

7

CARLOS MARX

ESCRITOS  
DE  
JUVENTUD

PAG. 474 - 484.



C. Marx, estudiante (1836)



FONDO DE CULTURA ECONOMICA  
MÉXICO

Pero el mismo Bauer dice lo que sigue:

"La política, cuando pretende ser únicamente religión, no tiene derecho a ser política, del mismo modo que no debe considerarse asunto doméstico el acto de lavar los cacharros de cocina allí donde este acto pasa por ser un rito religioso." (P. 108.)

Y en el Estado cristiano-germánico la religión es "asunto doméstico", y, a su vez, los "asuntos domésticos" son religión. En el Estado cristiano-germánico, el poder de la religión es la religión del poder.

Peca contra la religión quien separa el "espíritu del Evangelio" de la "letra del Evangelio". El Estado que hace que el Evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que no sea la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, sí a los ojos de su propia religión. Al Estado que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la Biblia como su Carta, hay que oponerle las palabras de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra. Este Estado, al igual que las basuras sobre que descansa, cae en una dolorosa contradicción, irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del Evangelio que "no sólo no acata, sino que no puede tampoco acatar, si no quiere disolverse totalmente". Y si le preguntáramos por qué no quiere disolverse totalmente, él mismo no sabría contestar a esta pregunta. Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial es un deber ser de imposible realización, que sólo puede comprobar la realidad de su existencia mintiéndose a sí mismo y que, por tanto, jamás deja de ser ante sí mismo objeto de duda, un objeto inseguro y problemático. De ahí que la crítica esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si es una figuración o una realidad, desde el momento en que la vileza de sus fines seculares, que trata de encubrir con la religión, se hallan en flagrante contradicción con la pureza de su conciencia religiosa, para la que la religión es la finalidad de este mundo. Un Estado así sólo puede redimirse de su tormento interior convirtiéndose en *alguacil* de la iglesia católica. Frente a ella, frente a una iglesia que considera al Estado como su brazo secular armado, el Estado es impotente, como es impotente el poder secular que toma bajo su égida al espíritu religioso.

En el Estado que se llama cristiano rige, ciertamente, la *enajenación*, pero no el *hombre*. El único hombre que aquí significa algo, el *monarca*, es un ser específicamente distinto de los demás hombres y es, además, un ser de naturaleza divina, que se halla en relación directa con el cielo y con Dios. Los vínculos que aquí imperan siguen siendo vínculos basados en la fe. Lo cual quiere decir que el espíritu religioso, en realidad, aún no se ha secularizado.

Por lo demás, el espíritu religioso jamás puede llegar a secularizarse realmente, puesto que ese espíritu no es más que la forma *no secular*

de un grado de desarrollo del espíritu humano. El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse cuando al llegar a cierto grado de desarrollo del espíritu humano, de que es expresión religiosa, se desgaja de él para constituirse en su forma *secular*. El fundamento sobre que descansa este Estado no es el cristianismo, sino el *fundamento humano sobre el que éste se basa*. La religión sigue siendo la conciencia ideal, no secular, de los miembros de ese Estado, porque es la forma del *grado humano de desarrollo* operado en él.

Los miembros del Estado político son religiosos por razón del dualismo que media entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad burguesa y la vida política: religiosos, en cuanto que el hombre se comporta hacia la vida del Estado, situado en el más allá de su real individualidad, como hacia su verdadera vida; religiosos, por cuanto que la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del alejamiento y del divorcio del hombre con respecto al hombre. La democracia política es cristiana por cuanto que, en ella, el hombre, y no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser *soberano*, como ser supremo, pero el hombre en su manifestación no culta y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y cómo anda y se yergue, el hombre corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y poderes inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no ha llegado a ser una criatura genérica real. La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, pero como un ser extraño, distinto del ser real, es, en la democracia una realidad tangible, presente, una máxima secular.

