórico y se aferra a un futuro que no tiene nada en común con el futuro general del hombre, considerándose como miembro del pueblo judío y considerando a éste el pueblo elegido.

Judíos, ¿a título de qué aspiráis entonces a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Ella es enemiga mortal de la religión del Estado. ¿En cuanto ciudadanos? No hay ciudadanos en Alemania. ¿En cuanto hombres? No lo sois, como no lo son tampoco esos a los que apeláis.

Bauer, luego de someter a crítica las diversas posiciones y soluciones anteriores acerca de la emancipación judía, ha replanteado la cuestión sobre nuevas bases. Así se pregunta, ¿cuál es la naturaleza del judío que debe emanciparse y cual la del Estado cristiano que debe emancipar? Su respuesta es una crítica de la religión judía, un análisis de la oposición religiosa entre judaísmo y cristianismo, y el esclarecimiento de lo que es el Estado cristiano, todo ello con audacia, agudeza, ingenio, profundidad y en un estilo tan preciso como vigoroso y enérgico.

¿Cómo resuelve, pues, Bauer la cuestión judía? ¿Cuál es el resultado? La formulación de un problema contiene su solución. La crítica de la

cuestión judía es su solución. Para poder emancipar a otros, tenemos que comenzar por emanciparnos a nosotros mismos.

La forma más rígida de la antítesis entre el judío y el cristiano es la antítesis religiosa. ¿Cómo se resuelve una contradicción? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una antítesis religiosa? Suprimiendo la religión. Sólo cuando el cristiano y el judío lleguen a ver sus religiones opuestas como meros estadios diferentes en la evolución del espíritu humano, como diversas pieles de serpiente abandonadas por la historia, y al hombre como la serpiente cuya piel han sido. Entonces dejarán de hallarse en una relación religiosa, para establecer una relación ya sólo crítica, científica, una relación humana. La ciencia será entonces su unidad. Y los conflictos en la ciencia se resuelven por la ciencia misma.

El judío alemán es quien más experimenta la falta de emancipación política en general, dado el, muy particular, marcado cristianismo del Estado. Sin embargo, tal y como la entiende Bauer, la cuestión judía tiene, aparte de la situación específicamente alemana, un alcance general. Se trata del problema de la relación entre la religión y el Estado, de la contradicción entre el particularismo religioso y la emancipación política. La emancipación de la religión es vista como la condición tanto para el judío que quiere emanciparse políticamente, como para el Estado que ha de emancipar y que debe, al mismo tiempo, ser emancipado.

“Bien, se dice y lo dice incluso el judío, el judío tiene que ser emancipado pero no en su calidad de judío, no por ser judío, ni porque tenga una ética basada en un tan acertado principio humano general. Por el contrario, el *judío* cederá el paso al ciudadano, para ser eso, *ciudadano*, a pesar de ser judío y de seguir siéndolo. Es decir, que era y es *judío*, pese a ser *ciudadano* y vivir a nivel general una misma condición humana; su esencia judía y particularista terminará siempre siendo más fuerte que sus deberes humanos y políticos. El prejuicio se mantendrá en pie, por más que lo desborden principios generales. Pero si se mantiene en pie, entonces es que más bien desborda a todo lo demás [...] Sólo por un sofisma, aparentemente, podría el judío seguir siéndolo en la vida del Estado. De querer seguir siendo judío, la mera apariencia sería lo esencial y lo que acabaría imponiéndose; es decir, su vida en el Estado sólo sería apariencia o excepción puramente momentánea frente a la esencia y la regla” (“¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?”, pág. 57.)

Oigamos, por otra parte, cómo se plantea Bauer la tarea del Estado.

“Francia, dice, nos ha ofrecido recientemente (Debate de la Cámara de Diputados del 26 de diciembre de 1840) con respecto a la cuestión judía –y constantemente en todas las otras cuestiones políticas– el espectáculo de una vida libre, pero cuya libertad es negada por la ley, declarándola así apariencia, a la vez que por otro lado revoca en la acción su libre ley”. (La cuestión judía, pág. 64.)

“En Francia la libertad universal no es todavía ley. Tampoco la cuestión judía se halla resuelta. Y es que la libertad en la ley –según la cual todos los ciudadanos son iguales– se halla limitada en una vida dominada y dividida por privilegios religiosos; esa falta de libertad en la vida, que a su vez repercute sobre la ley, obliga, a ésta, a sancionar la división de los ciudadanos, de suyo libres, en oprimidos y opresores.” (*ib.* pág.65.)

Entonces, ¿cuándo se hallaría resuelta la cuestión judía en Francia?

“El judío, por ejemplo, habrá dejado necesariamente de serlo el día en que no se deje prohibir por su ley el cumplimiento de sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos; o sea, cuando, por ejemplo, vaya el sábado a la Cámara de Diputados y tome parte en el debate. Todos los privilegios religiosos, por tanto también el monopolio de una Iglesia privilegiada, tienen que ser abolidos; y en caso de que algunos o bastantes o incluso la mayoría se crea obligada a cumplir deberes religiosos, este cumplimiento tiene que serles dejado a ellos mismos como pura cosa privada.” (*ib.* pág.65.)

“Ya no hay religión, si no hay religiones privilegiadas. Quitadle a la religión su fuerza exclusiva y dejará de existir.” (*ib.* pág. 66)

“El Sr. Martin du Nord entendió la propuesta de suprimir la mención del domingo en las leyes como equivalente a la de declarar muerto el cristianismo; con el mismo derecho –perfectamente fundado– la declaración de que la ley sobre el sábado ya no obliga al judío, significaría proclamar la abolición del judaísmo”. (*ib.* pág.71.)

Bauer exige así por una parte que el judío abandone el judaísmo y en general que el hombre abandone la religión, si quiere emanciparse políticamente. Por otra parte, en consecuencia, la supresión política de la religión equivale para él a la supresión lisa y llana de la religión. Un Estado que presuponga la religión, no ha llegado a ser aún un Estado verdadero, real.

“Claro que una mentalidad religiosa es una garantía para el Estado. Pero ¿para qué Estado? ¿Qué tipo de Estado es ese?” (*ib.* pág. 97).

Aquí se pone de manifiesto lo unilateral que es esta concepción de la cuestión judía.

No bastaba, ni mucho menos, con preguntar quién tiene que emancipar o quién tiene que ser emancipado. La crítica tenía además una tercera tarea, una tercera pregunta: ¿de qué clase de emancipación se trata y qué condiciones le son inmanentes? Sólo una **crítica de la emancipación política misma** puede ser la crítica final de la cuestión judía y su verdadera solución en la “cuestión general de nuestro tiempo”⁵.

Bauer incurre en contradicciones por no haber elevado el problema a este nivel. Establece condiciones que no tienen que ver con la esencia de la emancipación política. Plantea preguntas ajenas a su tarea y soluciona tareas que dejan intacta su pregunta. De los adversarios de la emancipación judía Bauer dice:

“Su única falta consistía en presuponer el Estado cristiano como el único verdadero, en vez de someterlo a la misma crítica con que enfocaban el judaísmo” (*ib.* pág. 3).

Nosotros vemos la falta de Bauer en que sólo somete a crítica al “Estado cristiano” y no al “Estado a secas”, en que no investiga la relación de la emancipación política con la emancipación humana, y en que, por tanto, establece condiciones únicamente explicables por una ingenua confusión de la emancipación política con la emancipación humana en general. Bauer pregunta a los judíos: ¿Tenéis desde vuestro punto de vista el derecho de aspirar a la emancipación política? Nosotros preguntamos a la inversa: el punto de vista de la emancipación política, ¿tiene derecho

⁵ En la crítica a Bauer, Marx toma la cuestión judía tal como está planteada, en función del enorme poder del dinero del judío y la ausencia de derechos políticos del mismo, y la lleva a sus términos fundamentales: la cuestión de la relación entre el dinero, la religión y el Estado. Esto le permite romper con los límites de la crítica de Bauer (a quien hasta esa fecha trataba con admiración) y exponer los límites de la emancipación política; crítica que es, al mismo tiempo, la del mundo burgués y de la revolución burguesa. La crítica de Marx no es contra el Estado cristiano, sino contra el Estado a secas, no es contra tal o cual política sino contra la sociedad burguesa misma. Dicha crítica contrapone, a la emancipación política, la emancipación social de la humanidad.

a exigir del judío la superación del judaísmo, y del hombre en general la superación de la religión?

Según el Estado en que vive el judío, la cuestión judía cobra una fisonomía diferente. En Alemania, donde no hay un Estado político, un Estado que exista como Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente teológica. El judío se encuentra en oposición religiosa con un Estado que confiesa el cristianismo como su fundamento. Ese Estado es teólogo *ex profeso*. Crítica significa aquí crítica de la teología, crítica de doble filo: tanto de la teología cristiana como de la judía. De modo que seguimos en la teología, por más críticos que seamos como teólogos.

En Francia, en el Estado constitucional, la cuestión judía es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de la imperfección de la emancipación política. La apariencia de una religión de Estado se conserva bajo la fórmula –por más que vacía y en sí misma contradictoria– de una religión de la mayoría. De esta forma la relación del judío con el Estado cobra la apariencia de una oposición religiosa, teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica –por lo menos en una parte de ellos– pierde la cuestión judía su significación teológica para convertirse en una cuestión realmente profana. Sólo allí donde el Estado político existe en toda su madurez puede perfilarse específica y distintamente la relación del judío, y en general del hombre religioso, con el Estado político, o sea la relación entre religión y Estado. La crítica de esta relación deja de ser teológica, tan pronto como cesa el Estado de comportarse teológicamente con la religión, para hacerlo en cuanto Estado, es decir políticamente. En este punto, en que la cuestión deja de ser teológica, la crítica de Bauer deja de ser crítica.

“En los Estados Unidos no hay ni religión de Estado ni religión declarada mayoritaria ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos.” (*Marie ou l’esclavage aux Etats-Unis [María o la esclavitud en los Estados Unidos]*, por G. de Beaumont, París 1835, pág. 214.) Incluso hay algunos Estados de Norteamérica, en los que “la Constitución no impone las creencias religiosas ni la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos” (*ib.*, pág. 225). Con todo “en los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honrado” (*ib.*, pág. 224). Sin embargo Norteamérica es por excelencia el país de la religiosidad, como afirman unánimemente Beaumont, Tocqueville y el inglés Hamilton. De todos modos, los Estados de Norteamérica son sólo un ejemplo.

La cuestión es: ¿En que relación se halla la emancipación política acabada ante la religión? Si hasta en un país de emancipación política acabada, nos encontramos no sólo con la existencia de la religión, sino además con su existencia lozana y llena de vitalidad, queda probado que la existencia de la religión no contradice a la perfección del Estado. Pero como la existencia de la religión es la existencia de una carencia, la fuente de esta carencia no puede ser buscada sino en el mismo ser del Estado. La religión ya no es para nosotros el fundamento sino sólo el fenómeno de los límites que presenta el mundo. Por tanto las trabas religiosas de los libres ciudadanos las explicamos partiendo de sus trabas profanas. No afirmamos que tienen que superar su limitación religiosa para superar sus barreras mundanas. Afirmamos que superarán sus barreras religiosas tan pronto como destruyan sus barreras profanas. No transformamos las cuestiones profanas en teológicas. **Transformamos las cuestiones teológicas en profanas.** La historia ya ha sido reducida bastante tiempo a superstición, nosotros **convertimos la superstición en historia**⁶. La cuestión de la relación entre la emancipación y la religión se convierte, para nosotros, en la cuestión de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana.

Si criticamos la debilidad religiosa del Estado político es en cuanto estructura profana, prescindiendo de sus debilidades religiosas. La contradicción del Estado con una religión precisa, por ejemplo el judaísmo, la humanizamos viendo en ella la contradicción del Estado con elementos mundanos determinados y, en la contradicción del Estado con la religión en general, la contradicción del Estado con sus presupuestos generales.

La emancipación política del judío, del cristiano, del hombre religioso en general, es la emancipación del Estado frente al judaísmo, al cristianismo y en general a la religión. El Estado en su forma propia y característica, en cuanto Estado, se emancipa de la religión emancipándose de la religión de Estado, o sea reconociéndose a sí mismo como Estado y no reconociendo a ninguna religión. La emancipación política de la religión

⁶ Evidentemente este tipo de afirmaciones se encuentra en continuidad con la posición de Feuerbach. “Hace tiempo que la teología se ha convertido en antropología. De este modo la historia ha realizado, ha convertido en un objeto de la conciencia lo que la teología era sólo de suyo” (Feuerbach V, pág. 13; *La esencia del cristianismo*, Introducción, 2ª parte). Era fundamental afirmar que Dios había sido creado por el hombre y en general el origen antropológico de todo el “reino de los cielos”. Pero no era suficiente, Marx en este mismo texto va más allá de ese materialismo contemplativo que constata la evolución histórica del judaísmo para proclamar que “la emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo” (frase con la que Marx termina este texto).

no es la emancipación total y sin contradicciones de la religión, porque la emancipación política no es la forma completa y sin contradicciones de la emancipación humana.

