

La diferencia entre “emancipación política” y “emancipación humana”.

Aproximación a la crítica de la política en el pensamiento del joven Marx

Matías Cristobo

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Recibido: 31/07/2014

Aceptado: 19/08/2014

Resumen: El colapso del “comunismo real” a comienzos de la década del '90 del siglo pasado ha producido, quizás de modo paradójico, un nuevo acercamiento al pensamiento de Karl Marx. La razón de este acercamiento se debe, entre otros motivos, a la discutida cancelación de la pregunta por lo político registrada en la izquierda “clásica” en virtud de la primacía otorgada a la dimensión económica de la sociedad. Desde este marco de análisis, las ideas del “joven Marx”, en las cuales se concentra gran parte de su pensamiento político, han recuperado toda su vitalidad. Nuestro trabajo se propone, concretamente, una aproximación a la crítica de la política que Marx efectuara en un conjunto de textos escritos entre los años 1843 y 1844. En un primer momento, determinamos cómo el modelo de la crítica de la religión se encuentra a la base de la crítica de la política. Luego, damos paso a la caracterización de la modernidad que Marx elabora de acuerdo con su categoría de “emancipación política”. En un tercer momento, analizamos la constitución del Estado y la sociedad civil como el producto aquella emancipación y posteriormente exponemos su diferencia con lo que Marx llama la “emancipación humana”. Finalmente, ensayamos una breve conclusión destinada a problematizar una serie de núcleos conceptuales.

Palabras clave: Karl Marx-Emancipación, Política-Emancipación, Humana-Crítica de la Política-Escritos de Juventud.

Abstract: The collapse of "real communism" in the early 90s of the last century has produced, perhaps paradoxically, a new approach to the thought of Karl Marx. The reason for this approach is due, among other reasons, the controversial cancellation of the registered political question in the "classical" left under the primacy given to the economic dimension of society.

From this framework of analysis, the ideas of the "young Marx", in which much of his political thought is concentrated, have recovered all its vitality. Our work is proposing an approach to the review of the policy that Marx completed at a set of texts written between 1843 and 1844. Initially, we determine how the model of the criticism of religion is the basis of the review of the policy. Then, give way to the characterization of modernity that Marx develops according to its category of "political emancipation". In a third stage, we analyzed the constitution of the state and civil society as the product that emancipation and subsequently expose its difference from what Marx calls the "human emancipation." Finally, a brief conclusion rehearsed intended to problematize a number of core concepts.

Keywords: Karl Marx-Political, Emancipation-Human, Emancipation-Critique of Political-Early Writings.

1. Introducción: el modelo de la crítica de la religión en la crítica de la política

Como señalara Miguel Abensour hace ya quince años, se viven tiempos de retorno a Marx. Retorno producido luego de la caída del socialismo "realmente existente", régimen en el cual la dimensión política habría sido aniquilada en beneficio de las dimensiones técnica y económica. Precisamente es este final en la historia el que posibilita que la pregunta por lo político en el pensamiento de Marx cobre sentido nuevamente. Desde este marco histórico conceptual, la crítica marxiana de la política recupera toda su actualidad y vitalidad. De aquí la importancia que adquieren sus llamados "escritos de juventud", ensayos en los cuales se concentra buena parte de las reflexiones de Marx en torno al tema.

Sin embargo, la crítica de la política sólo se vuelve inteligible a partir de la crítica a la religión, tarea en la cual Marx se hallaba próximo a los jóvenes hegelianos, fundamentalmente Feuerbach. Profundicemos, entonces, en la forma en que se abre paso la primera. En su *En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* -obra escrita entre fines de 1843 y comienzos de 1844, preparada como *Introducción para la Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, elaborada a mediados de 1843-, Marx anunciaba el paso de la crítica del cielo a la crítica de la tierra. La crítica de la religión, la crítica de la teología como forma de conocimiento "(...) es la premisa de toda crítica"¹ que pronto deberá ser extendida a otras formas y actividades

¹ MARX, Karl. "En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción". En: *Marx. Escritos de Juventud*. México, FCE, 1987, p. 491.

sociales². Para John Holloway esta es la conclusión a la que llegaron los jóvenes hegelianos y el punto de partida del marxismo. Según la interpretación que Holloway realiza de Feuerbach, el fundamento de la crítica a la religión debemos buscarlo en la concepción del hombre como “productor” (en un primer momento de Dios, de la religión, más tarde también será de mercancías), y en su enajenación, en la exteriorización de fuerzas que él mismo no reconoce como suyas (su esencia humana verdadera desplazada hacia la realidad celestial, luego la venta de su fuerza de trabajo). La tarea de la crítica consistirá, de acuerdo con lo anterior, en la inversión de la relación entre el productor y su producto, alterando, igualmente, el sujeto y el objeto de la crítica misma.