La misma conciencia religiosa y teológica se considera a sí misma, en la democracia acabada, tanto más religiosa y tanto más teológica cuanto más carece, aparentemente, de significación política, cuando más alejada se halla de los fines terrenales, cuanto más es, en apariencia, un asunto exclusivo del espíritu retraído del mundo, expresión de la limitación del entendimiento, producto de la arbitrariedad y la fantasía, cuando más es una real vida en el más allá. El cristianismo cobra, así, la expresión *práctica* de su significación religiosa-universal, en cuanto que las más dispares concepciones del mundo se aglutinan aquí bajo la forma del cristianismo, y más todavía por el hecho de que no se les plantea a otros ni siquiera la exigencia que sean cristianos, sino de que abracen una religión, cualquiera que ella sea. (Cf. la citada obra de Beaumont.) La conciencia religiosa se recrea en la riqueza de las contradicciones religiosas y de la diversidad de religiones.

Hemos puesto, pues, de manifiesto cómo la emancipación política en lo que respecta a la religión deja en pie la religión, aunque no una religión privilegiada. La contradicción en que el creyente de una religión particular se halla con su ciudadanía no es más que una parte de la contradicción general: la *contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa*. La corporación del Estado cristiano es aquel Estado que, profesando ser un Estado, hace caso omiso de la

religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a la religión.

Por eso nosotros no decimos a los judíos, como les dice Bauer: no podéis emanciparos políticamente si no os emancipáis radicalmente del judaísmo. Les decimos, más bien: porque podéis emanciparos políticamente sin desentenderos radical y absolutamente del judaísmo, es por lo que la emancipación política no es la emancipación humana. Cuando vosotros, judíos, queréis emanciparos políticamente sin emanciparos humanamente a vosotros mismos, caéis en una solución a medias y en una contradicción, que no radica en vosotros, sino en la *esencia* y en la *categoría* de la emancipación política misma. Y, al dejaros aprisionar por esta categoría, le comunicáis una función de apremiamiento general. Así como el Estado *evangeliza* cuando, a pesar de ser ya Estado, se comporta cristianamente hacia los judíos, así también el judío *pontifica* cuando, a pesar de ser ya judío, adquiere el derecho de ciudadanía dentro del Estado.

Ahora bien, si el hombre, aunque judío, puede emanciparse políticamente, adquiere el derecho de ciudadanía dentro del Estado, ¿quiere esto decir que pueda reclamar y obtener los llamados *derechos del hombre*? Bauer *niega* esto.

“El problema” —dice— “está en saber si el judío como tal, es decir, el judío que por sí mismo confiesa verse obligado en virtud de su verdadera esencia a vivir eternamente aislado de otros, es capaz de adquirir y conceder a otros los *derechos generales del hombre*.”

“No fue sino hasta el siglo pasado cuando la idea de los derechos del hombre fue descubierta para el mundo cristiano. No es una idea innata al hombre, sino conquistada por éste en lucha contra las tradiciones históricas en que antes se le había educado. Los derechos del hombre no son, por tanto, un don de la naturaleza, un regalo de la historia anterior, sino el fruto de una lucha librada contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, que la historia, hasta ahora, venía transmitiendo hereditariamente de generación en generación. Son el resultado de la cultura, y solo es digno de poseerlos quien haya sabido conquistarlos y merecerlos.”

“Ahora bien, ¿puede realmente el judío llegar a adquirir estos derechos? Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que lo hace judío tiene necesariamente que triunfar de la esencia humana que, en tanto que hombre, debe unirle a los demás hombres y disociarle de los que se aferran a ser judíos. Por esta sola disociación, declara que la esencia especial que hace de él un judío es su verdadera y suprema esencia, ante la que la esencia humana tiene que pasar a segundo plano.”

“Y, del mismo modo, no puede el cristiano, como tal cristiano, otorgar ninguna clase de derechos del hombre.” (Pp. 19 y 20.)