El límite de la emancipación política se muestra, enseguida, en el hecho de que el Estado se puede liberar de un límite, sin que el hombre se libere realmente; **el Estado puede ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre**⁷. El mismo Bauer lo admite tácitamente, cuando establece la siguiente condición para la emancipación política:

“Todo privilegio religioso en general, por tanto también el monopolio de una Iglesia privilegiada, tiene que ser abolido; y en caso de que algunos o bastantes o incluso la mayoría se siga creyendo obligada a cumplir deberes religiosos, este cumplimiento tiene que serles dejado a ellos mismos como asunto puramente privado.”

O sea que el Estado puede haberse emancipado de la religión, incluso cuando la mayoría siga siendo religiosa; y la mayoría no dejará de ser religiosa por el hecho de que su religiosidad sea algo puramente privado.

Pero la actitud del Estado, sobre todo del Estado libre, para con la religión es sólo la de los hombres que componen el Estado ante la religión. Por tanto el hombre que se libera por medio del Estado, políticamente, de una barrera, elevándose sobre ella, lo hace en forma parcial, abstracta y limitada. Por tanto también, cuando el hombre se libera políticamente, lo hace dando un rodeo, a través de un medio, aunque sea un medio necesario. Y por último, incluso cuando el hombre se proclama ateo por mediación del Estado —es decir, cuando proclama el ateísmo del Estado—, sigue sujeto a la religión precisamente por el hecho de reconocerse a sí mismo

⁷ El Estado libre no hace del hombre un hombre libre. Esta afirmación fundamental es la base de lo que es el socialismo revolucionario, el comunismo, y siempre fue retomada por los revolucionarios. Incluso, a nivel de organizaciones formales, muchos anarquistas y libertarios también recogieron esta afirmación fundamental. Es paradójico que muchos años después Bakunin, que afirma junto con Marx y otras minorías esa base fundamental del programa revolucionario, haya podido pensar que Marx, que tan temprano había comenzado la crítica del Estado libre, hubiese podido ser el defensor de la teoría del “Estado popular libre” de la socialdemocracia alemana, como afirma en “Estatismo y anarquía”. La confusión fue evidentemente favorecida porque la furibunda crítica de Marx del “Estado libre y popular” sólo circulaba, lamentablemente, en privado. Las consecuencias de esa nefasta concesión de mantener en privado la crítica favorecería todas las maniobras socialdemócratas de división del movimiento proletario entre comunistas y anarquistas.

sólo dando un rodeo, a través de un medio. La religión es precisamente el reconocimiento del hombre dando un rodeo, a través de un mediador. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador, sobre quien el hombre descarga toda su divinidad, toda su servidumbre religiosa, el Estado es el mediador al que transfiere toda su terrenalidad, toda su libertad de espíritu humano.

La elevación política del hombre por encima de la religión participa de todos los inconvenientes y todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado en cuanto tal anula, por ejemplo, la propiedad privada, el hombre declara la propiedad privada como políticamente abolida, al eliminar el carácter censitario del electorado y de la elegibilidad, como lo han hecho muchos Estados de Norteamérica. Hamilton tiene toda la razón, cuando interpreta así este hecho desde el punto de vista político: “La masa ha triunfado sobre los propietarios y sobre la riqueza monetaria”. La propiedad privada, ¿no se halla superada en la idea, una vez que el desposeído se ha convertido en legislador del propietario? La forma censitaria es la última forma política de reconocer la propiedad privada.

Sin embargo, la anulación política de la propiedad privada no sólo no acaba con ella, sino que incluso la presupone. El Estado suprime a su modo las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación, declarándolas apolíticas, proclamando por igual a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular, sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones actúen a su modo y hagan valer su ser específico. Muy lejos de suprimir estas diferencias de hecho, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como Estado político e imponer su generalidad; por eso determina Hegel tan acertadamente la relación del Estado político con la religión, cuando dice:

“Para que el Estado cobre existencia como la *realidad moral* del espíritu que es consciente de sí mismo, es necesario que *se distinga* de la forma de la autoridad y de la fe. Pero esta distinción sólo se produce en tanto y en cuanto la parte eclesiástica llega a *dividirse* en sí misma. Solo de este modo, a través de las iglesias particulares, ha adquirido el Estado la generalidad del pensamiento, el principio de su forma, y la hace real.” (*Filosofía del Derecho* de Hegel, 1ª ed., pág. 346.)

En efecto, sólo así, por encima de los elementos particulares, se constituye el Estado como generalidad.

El Estado político acabado es por esencia la vida del hombre a nivel de especie en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo fuera del ámbito del Estado en la sociedad burguesa, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celestial y una vida terrenal, la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos. El Estado político se comporta de forma tan espiritualista con la sociedad burguesa como el cielo con la tierra. Se opone a ella y la supera exactamente como lo hace la religión con la limitación del mundo profano, es decir que también el Estado se ve forzado a reconocerla y reproducirla, a dejarse dominar por ella. El hombre es un ser profano en su realidad inmediata, en la sociedad burguesa. Y en ella, donde pasa ante sí y para los otros como un individuo real, es un fenómeno falso. En cambio en el Estado, donde el hombre pasa por un ser a nivel de especie, es el miembro imaginario de una soberanía ilusoria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una universalidad irreal.

El conflicto existente entre el hombre que profesa una religión particular con los otros hombres como miembros de la comunidad se reduce a la división profana entre el Estado político y la sociedad burguesa. Para el hombre en cuanto *bourgeois*⁸ [burgués] su “vida en el Estado o es mera apariencia o una momentánea excepción contra la esencia y la regla”. Claro que tanto el *bourgeois* como el judío viven en el Estado sólo por un sofisma, lo mismo que sólo por un sofisma es el *citoyen* [ciudadano] judío o *bourgeois*. Pero esta sofística no es personal. Es la sofística del mismo Estado político. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es

⁸ Con frecuencia Marx recurre al francés, utilizando burgués y ciudadano como palabras más específicas que las existentes en alemán, en donde no existe la distinción entre “civil” y “burgués”, entre “sociedad civil” y “sociedad burguesa”. Sin esta interacción entre los idiomas Marx no hubiese podido formular claramente la contradicción entre el burgués y el ciudadano. Aprovechemos para agregar que esta cuestión siempre dificulta la traducción desde el alemán y que, en estos textos históricos, muchos traductores prefieren “sociedad civil”. Nosotros hemos optado por lo contrario y puesto, en todos los casos, “sociedad burguesa”.

la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el individuo, entre el individuo de carne y hueso y el ciudadano. La contradicción en que se encuentra el hombre religioso con el hombre político es la misma en que se encuentra el *bourgeois* con el *citoyen*, el miembro de la sociedad burguesa con su piel de león política.

Bauer deja en pie este conflicto profano, a que termina reduciéndose la cuestión judía, entre el Estado político y sus presupuestos –sean éstos materiales como la propiedad privada, etc., o espirituales, como cultura y religión–, entre el interés general y el interés privado, es decir, entre el Estado político y la sociedad burguesa. Deja en pie estas antítesis profanas y se contenta con polemizar sobre su expresión religiosa.

“Precisamente las necesidades, fundamento de la sociedad burguesa, que garantizan su existencia y su necesidad, exponen esa misma existencia a constantes peligros, alimentan en ella un factor de inseguridad y producen ese fluctuante amasijo de pobreza y riqueza, miseria y prosperidad, en una palabra la inestabilidad.” (*La cuestión judía*, pág. 8.)

Véase toda la sección titulada “La sociedad burguesa”, (págs. 8-9), que sigue en líneas generales la *Filosofía del Derecho* de Hegel. La sociedad burguesa, en su oposición al Estado político, es reconocida como necesaria, porque lo es el Estado. La emancipación política es, en efecto, un gran progreso; aunque no sea la última forma de la emancipación humana, lo es en el actual orden del mundo. Naturalmente nos estamos refiriendo a la emancipación real, práctica.

El hombre se emancipa políticamente de la religión, cuando la destierra del Derecho público al Derecho privado. Allí donde el hombre se comporta como un ser a nivel de especie, en comunidad con otros hombres –aunque sea de un modo limitado, en una forma y ámbito particulares–, la religión ha dejado de ser el espíritu del Estado para convertirse en el espíritu de la sociedad burguesa, del ámbito del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*⁹. La religión ha dejado de ser la esencia de la comunidad para convertirse en la esencia de la diferencia. Ella vuelve a ser lo que fue en su origen: la expresión de la separación del hombre con respecto a la

⁹ “Guerra de todos contra todos”. Esa es la clave de la sociedad burguesa, el egoísmo de cada uno, la unidad de los intereses privados contrapuestos, la guerra del hombre con el hombre.

comunidad, con él mismo y con los otros hombres. Ahora no es más que la confesión abstracta de una particularidad tergiversada, de una extravagancia personal, de la arbitrariedad. El astillamiento sin límites de la religión, por ejemplo en Norteamérica, le da incluso externamente la forma de un aspecto puramente individual; se halla desplazada como uno más al campo de los intereses privados y desterrada de la cosa pública como tal. Pero no hay que engañarse sobre los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en un hombre público y un hombre privado, la dislocación con que la religión abandona el Estado por la sociedad burguesa, no es un estadio sino la plenitud de la emancipación política. Ésta, por consiguiente, ni termina con la religiosidad real del hombre ni lo pretende.

La descomposición del hombre en el judío y el ciudadano, el protestante y el ciudadano, el hombre religioso y el ciudadano, no es una mentira que atente a la ciudadanía, ni una forma de esquivar la emancipación política, sino la emancipación política misma, la forma política de emanciparse de la religión. En tiempos en que la sociedad burguesa está dando a luz brutalmente el Estado político como tal, cuando la liberación humana de sí mismo trata de realizarse en la forma de autoliberación política, entonces el Estado puede y debe avanzar hasta suprimir la religión, a abolirla; pero sólo de la manera en que llega a suprimir la propiedad privada, hasta el extremo de la confiscación y los impuestos progresivos; de la misma manera que llega a suprimir la vida con la guillotina. En los momentos de especial conciencia de sí, la vida política trata de aplastar a su presupuesto, la sociedad burguesa y sus elementos, para constituirse como la vida real y coherente de los hombres a nivel de especie. Esto, sin embargo, no puede conseguirlo más que contradiciendo violentamente la base de su propia vida, es decir declarando la revolución como permanente. Por eso el drama político acaba siempre en la restauración de la religión, la propiedad privada y todos los elementos de la sociedad burguesa, de la misma manera que la guerra siempre termina en la paz.

El Estado cristiano –como lo llaman–, que reconoce el cristianismo como su fundamento, su religión oficial y por tanto excluye las otras religiones, no es el Estado cristiano acabado, sino que lo es sólo el Estado ateo, democrático, el Estado que asigna a la religión su puesto entre los otros elementos de la sociedad burguesa. El Estado aún teólogo, que sigue profesando oficialmente el cristianismo, que no se atreve todavía a

proclamarse como Estado, aún no ha conseguido expresar profana, humanamente, en su realidad como Estado, el fundamento humano, cuya expresión exaltada es el cristianismo. Lo que se suele llamar Estado cristiano no es ni más ni menos que el no-Estado; sólo el trasfondo humano del cristianismo –y no el cristianismo como tal– es capaz de plasmarse en productos realmente humanos.

El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, de ningún modo la realización política del cristianismo. El Estado que sigue profesando el cristianismo en la forma de la religión, aún no lo profesa en la forma del Estado, pues todavía se comporta religiosamente con la religión; es decir, que no pone realmente en práctica el fundamento humano de la religión, pues sigue conjurando la irrealidad, la figura imaginaria de ese núcleo humano. El que llaman Estado cristiano es el Estado imperfecto y la religión cristiana le sirve como complemento y para santificar su imperfección. Por tanto la religión no puede ser para él más que un medio y él el Estado de la hipocresía.

Hay una gran diferencia entre que el Estado acabado cuente la religión entre sus premisas, por razón de la deficiencia que va implícita en la esencia general del Estado, o que el Estado imperfecto declare la religión como su fundamento, en razón de la deficiencia que su existencia especial lleva consigo, como Estado defectuoso. En el segundo caso la religión se convierte en política deficiente. En el primer caso, se acusa en la religión la imperfección misma de la política acabada. El Estado llamado cristiano necesita de la religión cristiana para completarse como Estado. El Estado democrático, el Estado real, no necesita de la religión para ser políticamente completo. Por el contrario puede hacer abstracción de la religión, porque en él el fondo humano de la realidad se realiza de manera profana. En cambio el Estado llamado cristiano se comporta políticamente con la religión y religiosamente con la política. Una vez que degrada las formas políticas a una apariencia, hace lo mismo con la religión.

Para hacer más clara esta antítesis, veamos cómo construye Bauer el Estado cristiano partiendo de la idea del Estado germanocristiano:

“Últimamente, para demostrar la imposibilidad o inexistencia de un Estado cristiano”, dice Bauer, “se ha recurrido mucho a aquellas sentencias del Evangelio que no sólo no cumple, sino tampoco puede cumplir, a no ser que se quiera disolver totalmente.

[...] Pero la cosa no es tan fácil de liquidar. En efecto, ¿qué exigen esas sentencias evangélicas? La negación sobrenatural de sí mismo, la sumisión a la autoridad de la revelación, volver la espalda al Estado, la abolición de las relaciones mundanas. Ahora bien, todo esto lo exige y cumple el Estado cristiano. Se ha apropiado el espíritu del Evangelio y, si no lo reproduce a la letra, es sólo porque lo expresa en las formas del Estado, es decir en formas que por una parte proceden de la política de este mundo, pero quedan rebajadas a una simple apariencia en el renacer a que les somete la religión. Se vuelve la espalda al Estado, sirviéndose para ello de sus propias formas” (*ib.*, pág. 55.)