En efecto, siguiendo nuevamente a Holloway, la crítica de la religión se presenta como una relación polar entre el sujeto creador -el hombre- y el objeto creado -Dios, la religión-. Pero, y esta será la idea decisiva del análisis, la enajenación del productor con respecto a su producto (la creación del concepto de Dios) tiene su origen en la propia existencia *social* enajenada del hombre. Consecuentemente, la crítica de la religión no debe efectuarse en el terreno de la teología, sino en el del mundo profano que hace brotar de sí un tipo de pensamiento religioso. Sostiene Marx:

El hombre es *el mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. [La religión] es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad³.

Por ello no será para nada azaroso que la primera parte de la crítica a Bruno Bauer (y detrás de él a Hegel) contenida en *Sobre la cuestión judía* -ensayo escrito entre agosto y septiembre de 1843- comience con el “problema judío”, con un problema aparentemente “teológico” que en

² Existe una innumerable bibliografía acerca del modelo feuerbachiano de la “inversión” entre sujeto y predicado -propio de la crítica de la religión- que Marx adopta. Cf. ABENSOUR, Miguel. *La democracia contra el Estado*. Buenos Aires, Colihue, 1998; ALTHUSSER, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 2004; BALIBAR, Étienne. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006; BORON, Atilio. “Filosofía política y crítica de la sociedad burguesa: el legado teórico de Karl Marx”. En BORON, Atilio (Comp.), *Filosofía política Moderna. De Hobbes a Marx*, Buenos Aires, Luxemburg, 2008, pp. 289-334; EYMAR, Carlos. *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*. Madrid, Tecnos, 1987; GRÜNER, Eduardo. “Lecturas culpables. Marx(ismos) y la praxis del conocimiento”. En BORON, Atilio, AMADEO, Javier y GONZÁLEZ, Sabrina (Comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 105-147; HOLLOWAY, John. *Nosotros Somos los Únicos Dioses. De la Crítica del Cielo a la Crítica de la Tierra*. Córdoba, Iniciativa Praxis Crítica, 1999; LÖWY, Michael. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires, Herramienta y El Colectivo, 2010.

³ Op. Cit. MARX, Karl. “En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, p. 491.

verdad nace de las contradicciones del mundo profano y, por lo tanto, debe ser superado en él: “La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *arma espiritual*”⁴.

De esta manera, también, se redefine el papel de la filosofía en la historia como una nueva teoría del conocimiento:

La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir *la verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad*. Y, ante todo, *la misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, *la crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, *la crítica de la teología* en la *crítica de la política*⁵.

Es como si debiéramos realizar una “revolución copernicana” que intentara, a través del descentramiento de la idea de Dios, recentrar al hombre para que pueda girar en torno a sí mismo como ante su “verdadero sol”. Aun podríamos expresarlo de otra forma: la superación de esta *enajenación* o *alienación* reside en la reapropiación de la esencia humana (concebida como “vínculo comunitario” o “lazo de amor”) proyectada en el reino de los cielos para realizarla sobre la tierra.

Continuando con el desarrollo del “modelo” de la crítica de la religión -esta especie de matriz que luego será extendida a otras formas de alienación, ahora de raíces “profanas”- la relación entre los dos polos, según Holloway, presenta cuatro características. Primero, es una relación *genética*, lo cual quiere decir que uno de los polos genera al otro, en este caso que el hombre ha creado a Dios. El objeto de la crítica revela ser, así, un producto humano “fabricado” por el trabajo del hombre. La centralidad acordada por Marx a la actividad del trabajo, como la única potencia creadora, nos permite comprender genéticamente a la sociedad bajo la forma de un proceso de creación. Para Holloway, las formas de conocimiento (no críticas, por cierto) niegan u ocultan el carácter histórico de toda relación y de todo concepto como un producto humano, precisamente, su “proceso de trabajo”.

⁴ *Ibíd*em, p. 491.

⁵ *Ibíd*em, p. 492.