Según Bauer, el hombre, para poder adquirir los derechos generales del hombre, debe sacrificar “*el privilegio de la creencia religiosa*”. De tengámonos por un momento a examinar lo que son los derechos del hombre bajo su forma auténtica, bajo la forma que les dieron sus crea-

dores, los norteamericanos y los franceses. En parte, estos derechos humanos son, en realidad, derechos *políticos*, que sólo pueden ejercerse viviendo en comunidad con otros hombres. Su contenido es la *participación en la comunidad* y, concretamente, en la comunidad *política*, en el *Estado*. Estos derechos humanos entran en la categoría de los *derechos cívicos*, los cuales no presuponen en modo alguno, ya lo hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión en general ni la del judaísmo en particular. Veamos ahora lo que se refiere a la otra parte de los derechos humanos, los *droits de l'homme*, como algo aparte de los *droits du citoyen*.

Entre ellos figura la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. El *privilegio de la creencia religiosa* aparece expresamente reconocido, ya sea como derecho humano o como corolario del derecho humano de la libertad.

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*,<sup>1</sup> 1791, Art. 10: “Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses.”<sup>1</sup> Y el título I de la Constitución de 1791 garantiza como derecho humano “*la liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché*.”<sup>k</sup>

La *Déclaration des droits de l'homme*, 1793, enumera entre los derechos humanos, Art. 7, “le libre exercice des cultes”.<sup>1</sup> Más aún, en lo que atañe al derecho de expresar públicamente sus pensamientos y opiniones, se declara explícitamente: “*La nécessité d'énoncer ces 'droits' suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme*.”<sup>m</sup> En relación con esto, puede consultarse la Constitución de 1795, Título XIV, Art. 354.

*Constitution de Pennsylvania*, Art. 9, párrafo 3: “*Tous les hommes ont reçu de la nature le 'droit' imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme.*”<sup>n</sup>

*Constitution de New-Hampshire*, Arts. 5 y 6: “*Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les 'droits' de conscience.*”<sup>o</sup> (Beaumont, I. c., páginas 213 y 214.)

La incompatibilidad con la religión es algo tan ajeno al concepto de los derechos del hombre, que entre éstos se hace figurar expresamente el *derecho a profesar una creencia religiosa*, la que se quiera, y a

<sup>1</sup> “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano”. <sup>1</sup> “A nadie se molestará por sus opiniones, incluyendo las religiosas”. <sup>k</sup> “A todos la libertad de practicar el culto religioso que profese”. <sup>1</sup> “El libre ejercicio de los cultos”. <sup>m</sup> “La necesidad de enunciar estos ‘derechos’ presupone la existencia o el cercano acuerdo del despotismo”. <sup>n</sup> “Todo hombre ha recibido de la naturaleza el ‘derecho’ imprescriptible de adorar al Todopoderoso siguiendo las inspiraciones de su conciencia y nadie puede, legalmente, ser obligado a practicar, instituir o sostener contra su voluntad ningún culto o ministerio religioso. Ninguna autoridad humana puede, en ningún caso, intervenir en materias de conciencia ni fiscalizar las potencias del alma”. <sup>o</sup> “Entre los derechos naturales, algunos son inalienables por naturaleza, ya que nada podría sustituirlos. Entre ellos los ‘derechos’ de conciencia”.

practicar el culto correspondiente a su religión. *El privilegio de la creencia religiosa es un derecho humano general.*

Los *droits de l'homme*, los derechos humanos, se distinguen como tales de los *droits du citoyen*, de los derechos cívicos. ¿Cuál es el hombre a quien aquí se distingue del *citoyen*? Es sencillamente, el miembro de la sociedad burguesa. ¿Y por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama "hombre", el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de "derechos humanos"? ¿Cómo explicar esto? Por las relaciones que median entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia misma de la emancipación política.

Registremos, ante todo, el hecho de que los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, a diferencia de los *droits du citoyen*, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad civil, es decir, los derechos del hombre egoísta, del hombre que vive al margen del hombre y de la comunidad. Por eso la más radical de las Constituciones, la de 1793, puede proclamar:

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen:*

Article 2. "Ces droits, etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont: l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété."<sup>p</sup>

¿En qué consiste la *liberté*?