Bauer desarrolla enseguida que en el Estado cristiano el pueblo es sólo un no-pueblo carente de voluntad propia. Su verdadera existencia la posee en la cabeza a la que se halla sometido. Esta le es extraña originariamente y por naturaleza, es decir dada por Dios sin arte ni parte del pueblo. Las leyes de este pueblo no son obra suya sino revelaciones positivas. Su soberano necesita de mediadores privilegiados con el pueblo propiamente tal, con la masa. Esta a su vez se descompone en una infinidad de sectores especiales, de origen y naturaleza casual, que se distinguen por sus intereses, así como por sus específicos prejuicios y pasiones, y cuyo privilegio consiste en el permiso de aislarse mutuamente, etc. (*ib.*, pág. 56).

Pero el mismo Bauer agrega:

“La política, cuando sólo es tomada como religión, tiene tan poco derecho a llamarse política como el fregado de las ollas, considerado como rito religioso, a llamarse quehacer doméstico” (*ib.*, pág.108.)

Pues bien, en el Estado cristiano-germánico la religión es un “quehacer doméstico”, lo mismo que los “quehaceres domésticos” son religiosos. En el Estado cristiano-germánico el poder de la religión es la religión del poder.

La separación entre “espíritu” y “letra” del Evangelio es un acto irreligioso. Haciendo hablar al Evangelio con la letra de la política, distinta de la del Espíritu Santo, el Estado comete un sacrilegio, si no ante los ojos de los hombres, sí al menos ante sus propios ojos religiosos. Al Estado que profesa el cristianismo como su norma suprema, la Biblia como su Constitución, se le enfrentan las palabras de la Sagrada Escritura, pues la Escritura es santa hasta en su letra. Este Estado, y la basura humana

sobre cuya base él se constituye, incurre en una contradicción dolorosa, insuperable desde el punto de vista de la conciencia religiosa, cuando se le remite a aquellas sentencias del Evangelio, que “no sólo no cumple, sino que tampoco puede cumplir, a no ser que se quiera disolver por completo como Estado.”. ¿Y por qué no se va a disolver totalmente? A esta pregunta no tiene nada que responderse ni a sí, ni a otros. Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial es un *deber* ser cuya realización resulta inasequible, que sólo acierta a comprobar la realidad de su existiéndose mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, sigue siendo constantemente ante sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro, problemático. La crítica se halla, pues, en su pleno derecho, cuando fuerza al Estado a invocar la Biblia, lo que lo lleva a tal locura en su conciencia que ya no sabe qué es imaginación y qué es realidad y la infamia de sus fines profanos, amparada bajo capa de religión, entra en conflicto con la rectitud de su conciencia religiosa, para quien la religión es el objetivo del mundo. A este Estado sólo le queda una posibilidad de liberarse de su tormento interior: convertirse en el esbirro de la Iglesia católica. Frente a ésta, que declara el poder profano como su cuerpo sometido a ella, el Estado es impotente, de la misma manera que lo es el poder profano que pretende dominar sobre el espíritu religioso.

En el llamado Estado cristiano se halla vigente la enajenación, no el hombre. El único hombre válido, el rey, no sólo es específicamente distinto de los otros hombres, sino un ser religioso en sí mismo, unido directamente con el cielo, con Dios. Las relaciones dominantes siguen basándose en la fe. El espíritu religioso, por tanto, no se ha secularizado todavía realmente.

Pero tampoco puede ser realmente secularizado. ¿Qué es en efecto sino la forma nada secularizada de un estadio de desarrollo del espíritu humano? El espíritu religioso sólo puede llegar a su realidad en tanto y en cuanto la fase de desarrollo del espíritu humano que expresa religiosamente se perfila y constituye en su forma laica. Es lo que ocurre en el Estado democrático. Su fundamento no es el cristianismo sino el fundamento humano del cristianismo. Si la religión sigue siendo la conciencia ideal, supramundana de sus miembros, es porque constituye la forma ideal de un estadio del desarrollo humano plasmado en ella.

Lo que hace religiosos a los miembros del Estado político es el dualismo entre vida individual y la vida de la especie; entre vida de la sociedad burguesa y la vida política; es la relación que mantiene el hombre con el Estado como su verdadera vida, trascendente a su propia individualidad real; es el hecho de que, en este caso, la religión es el espíritu de la sociedad burguesa,

la expresión y separación y enajenación del hombre frente al hombre. Lo que hace cristiana a la democracia política es que en ella el hombre, y no solo uno sino cada uno de los hombres, vale como el ser supremo, soberano; pero el hombre tal como se presenta sin cultura ni socialidad, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como es aquí y ahora, el hombre pervertido, enajenado, vaciado por toda la organización de nuestra sociedad, tal y como la ha hecho el dominio de situaciones y elementos inhumanos, en una palabra: el hombre que todavía no es realmente un ser a nivel de la especie¹⁰. La fantasía, el sueño, el postulado del cristianismo: la soberanía del hombre –pero vinculado con un ser ajeno, distinto del hombre real– es en la democracia realidad sensible, presente, máxima, profana.

En la democracia plena, la conciencia religiosa y teológica se tiene incluso por tanto más religiosa y teológica, ya que al parecer carece tanto de significado político como de objetivos terrenales y más se retrae ante la realidad, expresión de la cortedad de luces, producto de la arbitrariedad y la fantasía, en una palabra: es una vida realmente trascendente. El cristianismo alcanza así la expresión práctica de su significado religioso universal, cobijando bajo una forma única las concepciones más dispares y sobre todo no exigiendo de otros cristianismo sino sólo religión, aunque sea cualquier otra religión (cfr. la obra citada de Beaumont). La conciencia religiosa saborea la riqueza de los contrastes religiosos y la variedad de las religiones.

Queda mostrado, por tanto, que la emancipación política de la religión deja en pie a esta, aunque no sea en una posición de privilegio. La contradicción en que se encuentra el fiel de una religión particular con su ciudadanía no es más que una parte de la contradicción universal y terrenal entre el Estado político y la sociedad burguesa. La plenitud del Estado cristiano es el Estado que se confiesa como Estado, abstrayéndose de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado frente a la religión no es la emancipación del hombre real frente a la religión.

Por consiguiente no decimos a los judíos, como Bauer: hasta que os emancipéis radicalmente del judaísmo, no podéis ser emancipados políticamente. Al contrario, lo que le decimos es: el hecho de que podáis ser emancipados políticamente sin que abandonéis total y coherentemente el

¹⁰ El dualismo entre la realidad y el mundo de los cielos, entre lo terrenal y lo religioso, es una necesidad y un producto de la sociedad burguesa. En la democracia pura como en la religión el hombre es el ser supremo, en la realidad de la sociedad burguesa el hombre se encuentra separado y enajenado. La contradicción entre postulado y realidad es tan esencial en la religión como en la democracia.

judaísmo, muestra que **la emancipación política no es la emancipación humana**. Si los judíos queréis ser emancipados políticamente sin emanciparos humanamente, la inconsecuencia y la contradicción no es vuestra sino de la *realidad* y *categoría* de la emancipación política. Si estáis presos en esta categoría, lo estáis con todos. Lo mismo que el Estado *evangeliza*, cuando, a pesar de ser Estado, se comporta cristianamente con los judíos, el judío *politiza*, cuando, a pesar de ser judío, reclama derechos políticos.

Ahora bien, supuesto que el hombre, aun si es judío, pueda ser emancipado políticamente, recibir los derechos civiles, ¿puede pretender y recibir los *derechos* que llaman *humanos*? Bauer *lo niega*.

“La cuestión es saber si el judío en cuanto tal –y él mismo confiesa que su verdadero carácter lo obliga a vivir eternamente separado de los otros– es capaz de recibir y de conceder a otros los *derechos generales del hombre*.”

“La idea de los derechos humanos no fue descubierta por el mundo cristiano hasta el siglo pasado. No se trata de una idea innata al hombre; al contrario, sólo se conquista en lucha con las tradiciones históricas en que el hombre ha venido siendo educado. Por eso los derechos humanos no son un don de la naturaleza o dote de la historia, sino el precio de la lucha contra la casualidad del nacimiento y contra los privilegios que la historia ha ido pasando hasta ahora de generación en generación. Son resultado de la cultura y solo aquél que se los ha ganado y merecido puede poseerlos.”

“Entonces el judío ¿puede realmente entrar en posesión de ellos? Mientras siga siendo judío, ese ser restringido que hace de él un judío, podrá más que el ser humano que le debería vincular como hombre con los hombres, y lo separará de los que no son judíos. Con esta separación declara que el ser específico que lo convierte en judío es su verdadero, supremo ser, ante al que debe ceder el ser humano.»

«Por la misma razón el cristiano en cuanto tal es incapaz de acordar los derechos humanos.” (*ib.*, págs. 19, 20.)

Según Bauer el hombre debe sacrificar el “*privilegio de la fe*” para poder recibir los derechos generales del hombre. Consideremos por un momento los llamados derechos humanos y precisamente en su forma auténtica, la que poseen entre sus *descubridores*, los norteamericanos y franceses.

Una parte de estos derechos humanos son derechos *políticos*, derechos que sólo pueden ser ejercidos en comunidad con otros. Su contenido es la

participación en la *comunidad*, y precisamente en la comunidad *política*, en el *Estado*. La categoría que los comprende es la de *libertad política*, *derechos políticos*. Estos, como hemos visto, no presuponen en modo alguno la abolición coherente y positiva de la religión, por consiguiente tampoco, vgr., del judaísmo.

Queda por examinar la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, en cuanto son diferentes de los *droits du citoyen*.¹¹

Entre ellos se encuentra la libertad de conciencia y el derecho a practicar cualquier culto. El *privilegio de la fe* es profesado expresamente o bien como un *derecho humano* o como consecuencia de un derecho humano, la libertad.

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, 1791, artículo 10: «Nadie debe ser molestado por sus opiniones, tampoco por las religiosas.» El título I de la Constitución de 1791 garantiza como derecho humano: «La libertad de todo hombre para ejercer el *culto religioso* al que pertenece.»

La *Declaración de los derechos del hombre*, etc., de 1793 enumera entre los derechos humanos, artículo 7: «El libre ejercicio de – todos – los cultos.» Con respecto al derecho a publicar sus pensamientos y opiniones, reunirse, ejercer su culto, llega a decir incluso: «La necesidad de enunciar estos *derechos* supone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo.» Cfr. la Constitución de 1795, título XV, artículo 354.

Constitución de Pennsylvania, artículo 9, § 3: «Todos los hombres han recibido de la *naturaleza* el *derecho* imprescriptible de adorar al Todopoderoso según les inspire su conciencia, y legalmente nadie puede ser obligado a seguir, instituir o sostener un culto o ministerio religioso contra su propia voluntad. En ningún caso puede intervenir una autoridad humana en las cuestiones de conciencia ni controlar las potencias del alma.»

Constitución de New-Hampshire, artículos 5 y 6: «Entre los derechos naturales algunos son inalienables por naturaleza, ya que nada puede serles equiparado. A ellos pertenecen los *derechos* de conciencia.» (Beaumont, *loc. cit.*, págs. 213, 214.)

La inconciliabilidad de la religión con los derechos humanos se encuentra tan poco en el concepto de derechos humanos que el derecho *a ser religioso* y a serlo como se quiera, practicando el culto de la religión a que se pertenece, es considerado expresamente como un derecho del hombre. El *privilegio de la fe* es un *derecho humano general*.

¹¹ También aquí y en los párrafos siguientes, Marx utiliza el francés para referirse a los “derechos del hombre” en cuanto son diferentes a los “derechos del ciudadano”.

Les droits de l'homme, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los *droits du citoyen*, los derechos políticos. ¿Quién es ese *hombre* distinto del *ciudadano*? Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué se le llama «hombre», hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.

Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad¹². La más radical de las constituciones, la Constitución de 1793, dice:

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano.

Artículo 2: “Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son: la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad*, la *propiedad*.”

Pero ¿en qué consiste la *libertad*?

Artículo 6: “La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos de otro.” O, según la declaración de los derechos humanos de 1791, “la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro”.

O sea que la libertad es el derecho de hacer y deshacer lo que no perjudique a otro. Los límites, en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar* a otro, se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma. ¿Por qué entonces, según Bauer, el judío es incapaz de recibir los derechos humanos?

“Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que hace de él un judío podrá más que su esencia humana, que debería ligarlo como hombre con los hombres, y lo aislará de los que no son judíos.”

¹² Aquí Marx afirma la crítica clave a los “derechos del hombre”: se trata del derecho del hombre egoísta. No se afirma el ser humano como comunidad y como objetivo del hombre, sino bien por el contrario el hombre atomizado, separado, restringido, contrapuesto, con el hombre mismo. Marx agrega en otros trabajos que ese ser individual y restringido, que la economía política considerará como el “hombre”, es en realidad un producto de esa sociedad y más precisamente del mercado (en la sociedad capitalista la única socialidad del hombre es justamente a través del mercado). Para el economista la sociedad es justamente el conjunto de intercambios.

Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino al contrario en su aislamiento. Es el *derecho* de este aislamiento, el derecho del individuo *restringido*, circunscrito a sí mismo.

La aplicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*.

¿En qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?

Artículo 16 (Constitución de 1793): “El derecho de *propiedad* es el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer a *su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria.”

Así pues el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su antojo, prescindiendo de los otros hombres, independientemente de la sociedad; es el **derecho del egoísmo**. Aquella libertad individual, al igual que esta aplicación suya, constituye el fundamento de la sociedad burguesa¹³. Lo que dentro de ésta puede encontrar un hombre en otro hombre no es la *realización* sino al contrario la *limitación* de su libertad. Pero el derecho humano que ésta proclama es ante todo el “de disfrutar y disponer a *su arbitrio* de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su industria”.

Quedan aún los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sureté*¹⁴.

La *égalité*, aquí en su significado apolítico, se reduce a la igualdad de la *liberté* que acabamos de describir, a saber: todos los hombres en cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes¹⁵. De acuerdo con este significado la Constitución de 1795 define el concepto de esta igualdad así:

Artículo 3 (Constitución de 1795): “La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, sea protegiendo sea castigando.”

¿Y la *sureté*?

¹³ El fundamento mismo de la sociedad burguesa es esa libertad del individuo propietario de mercancías y contrapuesto a los otros individuos; es la libertad del egoísmo y la indiferencia con respecto al ser humano mismo. En vez de encontrar en el otro humano su confirmación como comunidad, la libertad encuentra en el otro los límites a su libertad.

¹⁴ Igualdad y seguridad, Marx sigue utilizando el francés para referirse a los derechos del hombre.

¹⁵ La libertad y la igualdad entre individuos libres, propietarios y opuestos entre sí es lo que reproduce la sociedad mercantil. De ahí surge toda la codificación en “derechos del hombre y del ciudadano”, constitutivas de la democracia como modo de dominación (dictadura) de la sociedad capitalista. Véase también “Contra la Democracia” Miriam Qarmat, Libros de Anarres, Buenos Aires, 2006.

Artículo 8 (Constitución de 1793): “La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para que conserve su persona, sus derechos y sus propiedades”.

La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto del *orden público*: la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En este sentido Hegel llama a la sociedad burguesa “el Estado de la necesidad y del entendimiento discursivo” (*Filosofía del Derecho*, § 183).

La idea de seguridad no saca a la sociedad burguesa de su egoísmo, al contrario: la seguridad es la *garantía* de su egoísmo¹⁶.

Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y dissociado de la comunidad¹⁷. Lejos de concebir al hombre como ser a nivel de especie, los derechos humanos presentan la misma vida de la especie, la sociedad como un marco externo a los individuos, como una restricción de su independencia originaria. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, apetencias e intereses privados, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Ya es bastante incomprensible el que un pueblo que precisamente comienza a liberarse, a derribar todas las barreras que separan a sus diferentes miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (Declaración de 1791) la legitimidad del hombre egoísta, separado de su prójimo y de su comunidad; y, más aún, que repita esta proclamación en el momento preciso en que sólo la más heroica entrega puede salvar a la nación y por tanto es imperiosamente exigida, en el momento preciso en que el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa tiene que constituir el orden del día y el egoísmo ser castigado como un crimen (Declaración de los derechos del hombre, etc. de 1793). Aún más enigmáticos resultan estos hechos cuando vemos incluso que los

¹⁶ La coherencia es total entre la libertad, tal como viene de ser expuesta, y la seguridad como poder político garantizando la propiedad privada. La sociedad, como enorme acumulación de mercancías, requiere el terror de Estado para la reproducción de la libertad de privar, para garantizar el egoísmo como modo de vida social.

¹⁷ Esta crítica radical de todos los derechos del hombre y de la democracia misma hace de este artículo, como de los otros que presentamos en esta selección, la razón por la cual estas páginas de Marx fueron tan malditas como para haber ocultado o deformado su contenido. Véase la “Presentación del editor” al principio de la obra.

emancipadores políticos reducen la ciudadanía, la *comunidad política*, a mero *medio* para la conservación de los llamados derechos humanos; el ciudadano es declarado servidor del hombre egoísta, el ámbito en que el hombre se comporta como comunidad queda degradado por debajo del ámbito en que se comporta como ser parcial y, por último, lo que vale como hombre *propio y verdadero* no es el hombre como ciudadano sino el hombre como burgués.

“El *fin* de toda *asociación política* es la *conservación* de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre” (Declaración de los derechos, etc. de 1791, artículo 2°). “El *gobierno* se halla instituido para garantizar al hombre el disfrute de sus derechos naturales e imprescriptibles” (Declaración etc. de 1793, artículo 1°).

O sea que incluso en aquellos momentos de entusiasmo juvenil, llevado hasta el extremo por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara un mero *medio*, cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Ciertamente su praxis revolucionaria se halla en flagrante contradicción con su teoría. Mientras que, por ejemplo, la seguridad es declarada como un derecho humano, la violación del secreto epistolar es puesta públicamente en el orden del día. Mientras se garantiza la “libertad *indefinida* de la prensa” (Constitución de 1793, artículo 122) como consecuencia del derecho humano de la libertad individual, la libertad de prensa es totalmente aniquilada, ya que “la libertad de prensa no debe ser permitida, cuando compromete la libertad pública” (Robespierre el joven, [según la] *Historia parlamentaria de la Revolución francesa* por [P.J.B.] Buchez y [P.C.] Roux. Tomo 28, pág. 159). Es decir: el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en conflicto con la vida *política*; en cambio en teoría la vida política no es sino la garantía de los derechos humanos, de los derechos del hombre individual y por tanto tiene que ser dejada de lado, en cuanto contradiga a su *fin*, o sea, esos derechos humanos. Pero la praxis es sólo la excepción y la teoría la regla.

Ahora bien, si se quiere ver también la praxis revolucionaria como la posición verdadera de esa relación queda aún por resolver el enigma de por qué ésta se halla invertida en la conciencia de los emancipadores políticos, apareciendo el fin como medio y el medio como fin. Esta ilusión óptica de su conciencia seguiría siendo el mismo enigma, aunque ahora enigma psicológico, teórico.

El enigma se resuelve de modo sencillo. La emancipación política es a la vez la *disolución* de la antigua sociedad en que se basa el Estado enajenado al pueblo, el poder de un soberano. La revolución política es la revolución de la

sociedad burguesa. ¿Cómo caracterizar a la antigua sociedad? Con una palabra: *feudalismo*. La antigua sociedad burguesa tenía un carácter *directamente político*, es decir: los elementos de la vida burguesa, como por ejemplo la propiedad, la familia o el modo y manera del trabajo, estaban elevados a elementos de la vida del Estado en la forma del señorío de la tierra, del estamento y la corporación. De este modo determinaban la relación de cada individuo con el *conjunto del Estado*, es decir su relación *política*, su relación de separación y exclusión frente a las otras partes integrantes de la sociedad. En efecto, aquella organización de la vida del pueblo, en vez de elevar la propiedad o el trabajo a elementos sociales, completaba su *separación* del conjunto del Estado, convirtiéndolos en sociedades *especiales* dentro de la sociedad. Con todo, las funciones y condiciones vitales de la sociedad burguesa seguían siendo políticas, si bien en el sentido del feudalismo; es decir, que excluían al individuo del conjunto del Estado, transformaban la relación *específica* de su corporación con el conjunto del Estado en la relación general del individuo con la vida del pueblo y su específica actividad y situación burguesas en su actividad y situación generales. Como consecuencia de tal organización también la unidad del Estado, así como la conciencia, la voluntad y la actividad de esta unidad, el poder universal del Estado, tienen que aparecer asimismo como cosa *especial* de un soberano aislado frente al pueblo y de sus servidores.

La revolución política derrocó este poder señorial, elevó los asuntos del Estado a cosa del pueblo y constituyó el Estado político en cosa *pública*, es decir en Estado real. Con ello deshizo irremisiblemente todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y la cosa pública. La revolución política *suprimió* así *el carácter político de la sociedad burguesa*. Deshizo la sociedad burguesa en sus simples partes integrantes, por una parte los *individuos*, por la otra los elementos *materiales y espirituales* que constituyen el contenido vital, la situación burguesa de esos individuos. Dejó en libertad el espíritu político, que se había como dispersado, disgregado, perdido en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo reagrupó de esa dispersión, lo liberó de su amalgama con la vida burguesa y lo constituyó como ámbito de la comunidad, de la cosa pública del pueblo en independencia ideal de esos elementos *especiales* de la vida burguesa. La ocupación y el puesto *propios* de cada uno quedaron reducidos a una significación meramente individual, dejaron de constituir la relación general del individuo con el todo del Estado. La cosa pública como tal se convirtió en el objetivo general de todo individuo y la función política en su función general.

Sólo que la consumación del idealismo del Estado fue a la vez la consumación del materialismo de la sociedad burguesa. Junto con el yugo político, la sociedad burguesa se deshizo de los vínculos que aprisionaban su espíritu egoísta. La emancipación política fue a la vez la emancipación de la sociedad burguesa frente a la política, emancipación hasta de la *apariencia* de un contenido universal.

En su disolución, la sociedad feudal deja al descubierto el fundamento: el *hombre*; pero el hombre como era su fundamento en la realidad, el *hombre egoísta*¹⁸.

Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, es pues la base, el presupuesto del Estado *político*. Tal base es la reconocida por el Estado político en los derechos humanos.

Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad es, a su vez, el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que constituyen su contenido vital.

Así que el hombre no se liberó de la religión; obtuvo la libertad de religión. No se liberó de la propiedad; obtuvo la libertad de propiedad. No se liberó del egoísmo de los negocios; obtuvo la libertad en ellos¹⁹.

Un solo acto constituye el Estado político y realiza a la vez la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes, cuya relación es el *derecho* como lo era el *privilegio* entre los hombres de los estamentos y los gremios. Ahora bien, el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa, el hombre *apolítico*, tiene que aparecer como el hombre *natural*. *Les droits de l'homme* se presentan como *droits naturels*, porque la *actividad consciente de sí* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, meramente *dado* por la disolución de la sociedad, objeto de la *certeza* inmediata y por tanto objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida

¹⁸ Notoriamente este párrafo parece considerar el fundamento de la sociedad feudal como el hombre egoísta, cuando por todas partes (y particularmente en el párrafo que sigue) Marx se refiere al hombre egoísta como la base de la sociedad burguesa. Creemos que lo que se quiso expresar (porque es coherente con la totalidad del texto) es que con la disolución de lo feudal queda abiertamente al descubierto lo que es la sociedad (burguesa) en su fundamento: el hombre egoísta.

¹⁹ De aquí que la crítica de la propiedad privada, del egoísmo como principio general de la sociedad, deba incluir necesariamente la crítica de la libertad en esa sociedad, así como de todos los derechos que esa libertad de la propiedad consolida. La libertad individual había sido constituida históricamente por la desposesión (violenta) del ser humano, por su separación de los medios de vida, por la libertad de reventar de hambre y privaciones, que constituye la base del salariado.

burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* ni someter a crítica esas mismas partes. Para la sociedad burguesa, el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado son la *base en que se apoya*, su último *presupuesto* y por consiguiente su *base natural*. Por último el hombre en cuanto miembro de la sociedad burguesa pasa por el hombre *propriadamente tal*, *homme* a diferencia del *citoyen*, pues es el hombre en su existencia sensible, individual, *inmediata*; en cambio el hombre *político* no es sino el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica*, *moral*. El hombre real no es reconocido más que en la figura del individuo *egoísta*; el hombre *verdadero* en la del *ciudadano abstracto*.

La abstracción del hombre político ha sido descrita acertadamente por Rousseau:

“Quien osa emprender la institucionalización de un pueblo, debe sentirse en condiciones de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana, de transformar cada individuo –que por sí mismo es un todo perfecto y solitario– en parte de un todo mayor, del que este individuo recibe de algún modo su vida y su ser; de sustituir por una *existencia parcial y moral* la existencia física e independiente. Es preciso que le quite al hombre sus fuerzas propias, para darle otras que le serán extrañas y de las que no podrá usar sin la ayuda de otro.” (*Contrat Social*, libro II. Londres 1782, pág. 67.)

Toda emancipación consiste en *reabsorber* el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el *hombre mismo*.

La emancipación política es la reducción del hombre por una parte a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *independiente y egoísta*, por la otra al *ciudadano*, la persona moral.

Sólo cuando el hombre real, individual, reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre individual, *exista a nivel de especie* en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas *sociales*, ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza *política*; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana²⁰.

²⁰ Marx define la emancipación humana, las bases de la sociedad futura, en contraposición a la revolución política que consolida el individuo independiente y egoísta engendrado secularmente por el proceso de intercambio de mercancías. Se trata también de una furibunda crítica a todas las revoluciones burguesas y particularmente a la francesa, por no haber logrado ninguna de sus promesas en cuanto a la emancipación humana.

II. Bruno Bauer “¿Pueden liberarse los judíos y cristianos actuales?”

Es bajo esta forma que Bauer estudia tanto la relación entre las *religiones judía y cristiana* como la de éstas con la crítica. La relación de las religiones con la crítica es su relación con la “capacidad de libertad”.