Segundo, es una relación *negativa*. La idea de Dios -que no casualmente se presenta bajo la forma del “creador”- niega la creatividad humana y, complementariamente, representa la figura del Todopoderoso que afirma la absoluta impotencia del hombre. Tercero, por la razón anterior, la relación es *antagónica*. La crítica de la religión es una lucha activa por devolverle al hombre su potencia creadora, su lugar central como “verdadero sol”. Por último, la relación de Dios con el hombre es una relación de *inversión*. Si Dios es un producto humano, entonces depende de nuestro reconocimiento para su existencia: “La crítica es una inversión que nos revela que el aparentemente Todopoderoso es impotente, que el que aparentemente es impotente, es Todopoderoso”⁶. Como puede advertirse, las cuatro caras que muestra la relación entre los polos del hombre y la idea de Dios se despliegan en un mismo movimiento, conformando, siempre para Holloway, el problema central de toda teoría revolucionaria: la *dialéctica de poder e impotencia*.

El “salto” desde la crítica de la religión hacia la crítica de la política obedece, en Marx, a dos motivos fundamentales, íntimamente conectados pero que podemos tratar por separado. En principio, la crítica se mueve en un nivel socio-histórico y tiene como blanco de sus ataques al Estado alemán que aún no se ha “emancipado” de su fundamento religioso. La falta de rompimiento del nexo teológico-político representa una amenaza que acecha al Estado desde el pasado, esto es, la persistencia de algunos rasgos del Antiguo Régimen (estructuras jerárquicas, reino de los privilegios, etc.). Hacia el futuro, la amenaza constituida por “un nuevo problema capital, «la relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político», signo de una división social insanable en el seno de las estructuras existentes”⁷.

En segundo lugar, la crítica opera en un nivel filosófico (y metodológico, agregaríamos), e intenta mostrar la misma relación de inversión producida en el fenómeno de la alienación religiosa esta vez como alienación política. Lo cual tiene por resultado que la producción humana del Estado, al no ser reconocida como tal, se vuelva contra el hombre (su productor). Es, en palabras de Abensour, la creación de una “estadolatría”. Resumiendo, tenemos aquí varias cuestiones que nos conducirán a la crítica de Marx al Estado y la política: centralidad del trabajo humano, relación de inversión entre el productor y su producto, replicación de la estructura dualista de la religión (el Estado como el “cielo” de la “vida

⁶ Op. Cit. HOLLOWAY, John. *Nosotros Somos los Únicos Dioses. De la Crítica del Cielo a la Crítica de la Tierra*, p. 23.

⁷ Op. Cit. ABENSOUR, Miguel. *La democracia contra el Estado*, p. 50.

profana” -la sociedad civil-), etc. En breve, lo que está en juego es la práctica emancipatoria como superación de una realidad alienada:

Es a través de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel que Marx lleva a cabo ese proyecto porque, según él, es en el campo de la teoría, y exclusivamente en ese campo, que los alemanes están a la altura del presente moderno. Se sigue que criticando la teoría hegeliana, Marx ataca en un mismo movimiento la abstracción de la concepción alemana del Estado -que no es más que una expresión particular de la abstracción misma del Estado moderno-, y el fenómeno socio-histórico de la alienación política. Así definida esta tarea, *parece que la crítica del Estado moderno, por la mediación de Hegel, vale igualmente como crítica de las propias posiciones de Marx en 1842, como si la imposibilidad histórica de la emancipación política en Alemania le hubiera revelado al mismo tiempo la imperfección intrínseca de ese proyecto*⁸.

Particularmente relevante es el último párrafo de la cita, debido a que la posterior discusión presuntamente “teológica” con Bauer, plasmada en *Sobre la cuestión judía*, sirve a Marx casi como una excusa para alejarse de la disputa sobre la supervivencia del nexo teológico-político en Alemania⁹ y volverse sobre la “preocupación fundamental” en esta etapa de su pensamiento: “Conseguir poner de manifiesto la esencia de la política moderna. Con mayor precisión: la figura históricamente específica del Estado moderno en tanto que Estado político”¹⁰. Y, completamos nosotros, la conformación de este Estado *político (solamente político)* y de una sociedad civil (*despolitizada*). Dualismo que expresará, a su vez, la diferencia específica entre el Antiguo Régimen y la modernidad política.