Article 6. "La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui"<sup>q</sup> o, según la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791: "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui."<sup>r</sup>

La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás. Los límites dentro de los cuales puede moverse todo hombre *sin detrimento* para otro los determina la ley, como la empalizada marca los límites o la línea divisoria entre dos propiedades. Se trata de la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo. ¿Por qué, entonces, es el judío, según Bauer, incapaz de adquirir los derechos humanos?

"Mientras siga siendo judío, la esencia limitada que lo hace judío tiene necesariamente que triunfar de la esencia humana que, en tanto que hombre, debe unirle a los demás hombres y disociarle de los que se aferran a ser judíos."

Sin embargo, como vemos, el derecho humano de la libertad no descansa sobre la unión del hombre con el hombre, sino que se basa, por el contrario, en la separación entre los hombres. Es el *derecho* a disociarse, el derecho del individuo *aislado*, limitado a sí mismo.

<sup>p</sup> "Estos derechos, etc. (los derechos naturales e imprescriptibles) son la igualdad, la libertad, la seguridad, la propiedad". <sup>q</sup> "La libertad es el poder del hombre de hacer todo lo que no atente contra los derechos de otro". <sup>r</sup> "La libertad consiste en poder hacer lo que no perjudique a otro".

La explicación 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?

Article 16. (Constitution de 1793): "Le droit de 'propriété' est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer 'à son gré' de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie."<sup>s</sup>

El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio libre y voluntariamente (*à son gré*), sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad; es el derecho del interés personal. Aquello, la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad. Y que proclama como superior a todo el derecho humano

"de jouir et de disposer 'à son gré' de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie".

Quedan todavía por examinar los otros derechos humanos, la *égalité* y la *sûreté*.

La *égalité*, considerada aquí en su sentido no político, no es otra cosa que la igualdad de la *liberté* que más arriba definíamos, a saber: el derecho de todo hombre a considerarse como una mónada que no depende de nadie. La Constitución de 1795 define en los siguientes términos el concepto de la igualdad, en cuanto a su significación:

Article 3. (Constitution de 1795): "L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse."<sup>t</sup>

¿Y la *sûreté*?

Article 8. (Constitution de 1793): "La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés."<sup>u</sup>

La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. A esto quiere referirse Hegel cuando llama a la sociedad burguesa "el estado de necesidad y de entendimiento".

<sup>s</sup> "El derecho de propiedad es el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades. <sup>t</sup> "La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, así en cuanto protege como en cuanto castiga." <sup>u</sup> "La seguridad consiste en la protección que la sociedad otorga a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad."

El concepto de seguridad no quiere decir que la sociedad se sobreponga a su egoísmo. La seguridad es, por el contrario, el *aseguramiento* de ese egoísmo.

Como vemos, ninguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona.

Ya es algo enigmático el hecho de que un pueblo, en el momento en que comienza precisamente a liberarse, en que empicza a derribar todas las barreras entre los distintos miembros que lo forman y a crearse una conciencia política, proclama solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, disociado de sus semejantes y de la comunidad (*Déclaration de 1791*); y más aún, que reitera esta misma proclamación por los días en que solo apelando a la más heroica abnegación era posible salvar a la nación, siendo, por tanto, una imperiosa exigencia la conducta del hombre abnegado; en unos momentos en que estaba a la orden del día el sacrificio de todos en aras de la sociedad civil y en que el egoísmo debía ser castigado como un crimen (*Déclaration des Droits de l'Homme, etc., de 1793*). Y este hecho resulta todavía más enigmático cuando vemos cómo los emancipadores políticos llegan incluso a rebajar la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos humanos, y cómo, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del hombre egoísta, degradándose con ello la esfera en que los hombres se comportan como una comunidad, para supeditarla a aquella en que el hombre se conduce como un ser aislado y parcial; y que, por último, no se considere como hombre *auténtico* y *verdadero* al hombre en cuanto ciudadano, sino en cuanto burgués.