De donde se desprende: “El cristiano sólo necesita superar una fase, su propia religión, para superar toda religión”, o sea para alcanzar la libertad; en cambio “el judío no sólo tiene que romper con su judaísmo, sino también con el proceso en que ha culminado su religión [el cristianismo], proceso que siempre le ha sido extraño” (pág. 71).

Como se ve, Bauer convierte aquí la cuestión de la emancipación judía en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de salvación, el judío o el cristiano, se repite en la forma ilustrada de quién de los dos es *más capaz de emancipación*. Ciertamente que la pregunta ya no es: ¿qué hace más libre, el judaísmo o el cristianismo? Al contrario, la pregunta es a la inversa: ¿qué hace más libre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

“Si los judíos quieren alcanzar la libertad, no deben convertirse al cristianismo sino a la disolución de éste, a la disolución de toda religión, es decir a la ilustración, a la crítica y su resultado: la humanidad liberada” (pág. 70).

Aunque se siga tratando de una *profesión de fe* para el judío, ya no se trata de convertirse al cristianismo sino a su disolución. Bauer exige al judío romper con la esencia de la religión cristiana, una exigencia que, como él mismo dice, no es inmanente al proceso de la esencia judía.

Después de haber concluido la “Cuestión judía” concibiendo el judaísmo como una mera crítica primitiva, religiosa del cristianismo, no viendo en él por consiguiente sino una “mera” significación religiosa, era de esperar que también la emancipación de los judíos se iba a convertir en un acto filosófico-teológico.

Bauer concibe la abstracta esencia *ideal* del judío, su *religión*, como si eso fuese *todo* en él. Por lo que es totalmente consecuente cuando concluye: “El judío no da nada a la Humanidad, cuando falta a su ley limitada y nada más”, aunque supere todo su judaísmo (pág. 65).

La relación entre los judíos y los cristianos es ahora por tanto la siguiente: el único interés del cristiano por la emancipación del judío es

humano en general, *teórico*. El judaísmo es un hecho que ofende la mirada religiosa del cristiano. En cuanto esa mirada deje de ser religiosa, el hecho dejará de ser ofensivo. La emancipación del judío no representa un trabajo para el cristiano ni en sí ni para sí.

En cambio, para liberarse, el judío no sólo tiene que realizar su propio trabajo sino también el del cristiano, la “*Crítica de los Sinópticos*” y la “*Vida de Jesús*”, etc²¹.

“Ellos mismos verán; ellos decidirán su propio destino. Pero la historia no deja que se juegue con ella” (pág. 71).

Tratemos de romper la formulación teológica de la cuestión. La cuestión de si el judío es capaz de emancipación se nos transforma en esta otra pregunta: ¿qué elemento *social* específico debe ser superado para terminar con el judaísmo? En efecto, la capacidad del judío actual para emanciparse es la relación en que se halla el judaísmo con la emancipación del mundo actual. Esta relación resulta necesariamente de la posición específica del judaísmo en el actual mundo esclavizado.

Fijémonos en el judío real y terrenal; no en el judío *sabático*, como hace Bauer, sino en el *judío de la vida corriente*.

No busquemos el secreto del judío en su religión, sino el secreto de la religión en el judío real²².

²¹ Marx hace referencia aquí a la obra *La vida de Jesús* de David Fr. Strauss, aparecida luego de la muerte de Hegel (1835-1836) y la interpretación, coherente con la filosofía especulativa de Hegel, que había realizado el propio Bruno Bauer en su obra: *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* (1841). Marx, que hasta entonces había compartido la crítica de Bauer, asume ahora una crítica de dicha crítica baueriana por considerarla limitada, de la misma forma que critica la emancipación política en contraposición con la emancipación humana misma.

²² Este es el punto de partida esencial del materialismo, contra la visión idealista, para explicar la “cuestión judía” durante la historia, como subraya acertadamente Abraham Leon en “Concepción materialista de la cuestión judía” (Editorial Coyoacán, 1969). El autor desarrolla el punto de vista de Marx, explicando también cuáles son las condiciones geográficas de Palestina que determinan la diáspora y a su vez el carácter comercial de los judíos y la hostilidad que frente a ellos se desarrolló históricamente por parte de los pueblos que vivían de la agricultura y que producen para el valor de uso. El papel del judío en la historia lleva a Abraham a afirmar que representan el valor de la mercancía en oposición al valor de uso y que su función social haya hecho que históricamente se constituyan en clase: “Los judíos constituyen en la historia, ante todo, un grupo social con una función económica determinada. Son una clase, o mejor dicho un pueblo clase”. Resulta imprescindible que agreguemos que ese papel del judío como burgués corresponde al capitalismo

¿Cuál es la base profana del judaísmo? Las necesidades *prácticas, sus intereses egoístas.*

¿Cuál es el culto profano del judío? El *tráfico sórdido* (el regateo).
¿Cuál es su Dios profano? El *dinero.*

Bueno, pues la emancipación del *tráfico sórdido* y del *dinero*, o sea del judaísmo práctico, real, será la emancipación inmanente propia de nuestro tiempo²³.

Una organización de la sociedad que suprimiese los presupuestos del tráfico sórdido habría acabado con el judaísmo. La conciencia religiosa judía se disolvería como un jirón de niebla en el aire real que respira la sociedad. Por otra parte si el judío supera lo que fue su desarrollo hasta aquí y reconoce la nulidad de su praxis y actúa para suprimirla, está actuando directamente por *la emancipación humana a secas* y obrando contra la *suprema* expresión *práctica* de la autoenajenación humana.

Reconocemos entonces en el judaísmo un elemento *antisocial* de carácter universal, que ha alcanzado su apogeo por un proceso histórico, al que los judíos han colaborado con todo empeño en el mal sentido indicado, llegando a tal nivel en la actualidad que tiende a su necesaria disolución.

La *emancipación del judío* es, en última instancia, la emancipación de la humanidad frente al *judaísmo.*

El judío ya se ha emancipado a su manera judía.

comercial y usurario que se desarrolló en los intersticios del mundo antiguo, afuera de las comunidades y que en última instancia terminó por disolverlas. Con el capitalismo como modo de producción social mundial, lo que implicó un proceso de varios siglos (sobre todo desde el siglo XVI), también los judíos se polarizan en clases sociales contrapuestas y la vieja hostilidad contra el judío en tanto representante del capital, que las comunidades humanas habían desarrollado, es desvirtuada y manipulada por burgueses (judíos y no judíos) para ocultar el carácter antiguo y clasista de la misma y hacer de ella una cuestión nacional, racista e imperialista, transformando así la guerra social en guerra y masacres generalizadas entre Estados imperialistas.

²³ Al no buscar el secreto del judío en su religión, sino el secreto de su religión en el judío práctico Marx afirma que la base profana del judaísmo son los intereses egoístas y que el dinero es el verdadero dios del judío real. Pero en realidad esas son las bases mismas de la sociedad burguesa por lo que la emancipación no puede ser una emancipación del judío, sino la emancipación humana. Es aquí adonde la ruptura de Marx con Bauer se hace total, queda en evidencia que en realidad no hay una “cuestión judía”, sino una cuestión inmanente propia de nuestro tiempo: la emancipación del ser humano de la sociedad del egoísmo, del dinero. La emancipación del judío no puede ser otra cosa que la emancipación de la humanidad del judaísmo.

“El judío, que en Viena por ejemplo es simplemente tolerado, determina con el poder de su dinero el destino de todo el imperio. El judío, que en uno de esos minúsculos Estados alemanes puede carecer de derechos, decide el destino de Europa. Mientras que las corporaciones y gremios se le cierran al judío o al menos lo siguen mirando aún con aversión, la audacia de la industria se burla de la tozudez de las instituciones medievales.» (B. Bauer, *La cuestión judía*, pág. 114.)

No se trata de un hecho aislado. El judío se ha emancipado a lo judío y no sólo apropiándose de la fuerza del dinero: gracias al judío, e independientemente de él, el *dinero se ha convertido en el poder universal*, y el espíritu práctico de los judíos se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado ya hasta el punto que los cristianos se han convertido en judíos²⁴.

Como cuenta por ejemplo el coronel Hamilton,

“La gente de Nueva Inglaterra, piadosa y libre políticamente, es una especie de *Laocoonte*, que no hace ni el más mínimo esfuerzo por librarse de las serpientes que la atezan. Su ídolo es *Mammón*. No sólo lo adoran con sus labios sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su psique. A sus ojos, el mundo es como la Bolsa y se hallan convencidos de que su única misión aquí en la tierra es enriquecerse más que sus vecinos. El lucro se ha apoderado de todos sus pensamientos, su única distracción es cambiar de negocios. Cuando viajan, llevan consigo, por así decirlo, su mercancía o su oficina a la espalda y no saben hablar de otra cosa que de intereses y beneficios. Si pierden de vista sus negocios por un momento, es sólo para meter sus narices en los de los otros.”

Pero aún hay más. La dominación de hecho del mundo cristiano por el judaísmo²⁵ ha alcanzado, en Norteamérica, la expresión inequívoca

²⁴ El poder del dinero que caracteriza al judío que exige libertad política es en realidad el poder mismo de esta sociedad y es en ese sentido, en la medida de que el poder del dinero ya no aparece “afuera de la sociedad” (mediando entre comunidades agrícolas) sino habiendo sometido a toda la sociedad, es que los cristianos se han convertido en judíos. Es otra manera de expresar que, en el capitalismo consolidado como formación social, ya no existe más una “cuestión judía” particular y que la única emancipación posible es la emancipación humana contra la sociedad burguesa.

²⁵ “La dominación del mundo... por el judaísmo” es el pasaje del “capitalismo judío (al capitalismo propiamente dicho)” como dice Abraham (*op. cit.*) o más explícitamente el pasaje del capital bajo las formas comercial y usuraria a la dominación del capital,

y corriente de que incluso la *predicación del Evangelio*, el magisterio eclesiástico, se ha convertido en un artículo comercial y el comerciante en quiebra hace con el Evangelio lo que el evangelista enriquecido con sus negocitos.

“Ahí donde lo veis, al frente de una respetable congregación, primero fue comerciante y, cuando se hundió su negocio, se hizo ministro del Señor. Ese otro comenzó por el sacerdocio; pero, en cuanto dispuso de cierto dinero, ha dejado el púlpito por los negocios. Son muchos los que ven en el ministerio religioso una verdadera carrera industrial.” (Beaumont, *loc. cit.*, págs. 185, 186.)

Según Bauer nos hallamos en

“una situación hipócrita. Mientras que en teoría al judío se le niegan los derechos políticos, en la praxis ejerce un poder tremendo. *En détail* se le recorta su influjo político; pero lo ejerce *en gros*²⁶. (*La cuestión judía*, pág. 114.)

La contradicción en que se encuentra el poder político práctico del judío con sus derechos políticos es simplemente la contradicción entre la política y el poder del dinero. Aunque la primera se encuentre en principio por encima de la segunda, de hecho se ha convertido en su sirvienta.

Si el judaísmo se ha mantenido *junto* al cristianismo, no ha sido como crítica religiosa de éste ni sólo como duda de carne y hueso sobre el origen religioso del cristianismo. El espíritu práctico de los judíos, el judaísmo, se ha mantenido incluso dentro de la sociedad cristiana y hasta ha alcanzado en ella su máxima perfección. El judío, que aparece en la sociedad burguesa como un miembro especial de la sociedad burguesa, no es sino la forma específica del judaísmo de la sociedad burguesa.

El judaísmo no se ha mantenido a pesar de la historia sino gracias a ella.

La sociedad burguesa engendra constantemente en sus propias entrañas al judaísmo.

¿Cuál era el fundamento en sí y para sí de la religión judía? Las necesidades prácticas, el egoísmo.

como modo de reproducción general, a nivel planetario. Abraham, citando otras obras de Marx, subraya muchas veces que, antes de esta dominación general, los judíos se encontraban en “los poros de la sociedad” y que “la usura y el comercio explotan un modo determinado de producción que no crean y al que permanecen extraños”(Marx. “El capital”).

²⁶ Juego de palabras entre el comercio minorista (*détail*) y el comercio mayorista (*en gros*).

El monoteísmo del judío es, por consiguiente, en realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que convierte en objeto de la ley divina hasta el retrete. Las *necesidades prácticas, el egoísmo*, son el principio de la *sociedad burguesa* y se destacan en toda su pureza, tan pronto la sociedad burguesa ha terminado de dar a luz al Estado político. El Dios de las *necesidades prácticas y del egoísmo* es el *dinero*.

El dinero es el celoso Dios de Israel, que no tolera otro dios a su lado. **El dinero envilece a todos los dioses de los hombres y los transforma en una mercancía.** El dinero es el *valor* universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. O sea le ha arrancado a todo el mundo, sea humano o natural, el valor que lo caracterizaba. El dinero es el ser esencial del hombre que se ha vuelto extranjero a su propio trabajo [enajenación], a su propio ser humano y este ser esencial extranjero [extrainizado] domina al hombre y el hombre lo adora²⁷.

El Dios de los judíos se ha profanizado, se ha convertido en el Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío. Su Dios no es más que la letra de cambio ilusoria.

La concepción que se tiene de la naturaleza bajo el imperio de la propiedad y el dinero es el desprecio real, la degradación práctica de la naturaleza²⁸, que en la religión judía existe, ciertamente, pero sólo en la imaginación.