Acercándonos un poco más al tema que nos interesa discutir aquí, advirtamos cómo el modelo procedente de la crítica de la religión se pone en funcionamiento en la crítica de la política, concretamente en la relación entre el Estado político y la sociedad civil. Porque, adelantándonos algo en este argumento, nos es lícito pensar que la misma relación que se establece entre el cielo y la tierra, entre la realización utópica del hombre propugnada por la religión y su verdadera realidad repleta de padecimientos, existe entre el Estado como

⁸ *Ibíd.*, p. 51, las cursivas son nuestras.

⁹ Precisamente este será el objetivo que Marx persiga al hacer extensivo el análisis de la relación entre política y religión a la constitución de los Estados norteamericano y francés. Análisis que permitirá, por otra parte, establecer la distinción crucial entre *emancipación política* y *emancipación humana*.

¹⁰ *Op. Cit.* ABENSOUR, Miguel. La democracia contra el Estado, p. 65.

culminación de la esencia genérica y universal del hombre y la sociedad civil como campo de lo particular, lo limitado y el interés egoísta.

Carlos Eymar nos aporta una serie de elementos para comprender la temprana crítica de Marx a Hegel. Según su interpretación, la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel* se nutre de tres fuentes principales: la crítica de Feuerbach a la inversión entre ser y pensamiento y las críticas al método lógico-dialéctico de Hegel llevadas a cabo por Arnold Ruge y Adolph Trendelenburg¹¹. La primera de estas es la que particularmente nos concierne, porque el método de Feuerbach se plasmará en la *Crítica* de Marx, en efecto, en el intento de devolverle a la familia y la sociedad civil el papel de factores activos en su relación “polar” (recordemos: génesis, negación, antagonismo e inversión) con el Estado.

Prestemos atención a la similitud del gesto. Leemos en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) de Feuerbach:

El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa en general* no se distingue del empleado en la *filosofía de la religión*. Basta con convertir el *predicado* en *sujeto* y a este, en tanto que *sujeto*, en *objeto (Objekt)* y *principio* -es decir, solamente invertir la filosofía especulativa, para obtener la verdad manifiesta, pura y desnuda-¹².

Y después: “La verdadera relación entre el pensar y el ser es únicamente la siguiente: *el ser es sujeto, el pensar es predicado*. El pensar procede del ser, mas no el ser del pensar”¹³ (Feuerbach, 1985: 37, las cursivas son del autor). Ahora leemos en la *Crítica* de Marx:

La idea es subjetivada y la relación *real* entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad *interna imaginaria*. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son, en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien, al subjetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la familia, «las circunstancias, el arbitrio», etc., se

¹¹ Para indagar más detalladamente acerca de las objeciones a la lógica dialéctica hegeliana que presentan tanto Ruge como Trendelenburg, remitimos al ya citado trabajo de Carlos Eymar *Karl Marx, crítico de los derechos humanos* (pp. 22-28).

¹² FEUERBACH, Ludwig. *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía/Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires, Orbis-Hyspamérica, 1985, p. 22.

¹³ *Ibidem*, p. 37.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 59-77

convierten aquí en momentos objetivos *irreales*, lo que significa algo totalmente distinto¹⁴.

Por el célebre texto de Althusser consagrado al concepto de “sobredeterminación”¹⁵, sabemos que la “inversión” que Marx realiza del planteamiento de Hegel no es *simplemente* una “inversión” -como, por otra parte, parece ser lo que termina por hacer Feuerbach-, es algo mucho más complejo y produce un resultado absolutamente diferente. Sin embargo, nos importa aquí señalar que, al menos en esta etapa de su pensamiento, Marx sin duda invierte la relación de determinación entre el Estado y la sociedad civil tomando como modelo la crítica de la religión y sin dudas, también, lo hace apoyándose en Feuerbach.

2. Los límites de la “emancipación política”

Marx comienza su ensayo *Sobre la Cuestión Judía* estableciendo el tipo de emancipación a la que aspiran los judíos, esto es, a la emancipación política, a la emancipación como ciudadanos del Estado alemán. Y una de las salidas a esta aspiración, que representa un problema, es la que ofrece Bruno Bauer. Este dice que dados los fundamentos del Estado alemán como Estado cristiano y los fundamentos de la religión judía como tal es imposible resolver esta contradicción, antagónica y en el fondo de carácter religioso, sin suprimir los términos mismos de la contradicción, lo cual quiere decir lisa y llanamente *abolir la religión*. Sarcásticamente, proyecta Marx una situación en la que tanto cristianos como judíos comprenderían de esta forma que sus diferencias religiosas no serían ya más que una fase superada en la historia y se transformarían en diferencias relativas al campo de la ciencia, pasibles de ser resueltas críticamente.