"Le 'but' de toute 'association politique' est la 'conservation' des droits naturels et imprescriptibles de l'homme" (*Déclaration des droits, etc., de 1791, article 2.*). "Le 'gouvernement' est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles." (*Déclaration, etc., de 1793, article 1.*)<sup>c</sup>

Por tanto, incluso en los días de su entusiasmo juvenil, exaltado por la fuerza de las circunstancias, la vida política se declara como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa. Cierto

<sup>v</sup> "El fin de toda 'asociación política' es la 'conservación' de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre." "El gobierno se ha instituido para garantizar al hombre el ejercicio de sus derechos naturales e imprescriptibles."

es que la práctica revolucionaria se halla en flagrante contradicción con la teoría. Por ejemplo, proclamándose la seguridad como un derecho humano inviolable, se pone a la orden del día, públicamente, la violación del secreto de la correspondencia. Se garantiza la "*liberté 'indéfinie' de la presse*"<sup>x</sup> (*Constitution de 1793, article 122*), como un corolario de los derechos del hombre, de la libertad individual, pero ello no es óbice para declarar totalmente anulada la libertad de prensa, pues "*la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique*"<sup>v</sup> (Robespierre el joven, *Historia parlamentaria de la Revolución francesa*, cd. por Buchez y Roux, t. 28, p. 159); es decir, que el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo tiene por misión garantizar los derechos humanos, los derechos del hombre individual y debe, por tanto, sacrificarse cuando contradice a su fin, cuando va en contra de estos derechos humanos. Pero la práctica es solo la excepción, y la teoría la regla. Ahora bien, si nos empeñáramos en considerar la misma práctica revolucionaria como la caracterización certera de la relación, habría que resolver el enigma de por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación y se presenta el fin como medio y el medio como fin. Ilusión óptica de su conciencia, que no dejaría de ser un misterio, aunque fuese un misterio psicológico, teórico.

Pero el misterio se resuelve de un modo muy sencillo.

La emancipación política es, el mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansaba el Estado que se ha enajenado al pueblo, la sociedad del poder señorial. La revolución política es la revolución de la sociedad burguesa. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra la define. El *feudalismo*. La vieja sociedad civil tenía un carácter *directamente político*; en ella, los elementos de la vida civil, por ejemplo la posesión de los bienes, o la familia, o el tipo y el modo del trabajo, se habían elevado al plano de elementos de la vida estatal, bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación. Determinaban, bajo esta forma, las relaciones entre el individuo y el *conjunto del Estado*, es decir, sus relaciones políticas o, lo que tanto vale, sus relaciones de separación y exclusión con respecto a las otras partes integrantes de la sociedad. En aquella organización de la vida del pueblo, la posesión de los bienes o el trabajo no se elevaban al plano de elementos sociales, sino que, por el contrario, se llevaba hasta su extremo su *separación* del conjunto del Estado, para constituirlos en sociedades *aparte* dentro de la sociedad. No obstante, las funciones y condiciones de la vida de la sociedad civil seguían siendo funciones y condiciones políticas, aunque políticas en el sentido del feudalismo; dicho de otro modo, excluían al individuo del conjunto del Estado y convertían la relación *especial* de su

<sup>x</sup> "Libertad 'indefinida' de la prensa". <sup>v</sup> "La libertad de prensa no debe permitirse allí donde pone en peligro la libertad pública".

corporación con el conjunto del Estado en su propia relación general con la vida del pueblo, a la par que convertían su actividad y su situación civiles determinadas en su actividad y situaciones generales. Y esta organización traía como consecuencia el que la unidad del Estado se revelara necesariamente como la conciencia, la voluntad y la acción de la unidad del Estado, y que el poder del estado se manifestara, así mismo, como incumbencia *particular* de un señor disociado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que derrocó este poder señorial que elevó los asuntos del Estado a asuntos del pueblo y constituyó el Estado político como incumbencia *general*, es decir, como un Estado real, acabó necesariamente con todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones del divorcio entre el pueblo y su comunidad. La revolución política *suprimió*, con ello, el *carácter político de la sociedad civil*. Escindió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra los *elementos materiales y espirituales* que forman el contenido de vida, la situación civil de estos individuos. Rompió las ataduras del espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo aglutinó, sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo, en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos *particulares* de la vida civil. La *determinada* actividad de vida y la situación de vida *determinada* descendieron hasta el plano de una significación puramente individual. Dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado. La incumbencia pública como tal se convertía ahora en la incumbencia general de todo individuo, y la función política pasaba a ser su función general.