En este sentido Thomas Münzer consideraba intolerable

“que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces del agua, los pájaros en el aire, las plantas en la tierra. También la criatura debiera ser liberada.”

²⁷ El dinero es el verdadero Dios de toda la sociedad, el que envilece a todos los hombres y los transforma en una mercancía. Contrariamente al Marx de los “marxistas” que reduce la crítica del capital al modo de producción inmediato, al “capitalismo industrial” o a la apropiación inmediata de plusvalía, Marx critica mucho más globalmente al capital en general, a la sociedad mercantil generalizada y al dinero como esencia de la enajenación humana generalizada. Esta crítica, que consecuentemente afirma la necesidad de suprimir el dinero y el Estado, ha sido evidentemente lo más ocultado y tergiversado de la obra de Marx. La misma asimilación socialburguesa entre “socialismo” y estatización de los medios de producción, constitutivo del mito de “países socialistas” y del marxismo estatal, tiene como elemento ideológico decisivo esta tergiversación fundamental de la obra de Marx.

²⁸ Como se ve la contradicción entre la el capitalismo y la naturaleza, entre la sociedad del Dinero y la Tierra, que hoy se encuentra en una situación catastrófica, siempre fue denunciada por los comunistas y no es patrimonio de partidos ecologistas o cosas parecidas. Más, para Marx este desprecio/destrucción de la naturaleza se encuentra en la esencia misma de la propiedad privada y el dinero.

Lo que la religión judía encerraba en abstracto –el desprecio de la teoría, del arte, de la historia, del hombre como fin de sí mismo–, todo esto es el punto de vista *real, consciente*, la virtud del hombre de dinero. La misma relación de la especie –la relación entre hombre y mujer, etc. –se convierte en un objeto de tráfico! La mujer se convierte en objeto de tráfico lucrativo.

La *quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader y en general del hombre de dinero.

La ley sin pies ni cabeza del judío no es más que la caricatura religiosa de la moralidad y del derecho en general que no tienen ni pies ni cabeza; [la caricatura] de los ritos meramente *formales* con que se rodea el mundo del egoísmo.

También aquí la relación suprema del hombre es la relación *legal*, la relación con leyes que no lo afectan por ser las leyes de su propia voluntad y ser, sino porque *dominan* y porque su *venganza* recae sobre quien reniega de ellas.

El jesuitismo judaico, el mismo jesuitismo práctico que Bauer demuestra ser propio del Talmud, es la relación entre el mundo del egoísmo y las leyes que lo dominan; soslayarlas hábilmente constituye el arte principal de este mundo.

Más aún, la actividad de este mundo en el ámbito de sus leyes supone ineludiblemente la constante abolición de la ley.

Si el *judaísmo* no pudo seguir desarrollándose como *religión*, teóricamente, es porque la *concepción* de las necesidades prácticas es, por naturaleza, limitada en sus alcances y se agota rápidamente.

La religión de las necesidades prácticas no podía, por esencia, hallar su perfección en la teoría sino sólo en la *praxis*. Y es que su verdad es precisamente la *praxis*.

El judaísmo no podía crear un mundo nuevo. Lo único que podía hacer era atraer, al campo de su actividad, a las nuevas creaciones del mundo y a las nuevas relaciones mundiales; porque las necesidades prácticas, cuya razón es el egoísmo, se comportan pasivamente y no se amplían a voluntad, sino que se *encuentran* ampliadas con el desarrollo de la situación social.

El judaísmo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa no llega a su perfección más que en el mundo *cristiano*. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en *extrínsecas* al hombre *todas* las circunstancias nacionales, naturales,

éticas, teóricas, podía separarse totalmente la sociedad burguesa de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos que unen la especie humana, substituirlos por las apetencias del propio egoísmo y disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados los unos con los otros de forma hostil²⁹.

El cristianismo ha brotado del judaísmo y en él se ha reabsorbido.

Desde un comienzo el cristianismo fue el judaísmo teorizante; por tanto el judío es el cristiano práctico y el cristiano práctico ha vuelto a convertirse en judío.

El cristianismo había superado al judaísmo real sólo aparentemente. Era demasiado *elegante*, demasiado espiritualista como para poder superar la crudeza de las necesidades prácticas más que perdiéndose en el azul etéreo.

El cristianismo es el judaísmo como pensamiento sublime; el judaísmo es la aplicación utilitaria y vulgar del cristianismo. Pero esta aplicación utilitaria no pudo convertirse en algo general hasta que el cristianismo, como religión acabada, hubo completado *teóricamente* la enajenación del hombre con el hombre y con la naturaleza.

Sólo entonces pudo el judaísmo imponer su poder universal y hacer de los hombres, despojados de todo, objetos *enajenables*, vendibles, sometidos a la esclavitud de las necesidades egoístas del tráfico sórdido.

La exteriorización (*Veräusserung*) del hombre es la praxis de la enajenación (*Entäusserung*). Mientras el hombre no se emancipa de la religión, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico, que le es *extraño*. Del mismo modo, bajo la dominación de las necesidades egoístas, sólo puede actuar en la praxis, producir objetos en la praxis, sometiendo sus productos, lo mismo que su actividad, a la dominación de un ser ajeno, dándoles la significación de un **ser ajeno, el dinero**.

La praxis consecuente del egoísmo de la salvación cristiana se invierte necesariamente en el egoísmo corpóreo del judío, la aspiración celeste en la terrena, el subjetivismo en el propio interés. La tenacidad del judío no se explica por su religión sino por el fundamento humano de ésta: las necesidades prácticas, el egoísmo.

²⁹ Este desgarramiento de todos los vínculos que unen a la especie humana y la disolución de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados los unos con los otros, es producto de la generalización de la mercancía, de la dominación del dinero/capital y la esencia de la democracia. Véase “*Contra la democracia*” de Miriam Qarmat (*op. cit.*).

La esencia religiosa del judío ha alcanzado su realidad universal y profana en la sociedad burguesa. Mal podía ésta convencer al judío de la *irrealidad* de su ser *religioso*, que no es precisamente sino la concepción ideal de las necesidades prácticas. Por tanto no es sólo en el Pentateuco o en el Talmud donde tenemos que buscar la esencia del judío actual, sino en la sociedad actual, no como algo abstracto sino como algo concretísimo, no sólo como limitación del judío sino como limitación judía de la sociedad.

Tan pronto como la sociedad logre superar la realidad *empírica* del judaísmo, el tráfico sórdido y sus presupuestos, el judío se habrá hecho *imposible*; su conciencia habrá perdido su objeto, la base subjetiva del judaísmo –las necesidades prácticas– se habrá humanizado, el conflicto de la existencia sensible, individual del hombre con su existencia a nivel de especie, se hallará superado.

La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad frente al judaísmo*.

Escrito de agosto a diciembre de 1843.
Anales franco-alemanes. París, 1844.

PARA UNA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL. INTRODUCCIÓN³⁰

En Alemania la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada y la crítica de la religión es el presupuesto de toda la crítica.

La existencia *profana* del error se halla comprometida, desde que ha quedado refutada su celestial *oratio pro aris et focis*³¹. Tras buscar un superhombre en la fantástica realidad del cielo, el hombre se ha encontrado sólo con el reflejo de sí mismo y le ha perdido el gusto a no encontrar más que esta apariencia de sí, el antihombre, cuando lo que indaga y tiene que buscar es su verdadera realidad.

El fundamento de la crítica de la religión es: **el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre**.³² Y verdaderamente la religión es la conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, alejado del mundo. El hombre es su propio mundo, Estado, sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su complemento de solemnidad, la razón general que la consuela y justifica. Es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece

³⁰ “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, publicado en los *Anales franco-alemanes [Deutsch-Französische Jahrbücher]* en febrero de 1844.

Por razones editoriales ponemos este trabajo después de “Sobre la cuestión judía”, a pesar de que en los Anuarios francoalemanes fue publicado antes. Sin embargo este orden cronológico es coherente con el que Marx los habría escrito (según carta de Marx a Ruge, 12-III-1843). Este sintético texto debe considerarse como la conclusión del famoso manuscrito que Marx había escrito en Kreuznach para “ajustarle las cuentas a Hegel” y que Riazanov tituló (la primeras páginas y el título de dicho manuscrito nunca se encontraron) “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. Sin embargo, entre ese largo manuscrito, que Marx dejó inacabado y este sintético y concentrado artículo hay un enorme salto de calidad en la profundidad de la crítica que ahora sí va a la raíz, al hombre, y encuentra y afirma su sujeto (el proletariado) y la necesidad de una revolución social radical.

³¹ Discurso en favor de los altares y hogares, es decir en este caso del Estado y de la sociedad burguesa.

³² Como en los otros textos Marx parte de esta crítica esencial que había realizado Feuerbach de la religión explicando el reino de los cielos a partir de la realidad humana.

de verdadera realidad. Por tanto la lucha contra la religión es directamente lucha contra ese mundo, cuyo aroma moral es la religión.

La miseria religiosa es al mismo tiempo expresión de la miseria real y protesta contra ella. La **religión** es la queja de la criatura oprimida, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de una época privada de espíritu. **Es el opio del pueblo.**

La superación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo es la exigencia de que éste sea realmente feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la exigencia de que abandone un estado de cosas que necesita de ellas. La crítica de la religión es, por tanto, implícitamente la crítica del valle de lágrimas, del cual la religión es el reflejo sagrado.

La crítica le ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el hombre arrastre la cadena que ya no lo consuela, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor. La crítica de la religión desengaña al hombre, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como un hombre desengañado, que entra en razón; para que gire en torno de sí mismo y por tanto en torno de su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio, pues girará alrededor del hombre hasta que éste gire en torno de sí mismo.

La tarea de la historia, después de disipada la verdad del más allá, es establecer la verdad del más acá. El deber de la filosofía al servicio de la historia, después de haber desenmascarado la figura santificada de la enajenación del hombre, es la de desenmascarar la enajenación del hombre en su forma profana. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del Derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.

El estudio que sigue como aportación a este trabajo no se refiere directamente al original sino a una copia, a la filosofía del Estado y del derecho alemanes, por la única razón de que se refieren a Alemania.

Ahora bien, si comenzásemos por el *statu quo* vigente en Alemania, el resultado no pasaría de ser un anacronismo, incluso si la tarea se abordase de la única manera apropiada, es decir negativamente. En efecto, incluso la negación de nuestro presente político se encuentra ya como un hecho cubierto de polvo, en el trastero de la confusión histórica de los pueblos modernos. Quien niega la peluca empolvada, conserva la peluca sin polvos. Quien niega la situación alemana de 1843, apenas se encuentra, según la cronología francesa, en el año 1789 y para nada en el centro de la actualidad.

Sí, la historia de Alemania puede sentirse orgullosa de una trayectoria, que ningún otro pueblo en el firmamento de la historia le ha enseñado, ni la imitará. Efectivamente, [nosotros los alemanes] hemos compartido las

restauraciones de los pueblos modernos sin compartir sus revoluciones. Hemos sido restaurados primero, porque otros pueblos se atrevieron a hacer una revolución; y segundo, porque otros pueblos sufrieron la contrarrevolución. Una vez porque nuestros señores tenían miedo, y la otra porque no lo tenían. Sólo una vez nos encontramos con nuestros pastores a la cabeza, en compañía de la libertad: el día de sus funerales.

Una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer, una escuela que declara insurrección cualquier grito del siervo contra el látigo, con tal de que el látigo sea un látigo antiguo, tradicional, histórico, una escuela a quien la historia sólo se manifiesta *a posteriori*, como el Dios de Israel a su siervo Moisés, la escuela histórica del Derecho, habría inventado la historia alemana, si ella misma no fuese un invento de la sociedad alemana. A cada libra de carne cortada del corazón del pueblo, un Shylock³³, pero un Shylock sirviente, jura por su certificado, por su certificado histórico, por su certificado cristiano-germánico, que la historia alemana es así.

Al contrario, una serie de entusiastas e ingenuos, teutómanos de sangre y liberales de frase, buscan la historia de nuestra libertad más allá de nuestra historia, en los primitivos bosques teutónicos. ¿En qué se diferencia entonces la historia de nuestra libertad de la historia de la libertad del jabalí, si hay que ir a buscarla a la selva teutónica? Y luego, ya lo dice el refrán: el bosque devuelve lo que se le grita. O sea que ¡paz a las selvas teutónicas!

¡Guerra al estado de cosas en Alemania! Claro que se halla por debajo del nivel de la historia y de toda crítica; pero no por eso deja de ser objeto de la crítica, lo mismo que el criminal, por más que esté por debajo de toda humanidad, sigue siendo objeto del verdugo. La crítica que lucha contra el estado de cosas alemán no es una pasión del cerebro sino el cerebro de la pasión. No es un bisturí sino un arma. **Su objeto es su enemigo a quien no quiere refutar sino aniquilar**³⁴. Y es que el espíritu de esa situación se halla ya refutado.

En sí y para sí aquella realidad no es objeto digno de consideración, sino existencia tan despreciable como despreciada. Para entenderse a sí misma, la crítica no necesita de por sí entenderse con este objeto, pues nada sacará

³³ Se refiere al judío prestamista Shylock de la obra *El mercader de Venecia* de Shakespeare, que exige en caso de incumplimiento que el fiador Antonio, rico mercader cristiano, pague con una libra de su propia carne.