Pero esta liberación no sólo es la liberación del judío con respecto al Estado cristiano, también representa la oportunidad para que el Estado se libere de su carácter religioso, porque lo que está en juego es la relación general entre religión y política:

Se trata del problema general de las relaciones de la religión con el Estado, *de la contradicción que se da entre los nexos religiosos y la emancipación política*. El emanciparse de la religión se plantea como condición exigible tanto para el judío,

¹⁴ MARX, Karl. “Crítica del Derecho del Estado de Hegel”. En: *Marx. Escritos de juventud*. México, FCE, p. 322.

¹⁵ Nos referimos al Capítulo Tres titulado “Contradicción y Sobredeterminación (Notas para una Investigación)”, del libro *La revolución teórica de Marx*, pp. 76-101.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 59-77

que busca su emancipación política, como para el Estado emancipador, que necesita, al mismo tiempo, ser emancipado¹⁶.

¿De qué necesita ser emancipado el Estado (alemán)? De la religión misma. Y no importa que en este caso particular se trate del problema judío, porque lo verdaderamente importante es la eliminación de todo principio y privilegio religioso. En este mismo movimiento, o *por* este mismo movimiento, al tiempo que los judíos se liberan de su limitación y pasan a ser ciudadanos del Estado, este deja de ser un Estado religioso, se comporta ante sus ciudadanos de una manera general. Para Bauer esta es la salida, la condición de la “doble” emancipación en la que religión se ve relegada a asunto privado en último término. ¿Qué implica todo lo anterior? Otro doble movimiento que lleva en sí una doble exigencia:

Bauer exige, pues, de un lado, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre, en general, abandone la religión, para que se le pueda emancipar como *ciudadano*. Y, del otro, y consecuentemente, considera la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general. Para él, el Estado que presupone la religión no es todavía el verdadero Estado, el Estado real¹⁷.

“Considera la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general”; este pasaje es fundamental para comprender la limitación que observa Marx en el planteo de Bauer. Si nos adelantamos por un segundo al análisis empírico que efectúa Marx de la naturaleza de tres Estados diferentes (el alemán, el francés y el norteamericano), vemos que en este último, ya plenamente desarrollado como Estado político, lejos de desaparecer, la religión (la religiosidad de sus ciudadanos) se ha visto por demás fortalecida. El análisis del caso norteamericano evidencia que el problema no reside en un Estado “particular”, sino en la relación del Estado en “general” (como Estado) con la religión, y por lo tanto aquí surge la confusión entre emancipación política y emancipación humana. El hecho de que el Estado se libere (*políticamente*) de la religión, como hemos visto, no implica necesariamente, y más bien indica todo lo contrario, que el hombre se libere *realmente* del espíritu religioso.

Si prestamos atención al estudio de estos tres casos empíricos, tenemos que en Alemania, donde aún no existe un Estado político sino un Estado cristiano, religioso, el

¹⁶ MARX, Karl. “Sobre la cuestión judía”. En: *Marx. Escritos de juventud*. México, FCE, 1987, p. 465.

¹⁷ *Ibidem*, p. 466.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 59-77

conflicto se presenta como un conflicto teológico. En Francia la situación no es muy distinta, porque por más que la emancipación política se haya efectuado a medias, dice Marx, el Estado sigue profesando una especie de religión de la mayoría. Pero en el caso de los Estados de Norteamérica donde, como ya dijimos, la emancipación política se ha desarrollado de un modo *total*, la cuestión pierde su apariencia teológica para transformarse en un problema secular. Por eso Bauer no podía ver esta relación contradictoria en lo esencial, confundiendo o subsumiendo la emancipación humana con (en) la emancipación política. Dicho de otro modo:

La crítica de este modo de comportarse deja de ser una crítica *teológica* cuando el Estado deja de comportarse de un modo *teológico* hacia la religión y se comporta hacia la religión como tal Estado, es decir, *políticamente*¹⁸.

Para Marx este es el límite con el que se encuentra el pensamiento de Bauer, nos referimos al momento en que el problema toma la forma de contradicción secular. Porque ahora: “El problema estriba en saber cómo la emancipación política *ya alcanzada* se comporta hacia la religión¹⁹.”