Sin embargo, al llevarse a su culminación el idealismo del Estado se llevaba a su culminación, al mismo tiempo, el materialismo de la sociedad civil. Al sacudirse el yugo político, se sacudían, a la par con él, las ataduras que apresaban el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política fue, al mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *aparición* de un contenido general.

La sociedad feudal se hallaba disuelta en su mismo fundamento, en el *hombre*. Pero en el hombre tal y como realmente era el fundamento sobre que descansaba, en el hombre *egoísta*. Este *hombre*, el miembro de la sociedad civil, pasaba a ser ahora la base, la premisa del Estado *político*. Y como tal es reconocida por éste en los derechos del hombre.

La libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad son en realidad el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida.

Por tanto, el hombre no se veía liberado de la religión, sino que ad-

quiría la libertad religiosa. No se liberaba de la propiedad, sino que adquiría la libertad del propietario. No se liberaba del egoísmo de la industria, sino que adquiría la libertad industrial.

La *constitución del Estado* político y la disolución de la sociedad burguesa en *individuos* independientes —cuya relación es el *derecho*, mientras que la relación entre los hombres de los estamentos y los gremios era el *privilegio*— se hallaba a cabo *en un solo acto*. Ahora bien, el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, el hombre *no político*, aparece necesariamente como el hombre *natural*. *Les droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra ahora en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata y, por ende, objeto natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la *base de su existencia*, como hacia la *premisia* en torno a la cual ya no es posible seguir razonando y, por consiguiente, como hacia su *base natural*. Finalmente, el hombre, en tanto que como miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme*, a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre visto en su *inmediata* existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* es solamente el hombre abstracto y artificial, el hombre como persona *alegórica, moral*. El hombre real sólo es reconocido, aquí, bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre es reconocido solamente bajo la forma del *citoyen abstracto*.

Esta, pues, en lo cierto Rousseau cuando describe así la abstracción del hombre político:

"Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de 'changer' pour ainsi dire la 'nature humaine', de 'transformer' chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en 'partie' d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une 'existence partille' et 'morale' à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à 'l'homme ses forces propres' pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui." (Contrat Social, libro II, Londres, 1782, p. 67.)

Toda emancipación es la *reducción* del mundo humano, del mundo de las relaciones, al *hombre mismo*.

"Quien se proponga instituir un pueblo, debe sentirse capaz de 'cambiar', por así decirlo, la 'naturaleza humana', de 'transformar' a cada individuo, que es, por sí mismo, un todo perfecto y solitario, en 'parte' de un todo mayor, del que este individuo recibe en cierto modo su vida y su ser, de trocar la existencia física e independiente del hombre por una 'existencia parcial' y 'moral'. Debe despojar al 'hombre de sus propias fuerzas', para infundirle otras extrañas a él y de las que no pueda servirse sin la ayuda de otros."

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

Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus "forces propres" como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza política, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana.

## II

"Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden",<sup>a</sup>  
por Bruno Bauer ("Einundzwanzig Bogen", p. 56-71.)

He aquí la forma bajo la que Bauer enfoca el comportamiento de la religión judía y la cristiana: como su comportamiento hacia la crítica. Su comportamiento hacia la crítica es su comportamiento hacia "su capacidad para llegar a ser libres".

De donde se desprende lo que sigue:

"El cristiano sólo necesita remontarse sobre una fase, es decir, su religión, para superar la religión en general" o, lo que tanto vale, para llegar a ser libre; "el judío, en cambio, tiene que romper, no sólo con su esencia judaica, sino también con el desarrollo que lleva su religión hasta su punto más alto, con un desarrollo que permanece extraño a él." (P. 71.)