³⁴ Marx desde siempre combatirá la separación entre el mundo y la comprensión, entre la teoría y la práctica, entre la crítica y su acción revolucionaria. Aquí tenemos las primeras afirmaciones en ese sentido, la crítica es vida, acción, denuncia, revolución social.

de él. La crítica tampoco es un fin en sí misma sino sólo por un medio. Su *pathos* esencial es la indignación, su obra central la denuncia.

Todo se reduce al bosquejo de la recíproca y sorda presión mutua de todos los ámbitos sociales entre sí, un descontento general y pasivo, un embotamiento a la vez consciente y equivocado sobre sí mismo, enmarcado en un sistema de gobierno que vive de la conservación de todas las infamias y no es sino la infamia en el poder.

¡Qué espectáculo! La subdivisión progresiva hasta el infinito de la sociedad en las razas más diversas, que se enfrentan con sus pequeñas anti-patías, malas conciencias y brutal mediocridad, y precisamente por esta mutua posición de ambigüedad y recelo son tratadas, sin excepción, por sus señores como si estos les hubiesen concedido la existencia. E incluso esto, el que se hallen dominadas, regidas, poseídas, tienen que reconocerlo y proclamarlo ¡cómo una concesión del cielo! Por la otra parte, están esos mismos déspotas, cuya grandeza se halla en proporción inversa a su número.

La crítica se ocupa de este contenido luchando con él, cuerpo a cuerpo, y en el cuerpo a cuerpo no se trata de si el adversario es noble, de si está a mi altura o es interesante. De lo que se trata es de golpearlo. De lo que se trata es de no dejarles a los alemanes ni un momento de resignación o de ilusión ante sí mismos. A la opresión real hay que hacerla aún más pesada, añadiéndole la conciencia de esta opresión: la ignominia más ignominiosa, dándola a publicidad. Todos y cada uno de los ámbitos de la sociedad alemana hay que describirlos como la *partie honteuse*³⁵ de esa sociedad. Hay que hacerles bailar estas circunstancias petrificadas, cantándoles su propia melodía. Hay que enseñarle al pueblo a espantarse de sí mismo, para que cobre coraje. De este modo se cumple una apetencia insoslayable del pueblo alemán; y las apetencias de los pueblos son, por sí mismas, las últimas razones de satisfacción.

E incluso a los pueblos modernos tiene que interesarles esta lucha contra la estúpida realidad del *statu quo* alemán, ya que este es la culminación sin tapujos del *ancien régime*³⁶, como el *ancien régime* es el defecto oculto del Estado moderno. La lucha contra el presente político alemán es la lucha de los pueblos modernos contra su pasado; y las reminiscencias de este pasado siguen pesando sobre ellos. Es instructivo que vuelvan a ver el

³⁵ “parte vergonzosa”.

³⁶ “antiguo régimen”.

ancien régime, que vivió en ellos su tragedia, representando ahora su comedia como espectro alemán³⁷. Trágica fue la historia del *ancien régime*, mientras era el poder establecido de este mundo y la libertad, en cambio, una ocurrencia individual; en una palabra el *ancien régime* luchaba como orden del mundo establecido contra otro mundo que sólo empezaba, se basaba, en un error de dimensiones históricas, no en un error personal. Su hundimiento fue, pues, trágico.

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

Además, en cuanto la crítica afecta a la moderna realidad político-social y se alza a problemas verdaderamente humanos, se sitúa fuera del *statu quo* alemán; de otro modo, abordaría su objeto por debajo de él. Un ejemplo: la relación de la industria, y en general del mundo de la riqueza con el mundo político, es un problema clave de los tiempos modernos. ¿Cómo está empezando a preocupar este problema a los alemanes? En la

³⁷ Marx toma la idea de Hegel de que la historia se produce dos veces y agrega que la primera se produce como tragedia y la segunda como comedia. Esta idea la subrayará en toda su obra, dando incluso origen al título de sus textos como *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, que escribirá unos años después y que comienza así: “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen como si dijéramos dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Cousidière por Danton, Luis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino [es decir Luis Bonaparte] por el tío [es decir Napoleón Bonaparte]. ¡Y la misma caricatura en las circunstancias que acompañan la segunda edición del 18 Brumario!” [por segunda edición del 18 Brumario Marx entiende el golpe de Estado de Luis Bonaparte de 1851, considerado como la caricatura del que diera su tío].

forma de aranceles proteccionistas, de sistema de comiso, de economía nacional. El chauvinismo se ha corrido de los hombres a la materia, de modo que un buen día nuestros barones del algodón y héroes del hierro se encontraron convertidos en patriotas. Es decir, que en Alemania se comienza a reconocer la soberanía del monopolio sobre el país porque se ha reconocido hacia afuera. Por consiguiente, en Alemania se está empezando por donde se está terminando en Francia e Inglaterra. El viejo, podrido estado de cosas, contra el que estos Estados se sublevaron por principio y que soportan sólo como si estuviesen aguantando cadenas, es saludado en Alemania como la autora de un futuro esplendoroso, si bien ésta apenas se atreve aún a pasar de la astuta teoría a la más implacable de las praxis. Mientras que en Francia y en Inglaterra el problema se formula como economía política o dominio de la sociedad sobre la riqueza, en Alemania se formula: economía nacional o dominio de la propiedad privada sobre la nacionalidad. De lo que por tanto se trata en Francia e Inglaterra es de superar un monopolio que ha llegado hasta sus últimas consecuencias, y en Alemania que el monopolio llegue hasta sus últimas consecuencias. Allí se trata de la solución, aquí se trata aún de la colisión. He aquí un ejemplo que se basta por sí solo para mostrar la versión alemana de los problemas modernos: nuestra historia, como un recluta inhábil, no ha tenido hasta ahora otra tarea que la de repetir historias triviales como si se tratara de un castigo.

Si, pues, el conjunto de la evolución alemana no estuviese por encima de su evolución política, un alemán podría tomar en los problemas del presente a lo sumo la parte que puede tomar un ruso. Pero, si cada individuo no está circunscripto a los términos que lo mantiene estrechamente ligado con la nación, aún menos puede quedar emancipada la nación mediante la emancipación de un individuo particular. El hecho de que Grecia tuviese un escita entre sus filósofos, no acercó a los escitas ni un solo paso a la cultura griega. Afortunadamente los alemanes no somos escitas.

De la misma manera que los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología, los alemanes hemos vivido nuestra prehistoria en el pensamiento, en la filosofía. Somos contemporáneos del presente en la filosofía sin serlo en la historia. La filosofía alemana prolonga en la idea la historia alemana, cuando nosotros, por tanto, en vez de criticar las obras incompletas de nuestra historia real, criticamos las obras póstumas de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica se encuentra en el centro de esas preguntas sobre las que nuestro presente dice: *That is*

the question. Lo que entre los pueblos avanzados es ruptura práctica con la moderna situación del Estado, es en Alemania –donde esta situación ni siquiera existe– por de pronto ruptura crítica con el reflejo filosófico de esta situación.

La filosofía alemana del Derecho y del Estado es la única historia alemana que se halla a la par con el presente moderno oficial. Por lo tanto, el pueblo alemán tiene que contar esta historia suya hecha de sueños entre los elementos que componen su situación actual; y no sólo esta situación actual sino también su prolongación en la abstracción deben ser sometidos a crítica. Su porvenir no se puede limitar ni a la negación inmediata de su real situación política y jurídica, ni a su inmediata realización, como las tiene en la idea, puesto que la negación inmediata de su situación real se halla ya presente en su situación ideal y la realización inmediata de ésta se halla, a su vez, en la opinión de los pueblos vecinos, prácticamente superada.

Por eso el partido político práctico exige, con razón, en Alemania, la negación de la filosofía. Su error no consiste en ese programa sino en no pasar de él, pues ni lo cumple en serio ni lo puede cumplir. Cree realizar esa negación volviendo la espalda a la filosofía y mascullando, sin dignarse mirarla, algunas frases malhumoradas y banales sobre ella. Su horizonte es tan estrecho, que o no incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad alemana o le toma por inferior incluso a la praxis alemana y a las teorías a su servicio. Exigís que el punto de partida sean los gérmenes de vida con que cuenta en la realidad el pueblo alemán; pero olvidáis que su verdadero germen donde ha proliferado hasta ahora es sólo en su sesera. En una palabra: no podéis superar la filosofía sin realizarla.

En el mismo error, solo que con signo opuesto, ha caído el partido teórico, que procede de la filosofía. Para él, la lucha actual consiste exclusivamente en la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán, sin pensar en que la misma filosofía siempre ha pertenecido a este mundo y es su complemento, por más que sea en la idea. Crítico frente a su adversario, no ha sido en cambio autocrítico. Sus presupuestos han sido los de la filosofía, en cuyos resultados establecidos se ha quedado sin pasar de ahí, cuando no ha hecho pasar por exigencias y resultados inmediatos de la filosofía lo que sabía por otro lado; y esto, aunque las exigencias y resultados –en el supuesto de que fuesen verdaderos– requerían por el contrario la negación de la filosofía precedente, de la filosofía como filosofía. En otra ocasión describiremos detalladamente este partido. Su error fundamental puede resumirse así: creer que se puede realizar la filosofía sin superarla.

La crítica de la filosofía alemana del Estado y del Derecho, filosofía que ha alcanzado en Hegel su versión más consecuente, rica y definitiva, es ambas cosas: por una parte es análisis crítico del Estado moderno junto con la realidad que éste comporta; por la otra es además la negación decidida de todo el tipo anterior de conciencia política y jurídica en Alemania, cuya expresión más distinguida y universal, elevado a Ciencia, es precisamente la filosofía especulativa del Derecho, este pensamiento abstracto y exaltado acerca del Estado moderno, cuya realidad se queda en un más allá, aun si este más allá sólo es un más allá del Rin. Pero también a la inversa: la concepción alemana del Estado moderno, que hace abstracción del hombre real, sólo ha sido posible porque, y en cuanto, el mismo Estado moderno hace abstracción del hombre real [o dicho de otra forma], no satisface al hombre entero más que imaginariamente. Los alemanes han pensado lo que los otros pueblos han hecho. Alemania ha sido su conciencia teórica. La abstracción y arrogancia de su pensamiento fue siempre a la par con la parcialidad y raquitismo de su realidad. De la misma manera que el *statu quo* del Estado alemán expresa la culminación del *ancien régime*, la culminación del aguijón en la carne del Estado moderno, el *statu quo* del saber político alemán expresa la inmadurez del Estado moderno. Su misma carne está podrida.

En cuanto decidida adversaria de la tradicional conciencia política alemana, la crítica de la filosofía especulativa del Derecho desemboca no en sí misma, sino en tareas que sólo hay un medio de solucionar: la praxis.

La pregunta es: ¿puede llegar Alemania a una praxis a la altura de sus principios, es decir a una revolución que no sólo la ponga al nivel oficial de los pueblos modernos sino a la altura humana que constituirá el futuro próximo de esos pueblos?

Es verdad que el arma de la crítica no puede substituir la crítica por las armas; la violencia material solo puede ser derrocada con violencia material. Pero también la teoría se convierte en fuerza material, cuando se apodera de las masas. La teoría es capaz de apoderarse de las masas, en cuanto demuestra *ad hominem*; y demuestra *ad hominem*, en cuanto se radicaliza. **Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el hombre la raíz es el mismo hombre.** La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, o sea de su energía práctica, es que parte de la decidida superación positiva de la religión. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que **el hombre es el ser supremo para el hombre** y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del hombre un ser envilecido,

esclavizado, abandonado, despreciable. Nada mejor para describirlas que la exclamación de aquel francés ante el proyecto de un impuesto sobre los perros: ¡Pobres perros! ¡Os quieren tratar como a hombres!

Incluso, históricamente, la emancipación teórica tiene para Alemania un significado específicamente práctico, y es que el pasado revolucionario de Alemania es teórico: la Reforma. Como ayer en el monje [Lutero], es hoy en el cerebro del filósofo donde se inicia la revolución.

Ciertamente Lutero venció la esclavitud por devoción, pero poniendo en su lugar la esclavitud por convicción. Si quebró la fe en la autoridad, fue porque restauró la autoridad de la fe. Si transformó a los curas en laicos, fue porque transformó a los laicos en curas. Si liberó al hombre de la religiosidad exterior, fue haciendo de la religiosidad el hombre interior. Si liberó el cuerpo de sus cadenas, fue porque encadenaba el corazón.

Pero, aunque el protestantismo no fuera la verdadera solución, al menos fue el verdadero planteamiento del problema. Ya no se trataba de la lucha del laico contra el cura exterior sino contra su propio cura interior, contra su naturaleza clerical. Y así como la transformación protestante de los laicos alemanes en curas emancipó a los papas profanos, es decir los monarcas, junto con su clerecía de privilegiados y filisteos, la transformación filosófica de los alemanes clericales en hombres emancipará al pueblo. Y la emancipación no se detendrá tampoco en los monarcas, como la secularización de los bienes en el despojo de la Iglesia, tan practicado sobre todo por la hipócrita Prusia. El hecho más radical de la historia alemana, la guerra de los campesinos, se estrelló en su tiempo con la teología. Hoy, cuando la misma teología ha fracasado, el hecho más servil de la historia alemana, nuestro *statu quo* se estrellará contra la filosofía. En vísperas de la Reforma, la Alemania oficial era el siervo más incondicional de Roma. En víspera de su revolución es hoy el siervo absoluto de menos que Roma: de Prusia y Austria, de aristócratas de aldea y de filisteos.