Ya hemos visto que en los Estados de Norteamérica la consumación del Estado político no acabó con la religión, al contrario, esta demuestra su plena vigencia. Y si esto es así, la existencia de la religión no resulta contradictoria con el Estado políticamente desarrollado, como creía Bauer. Este es el punto en el que Marx va a provocar un “descenso” desde el cielo a la tierra, porque si la religión persiste bajo cualquier forma de Estado, entonces esta existencia no tiene que ver directamente con la esencia del Estado, sino con las premisas seculares sobre las que descansa este Estado. Es una “humanización” de la crítica que analiza las limitaciones teológicas a partir de las limitaciones seculares, y no las limitaciones seculares a partir de las limitaciones teológicas.

Ahora bien, ¿por qué es importante este cambio de perspectiva, este descenso en el plano del análisis? Porque a partir del cambio del punto de vista podemos constatar en el fundamento de la diferencia entre la emancipación política y la emancipación humana otra escisión, que es la que tiene que ver con el Estado y la sociedad civil:

¹⁸ *Ibíd.*, p. 467.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 467.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 59-77

El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el Estado puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de ella; en que el Estado pueda ser un *Estado libre* sin que el hombre sea un *hombre libre*²⁰.

Al liberar de la religión al Estado el hombre no se libera *totalmente* de la religión, sólo lo hace de un modo parcial y valiéndose de un medio. Luego veremos que esta misma escisión adoptará una forma secular, veremos que esta diferencia se reproducirá bajo la forma de ciudadano y burgués.

Por otro lado, la anulación política de la religión es sólo una parte del total de las supresiones de las diferencias que realiza el Estado para constituirse en su generalidad, aunque estas diferencias luego retornen o se manifiesten en el campo de la sociedad civil. Con esto queremos decir que así como el Estado suprime las diferencias religiosas, también suprime las diferencias en cuanto al nacimiento, a la ocupación, a la cultura, etc., que supone la participación en la vida política. Sin embargo, como ya adelantamos, estas diferencias quedan anuladas *políticamente, idealmente*, pero continúan operando en la esfera de la sociedad civil, en la *vida práctica del hombre*. Aunque resulte paradójico, la emancipación política de la religión y de las demás diferencias lleva en sí la *despolitización*, en el sentido de que presupone que estas diferencias dejan de ser políticas, dejan de tener un carácter directamente político y pasan a ser diferencias “sociales”.

La misma relación que antes se establecía entre el cielo y la tierra se reproduce ahora de forma secular, entre el Estado y la sociedad civil. Es como si la contradicción entre la vida genérica del hombre y su vida particular, limitada, hubiera descendido a la tierra y este desdoblamiento se manifestara en la contradicción entre el Estado y la sociedad civil. Por esto mismo, Marx sostiene que la premisa del Estado, la sociedad civil, es el campo en donde se pone de manifiesto el comportamiento egoísta de los hombres, su degradación y su percepción de los otros hombres sólo como medios; en cambio, en el Estado, estos se sienten en comunidad con sus pares, porque es aquí donde cobran conciencia de su ser colectivo. Este desdoblamiento provoca un comportamiento religioso en dos sentidos: por una parte, el hombre se comporta hacia el Estado como ante un más allá de su vida real y concreta, como ante su *verdadero ser*; y por otra parte, al ser la sociedad civil la esfera del egoísmo, el comportamiento religioso tiene que ver con lo que Marx piensa que la religión es en sí, la

²⁰ *Ibidem*, p. 20.

expresión el divorcio entre el hombre y su comunidad, la negación de su esencia humana verdadera.

Si volvemos por un instante a la cuestión de las diferencias que el Estado suprime “políticamente”, vemos que para Marx el problema judío no tiene importancia en sí mismo (aunque más adelante veremos que en él existe un elemento determinante, relativo a otras razones), sino sólo como expresión de la contradicción general que se pone de manifiesto entre el Estado y la sociedad civil. Entre la “universalidad” del Estado (su estatus genérico) y las particularidades de los hombres por el sólo hecho de formar parte de la sociedad burguesa (civil), ya lo veamos como judío, como comerciante, como terrateniente, etc. Por esto mismo es una contradicción secular y no teológica que en el fondo se reduce, como ya anticipáramos, a la contradicción entre ciudadano y burgués:

Bauer deja en pie esta pugna secular a que, en fin de cuentas, se reduce la cuestión judía, la relación entre el Estado político y sus premisas, ya sean estas elementos materiales, como la propiedad privada, etc., o elementos espirituales, como la cultura y la religión; la pugna entre el *interés general* y el *interés privado*, el divorcio entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa* deja en pie estas contradicciones seculares y se limita a polemizar contra su expresión *religiosa*²¹.