Por tanto, Bauer convierte el problema de la emancipación de los judíos en un problema puramente religioso. El viejo escrúpulo teológico: ¿quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, el judío o el cristiano?, reaparece aquí bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos posee mayor capacidad para emanciparse? Ya no se pregunta, es cierto, si es el judaísmo o el cristianismo el que hace libre al hombre, sino que la pregunta es más bien la contraria, ¿qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

"Si aspiran a ser libres, los judíos no deben abrazar el cristianismo, sino la disolución del cristianismo y de toda religión; es decir, la ilustración, la crítica y su resultado, la libre humanidad." (P. 70.)

Sigue pidiéndose al judío una profesión de fe, que ahora ya no es la de la religión sino la de la disolución del cristianismo.

Bauer pide a los judíos que rompan con la esencia de la religión

<sup>a</sup> "La capacidad de los judíos y cristianos de hoy para llegar a ser libres."

cristiana, exigencia que, como él mismo dice, no brota del desarrollo de la religión judía.

Después de Bauer, al final de la *Cuestión judía*, había concebido el judaísmo simplemente como la tosca crítica religiosa del cristianismo, concediéndole, por tanto, "solamente" una significación religiosa, era de prever que también la emancipación de los judíos se trocaría, para él, en un acto filosófico, teológico.

Bauer concibe la esencia abstracta ideal del judío, su religión, como toda su esencia. De ahí que concluya, con razón: "Cuando desprecia de por sí su ley limitada", cuando supera todo su judaísmo, el judío no aporta nada a la humanidad". (P. 65.)

Por tanto, el comportamiento de judíos y cristianos podría expresarse así: el único interés del cristiano en la emancipación del judío es un interés general humano, un interés teórico. El judaísmo es un hecho injurioso para la mirada religiosa del cristiano. Tan pronto como su mirada deja de ser cristiana, este hecho pierde su carácter injurioso. La emancipación del judío no es, de por sí, una tarea para el cristiano.

Por el contrario, el judío, para emanciparse, no sólo tiene que llevar a cabo su propia tarea, sino, además y al mismo tiempo, la tarea del cristiano, leer a fondo la *Crítica de los sinópticos* y la *Vida de Jesús*, etc. [172]

"Ellos mismos deben abrir los ojos: su destino está en sus manos; pero la historia no consiente que nadie se burle de ella." (P. 71.)

Intentemos romper la formulación teológica del problema. Para nosotros, el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento social específico que es necesario vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío de hoy es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo actual. Y esta actitud se desprende necesariamente de la posición especial que el judaísmo ocupa en el mundo esclavizado de nuestros días.

Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no como hace Bauer en el *judío sabático*, sino en el *judío de todos los días*.

No busquemos el misterio del judío en su religión; busquemos el misterio de su religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta.

¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero.

Pues bien, al emanciparse de la usura y el dinero, el emanciparse del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible al judío. Su conciencia religiosa se evaporaría como una emancipación turbia flotando en la atmósfera real de la sociedad. Y, de otra parte, cuando el judío reconoce la nulidad de esta su esencia práctica y labora por su

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estado evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. En un estado determinado de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o —lo cual sólo constituye una expresión jurídica de lo mismo— con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían estado moviendo hasta ese momento. Esas relaciones se transforman de formas de desarrollo de las fuerzas productivas en ataduras de las mismas. Se inicia entonces una época de revolución social. Con la modificación del fundamento económico, todo ese edificio descomunal se trastoca con mayor o menor rapidez. Al considerar esta clase de trastocamientos, siempre es menester distinguir entre el trastocamiento material de las condiciones económicas de producción, fielmente comprobables desde el punto de vista de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en suma, ideológicas, dentro de las cuales los hombres cobran conciencia de este conflicto y lo dirimen. Así como no se juzga a un individuo de acuerdo a lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino



que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las contradicciones de la vida material, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás perece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantee sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para su resolución ya existen o cuando menos, se hallan en proceso de devenir. A grandes rasgos, puede calificarse a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno de épocas progresistas de la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo. Con esta formación social concluye, por consiguiente, la prehistoria de la sociedad humana.

Karl Marx, 1859