Una dificultad fundamental parece oponerse en Alemania a una revolución radical. En efecto, las revoluciones necesitan un elemento pasivo, una base material. Un pueblo sólo pondrá por obra la teoría, en cuanto ésta represente la realización de sus necesidades. A la enorme discrepancia entre las exigencias del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana, ¿le corresponderá la misma discrepancia de la sociedad burguesa dentro de sí y con el Estado? ¿Se convertirán directamente en necesidades prácticas las necesidades en teoría? No basta con que el pensamiento apremie su realización, la realidad misma tiene que requerir el pensamiento.

Alemania no ha subido a la vez, con los pueblos modernos, los escalones intermedios de la emancipación política. Ni siquiera ha superado en la práctica los escalones que ha superado teóricamente. ¿Cómo va a superar, con un salto mortal, no sólo sus propias barreras sino a la vez las de los pueblos vecinos? ¡Ya estas últimas tiene que sentir las y deseárselas en la realidad como una liberación de los propios límites reales! Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyos presupuestos y fundamentos son precisamente lo que parece faltar.

Pero Alemania ha acompañado el desarrollo de los pueblos modernos sólo en la abstracta actividad del pensamiento, sin tomar partido de obra en las luchas reales de este proceso; ha compartido los sufrimientos de este proceso sin disfrutar de él y sus parciales satisfacciones. A la actividad abstracta por un lado responde el sufrimiento abstracto por otro. Por eso Alemania se encontrará un día al nivel de la decadencia europea sin haber alcanzado nunca el de la emancipación europea. Será como un prosélito del fetichismo que perece por las enfermedades del cristianismo.

Si se examinan los regímenes alemanes, se constata que los mismos son empujados por las condiciones de la época, por la situación de Alemania, por el punto de vista de la cultura alemana y, en fin, por el propio y afortunado instinto a combinar los defectos civilizados del moderno mundo político –cuyas ventajas no disfrutamos– con los defectos bárbaros del *ancien régime*, que disfrutamos a dos carrillos. De modo que Alemania tiene que participar más y más si no de la razón sí al menos de la sinrazón de regímenes que incluso se hallan por encima de su *statu quo*. ¿Hay, por ejemplo, un país en el mundo que comparta tan ingenuamente todas las ilusiones del régimen constitucional sin participar de sus realidades, como esta Alemania que llaman constitucional? ¿O habrá sido la ocurrencia de un gobierno alemán, para combinar los suplicios de la censura con los de las desastrosas leyes francesas de septiembre que presuponen la libertad de prensa? Como en el Panteón romano se encontraban los dioses de todas las naciones, en el Sacro Imperio Romano-Germánico se encontrarán los pecados de todas las formas de Estado.

Este eclecticismo se halla a punto de alcanzar unas dimensiones hasta ahora insospechadas. Así lo garantiza especialmente el sibaritismo estético-político de un rey alemán, que tiene la intención de representar todos los papeles de la monarquía –sea feudal o burocrática, absoluta o constitucional, autocrática o democrática– si no en la persona del pueblo, sí en cambio en su propia persona, si no para el pueblo, sí al menos para sí mismo.

Alemania, como desprovista de un presente político constituido por un mundo para sí, no podrá romper las barreras específicamente alemanas sin romper la barrera general del presente político.

La **revolución radical no es un sueño utópico** para Alemania. Tampoco lo es la emancipación humana en general. **Sí lo es en cambio una revolución parcial, meramente política**, revolución que deja intactos los pilares de la casa³⁸. ¿En qué se basa una revolución parcial, meramente política? En que una parte de la sociedad burguesa se emancipa y accede al dominio general; en que una clase precisa emprende, basándose en su situación especial, la emancipación general de la sociedad. Esta clase libera toda la sociedad, pero sólo bajo el presupuesto de que la sociedad entera se encuentre en la situación de esta clase, o sea, por ejemplo, que disfrute de bienes de fortuna y de cultura o los pueda adquirir sin dificultad.

Ninguna clase en la sociedad burguesa puede desempeñar este papel, sin despertar por un momento el entusiasmo propio y de la masa. En ese momento fraterniza y coincide con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su representante general; sus reivindicaciones y derechos son verdaderamente los derechos y reivindicaciones de la sociedad misma, cuya cabeza y corazón es realmente. Sólo en nombre de los derechos universales de la sociedad puede reclamar una clase específica para sí el poder universal. Para conquistar esta posición emancipadora, y con ella la explotación política de todos los ámbitos de la sociedad en provecho del suyo propio, no basta con poseer energía revolucionaria y estar convencido del propio valer. Para que la revolución de un pueblo coincida con la emancipación de una clase específica de la sociedad burguesa, para que un estamento sea tenido por el estamento de toda la sociedad, todos los defectos de ésta tienen que hallarse concentrados en cambio en otra clase, un estamento preciso que tiene que atraerse la repulsa general, ser la limitación general en forma palpable; un ámbito social específico tiene que valer como el crimen notorio de toda la sociedad, de modo que la liberación de esta esfera se presente como la liberación general de todos por sí mismos. Para que un estamento sea el

³⁸ La distinción es central y marcará toda la vida y obra de Marx y Engels y es decisiva en la afirmación del programa de la revolución comunista. La revolución burguesa o democrata es parcial porque deja intactos a los pilares del sistema social, por eso se necesita una revolución radical, que arranque de raíz al sistema social capitalista: destrucción del valor, del dinero. Lo utópico no es lo radical, sino por el contrario lo parcial, lo que deja en pie lo fundamental.

estamento de la liberación *par excellence*, otro estamento tiene que ser a la inversa el estamento de la opresión manifiesta. La negativa significación general de la nobleza y el clero francés condicionó la positiva significación general de la clase que se hallaba en su vecindad y oposición más directas: la burguesía.

En cambio en Alemania ninguna clase tiene la consecuencia, el rigor, la valentía, la falta de consideraciones que harían de ella el representante negativo de la sociedad. Del mismo modo, a todos los estamentos les falta esa generosidad de espíritu capaz de identificarse, aunque sea por un momento, con el alma del pueblo; esa genialidad que transfigura la fuerza material en poder político; esa intrepidez revolucionaria que arroja al adversario la desafiante consigna: “yo no soy nada y debería ser todo”. El fundamento de la moral y la honorabilidad alemanas –y no sólo en los individuos, sino también en las clases– es por el contrario ese egoísmo morigerado que hace valer su mediocridad y acepta que otros la hagan valer contra él mismo. De ahí que la relación entre los diversos ámbitos de la sociedad alemana no sea dramática sino épica. Cada uno de ellos comienza a adquirir la consciencia de sí mismo y a ocupar con pretensiones específicas un puesto junto a los otros, no en cuanto es oprimido, sino en cuanto a que sin su intervención las circunstancias históricas crean una base social sobre la que él pueda a su vez ejercitar su opresión. Hasta la dignidad moral de la clase media alemana se basa meramente en la conciencia de ser la representante general de la mediocridad filistea de todas las otras clases. Por tanto, no son sólo los reyes alemanes quienes llegan al trono *mal-à-propos*, sino que cada esfera de la sociedad burguesa sufre su derrota antes de haber podido cantar victoria, antes de haber superado la barrera que les cerraba el paso, antes de hacer valer su mezquindad, antes de poder mostrar su magnanimidad; de tal modo que hasta la ocasión de desempeñar un gran papel pasa siempre antes de haberse presentado y cada clase, apenas comienza la lucha contra la que está encima de ella, se enreda en la lucha con la que está por debajo. Por eso el príncipe se encuentra en lucha con el rey, el burócrata contra la nobleza, el burgués contra todos ellos, mientras que el proletariado comienza ya a hallarse en lucha con el burgués. La clase media apenas se atreve a concebir el pensamiento de la emancipación desde un punto de vista propio y ya el desarrollo de la situación social y el progreso de la teoría política están convirtiendo ese punto de vista en anticuado o por lo menos en problemático.

En Francia basta con que uno sea algo, para que quiera serlo todo. En Alemania nadie puede ser nada, si no quiere tener que renunciar a todo. En Francia la emancipación parcial es el fundamento de la emancipación universal. En Alemania, la emancipación universal es condición *sine qua non* de toda emancipación parcial. En Francia es la realidad de una emancipación progresiva, en Alemania su imposibilidad, de donde tiene que nacer la libertad. En Francia, cada una de las clases del pueblo es políticamente idealista y no se considera como una clase especial sino como representante de todas las necesidades sociales. Por eso el papel del emancipador pasa con dramático movimiento, una tras otra, por las diversas clases del pueblo francés, hasta terminar en la clase que realiza la libertad social, no ya bajo el presupuesto de determinadas condiciones intrínsecas al hombre, si bien creadas por la sociedad humana, sino más bien en cuanto que organiza, por el contrario, todas las condiciones de la existencia humana bajo el presupuesto de la libertad social. En cambio en Alemania, donde la vida práctica es tan poco inteligente como la inteligencia poco práctica, ninguna clase de la sociedad burguesa siente la necesidad, ni tiene la capacidad, de emanciparse por completo, mientras no la obliguen a ello su situación inmediata, la necesidad material, sus mismas cadenas.

¿Dónde reside pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana?

Respuesta: en la constitución de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal le confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título histórico sin su título humano; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre y por tanto sólo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí misma. Esta disolución de la sociedad, en la forma de un estamento especial, es el **proletariado**³⁹.

³⁹ Desde aquí Marx afirmará al proletariado y su revolución como única perspectiva para la especie humana. La crítica de la economía (inglesa), de la filosofía (alemana), de la política (francesa) se generaliza en crítica que va a la raíz misma de la sociedad burguesa y que tiene por sujeto activo al proletariado. Mejor dicho, Marx asume que la crítica (praxis) de la sociedad presente está siendo realizada por el proletariado, que su revolución no puede ser parcial y política, sino radical y humana.

El proletariado no comienza a formarse en Alemania hasta que sobreviene el proceso de industrialización. En efecto, aunque también la pobreza espontánea y la servidumbre cristiano-germánica van incorporándose poco a poco a las filas del proletariado, éste no procede de la pobreza espontánea sino de la creada artificialmente; no es una masa humana oprimida mecánicamente por el peso de la sociedad, sino la masa que procede de la desintegración de la sociedad, especialmente de la clase media.

Cuando el proletariado proclama la disolución del orden actual del mundo no hace más que pronunciar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución de hecho de este orden del mundo. Cuando el proletariado exige la negación de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la sociedad ha elevado ya a principio del proletariado y se halla realizado en él, sin intervención propia, como resultado negativo de la sociedad. De modo que el proletario disfruta del mismo derecho sobre el mundo nuevo que tiene el rey alemán sobre el mundo constituido, cuando llama al pueblo su pueblo lo mismo que llama suyo a un caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey está diciendo simplemente que el propietario privado es rey.

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

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

Una vez que se hayan cumplido todas las condiciones internas, el canto del gallo francés anunciará el día de resurrección alemana.

Escrito a fines de 1843 y enero de 1844

Anales franco-alemanes,
Deutsch-französische Jahrbücher] París, 1844

Contra el Estado: Glosas críticas marginales al artículo “El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”

Presentación⁴⁰

El hecho de que Marx no haya concentrado en un solo volumen su crítica de la política y del Estado ha facilitado la obra de los revisionistas que, como Bernstein, Kautsky y tantos otros, fundarían el “marxismo” como verdadera teoría del Estado (“popular”, “libre”, “democrático”...).

Sin embargo, desde cuando comienza su ruptura con el hegelianismo y con la democracia en 1842/44, Marx piensa en escribir un libro sobre (es decir contra) el Estado. Pero a diferencia de sus contemporáneos que hacían una crítica platónica del Estado, oponiendo el pueblo bueno al Estado malo, Marx buscará los fundamentos del Estado mismo en las relaciones sociales de producción; lo que lo conduce lógicamente a considerar la crítica de la política como una consecuencia lógica de la crítica de la economía. Por eso Marx en 1845, poco antes de exiliarse en Bélgica, firma, en París, un contrato con un editor alemán en el que se compromete a entregar una obra en dos volúmenes que llevaría por título: *Crítica de la política y de la economía política*. En ese momento no sabía que dicho proyecto le llevaría toda su vida y que el mismo no sería acabado.

Esa obra debía dar continuidad al conjunto de trabajos del año 43-44. La “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”, pero principalmente “Sobre ‘La cuestión judía’”, la “Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel”, las “Glosas críticas marginales al artículo ‘El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’”, así como los manuscritos, denominados “manuscritos de París”. Son trabajos en donde se consuma y consolida la ruptura de Marx con toda la sociedad burguesa. La crítica del dinero y el Estado, en su relación dialéctica, constituyen la clave de todos esos trabajos. El proletariado, en tanto que negación viviente del dinero, del Estado, de la economía, del trabajo,... es el sujeto activo de esa crítica. La superación de la filosofía coincide con la negación práctica de la economía, la

⁴⁰ La presente versión fue publicada por *Comunismo* (Número 31) del Grupo Comunista Internacionalista [Http://gci-icg.org](http://gci-icg.org)