En este punto, Marx va a realizar una advertencia central para el tema que estamos discutiendo relativa a la distinción entre emancipación política y emancipación humana general. Si bien Marx reconoce como un avance o “progreso” el hecho de que el hombre se haya liberado aunque sea a través del Estado, es decir políticamente, de la religión, no piensa que esto signifique un paso, como sí quizás lo creía Bauer, conducente al final de la religión en la sociedad. Todo lo contrario: precisamente la separación del Estado con respecto a la religión es la culminación del Estado político; no es una excepción, insistimos, es la “emancipación política misma”, sentencia Marx. Y esto es fundamental porque la religión, al volverse un asunto de incumbencia privada, pasa a formar parte de la sociedad civil, no desaparece *realmente* ni mucho menos, sólo se *despolitiza* junto a otros elementos seculares como la propiedad privada, el nacimiento, la cultura, la ocupación, etc.

²¹ *Ibíd.*, p. 471.

3. Despolitización de la sociedad civil: despolitización de las diferencias “reales” de los hombres

La expulsión de la religión del Estado produce, por una parte, una “individualización” religiosa, en el sentido de que ahora se transforma en materia de decisión personal (como lo atestigua el estudio del caso norteamericano) asegurada por el derecho privado con la libertad de creencia; y, por otra parte, su espíritu “desterrado” del Estado es reasumido en la esfera de la sociedad civil, lo cual significa que pasa de constituir el espíritu de la comunidad, donde el ser se comporta genéricamente, a convertirse en el espíritu de la sociedad burguesa, donde el hombre se comporta de manera egoísta. Irónicamente, esta situación genera una vuelta de la religión a su punto de partida, al ser el fundamento de la separación de los hombres y la negación de su verdadera su esencia *humana* comunitaria: “[La religión] no es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*. Ha pasado a ser la expresión del *divorcio* entre el hombre y su *comunidad*, entre él mismo y los otros hombres, lo que *originariamente* era”²².

Ahora, ¿cuál es la fuente de esta escisión, de este desdoblamiento, de esta contradicción entre los intereses generales y particulares, que confiere únicamente a la política un contenido genérico y a los demás elementos, tanto espirituales como materiales, la religión, el trabajo, la cultura, etc., una significación puramente individual, privada? La respuesta habrá que buscarla en la condición misma de la emancipación política, en la transición de la sociedad feudal a la sociedad burguesa. Para Marx aquí se halla el secreto del problema y, a su vez, los límites de la emancipación política y su diferencia con la emancipación humana. Marx sostiene que la emancipación política burguesa fue, al mismo tiempo, la conformación de un Estado “general”, real, y la disolución de la vieja sociedad sobre la que descansaba la forma anterior de Estado feudal. Bajo esta forma, los componentes de la vida civil como la propiedad de los bienes, la familia o el trabajo, determinaban la relación de cada individuo con el Estado, aunque esto sólo significara su separación o exclusión del mismo, por eso la sociedad civil tenía un carácter *directamente político*, porque lo que los hombres “eran” en esta esfera condicionaba su relación o limitaba su actuación en el Estado:

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

²² *Ibíd.*, p. 471.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 59-77

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 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 situación generales²³.

De aquí que el Estado aún no estuviese “revestido” de un interés general, porque actuaba de acuerdo con el interés particular del señor feudal que lo conducía. Y esto es precisamente lo que vino a hacer la revolución política de la burguesía, a eliminar del Estado todo privilegio, corporación, estamentos y gremios para transformarlo en el reino del interés general, por eso Marx puede decir que esta revolución *despolitizó la sociedad civil*, porque hizo descender estas diferencias a elementos sociales, las declaró diferencias *no políticas*:

[La revolución política] 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 civil²⁴.

Detengámonos aquí: “la revolución política constituyó al espíritu político como la esfera de la comunidad en la independencia *ideal* con respecto a aquellos elementos particulares de la vida civil”, esto es central, porque el espíritu político va a negar sus propias bases, se desentiende de ese hombre egoísta que conforma la premisa sobre la que se erige el Estado. Y este movimiento que conduce hacia el idealismo de Estado, escribe Marx, afirma (o confirma) el materialismo de la sociedad civil, presuponiendo y asegurando el comportamiento egoísta en dicha esfera:

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

²³ *Ibíd*em, pp. 481-482.

²⁴ *Ibíd*em, p. 482.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 59-77

mismo tiempo, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general²⁵.

De este modo, llegamos al nudo de la emancipación política misma, a su culminación como idealismo de Estado, por una parte, y a su culminación como materialismo de la sociedad civil de otra, por esta razón antes decíamos que la contradicción entre el interés general representado por el Estado y el interés particular dominante en la sociedad civil es *sólo aparente*; expresa, por decirlo así, las dos caras de una misma moneda, la doble estilización de un único proceso. El límite de la emancipación política podemos observarlo, de un lado, en el reconocimiento del hombre como ser genérico sólo en una esfera especial como el Estado, de otro, lo cual se corresponde muy bien con lo anterior, en una *naturalización* de ese otro hombre egoísta que observamos en la sociedad civil:

(...) 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 *premisa* en torno a la cual ya no es posible seguir razonando, y por consiguiente, como hacia su *base natural*²⁶.

Como conclusión de lo anterior, tenemos distintas formas de conceptualizar “al hombre” como consecuencia de la escisión entre la esfera de la sociedad civil y la del Estado. En la sociedad civil, burguesa, el hombre “real” tal y como vive, “simplemente encontrado”, en su inmediata existencia, es considerado como el verdadero hombre; mientras que el hombre visto como ciudadano político es comprendido como ser abstracto, como persona alegórica y

²⁵ *Ibíd.*, p. 482.

²⁶ *Ibíd.*, p. 483. Las investigaciones posteriores de Marx, referidas a la economía política, resultan ser cabalmente eso, un estudio del trabajo, de las necesidades, de los intereses particulares que incluso hoy aparecen como la base natural de nuestra existencia (y de nuestros razonamientos) ante la cual ya no podemos seguir pensando.

moral, va a decir Marx. Consecuentemente, el hombre real es el prototipo del individuo egoísta, según lo expresan los derechos humanos opuestos a los derechos políticos, mientras que el hombre en su esencia genérica, y por lo tanto “verdadera”, sólo es visto aquí bajo la forma del ciudadano abstracto, desprendido de su situación particular, concreta. En suma, como una abstracción política. Expresado en pocas palabras: el hombre real, egoísta, es el hombre *verdadero*; el *verdadero* hombre, el que es capaz de alcanzar su esencia políticamente, es el hombre abstracto.

Entonces, ¿cómo es posible superar este dualismo? ¿Cómo es posible reconciliar al hombre consigo mismo y con los otros hombres? Las respuestas hay que buscarlas ahora en las relaciones sociales que se establecen a través del trabajo, en una repolitización de estas relaciones que aparecen como simplemente “dadas”, como aquella base natural ante la cual no podemos seguir razonando. Cuando se discuten y transforman las premisas *sociales* que vuelven al hombre real egoísta, este puede reconciliarse con el hombre abstracto (en el que se manifestaba *parcialmente* su esencia genérica) y emanciparse, ahora sí, *humanamente*:

Sólo 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 humana²⁷.

3. El componente social de la “emancipación humana”

Hasta el momento hemos visto la compleja relación que se establece entre la sociedad civil y el Estado y la diferencia entre la emancipación política y la emancipación humana general. En la segunda parte que Marx dedica a la cuestión judía podemos ver no solamente la diferencia entre estos dos tipos de emancipación, sino el *componente social específico* del cual tenemos que emanciparnos. Porque, más allá de la disputa con Bauer y el tratamiento “teológico” que este daría al problema judío, Marx va a introducir elementos y preocupaciones “germinales” que luego derivarían en las teorías (mucho más desarrolladas) de *El Capital*, como por ejemplo “el fetichismo de la mercancía”.

²⁷ *Ibidem*, p. 484.

Pero detengámonos en ese “elemento social” del que habla Marx. Marx vuelve a insistir en que la limitación del judío para emanciparse no está en su religión, en su conciencia religiosa, está, por el contrario, en su “ser social” diríamos, es decir en sus premisas seculares. Entonces: “¿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*”²⁸.

Por eso las condiciones para la verdadera emancipación de los judíos y la emancipación *general* no debemos buscarlas en la superación de una limitación religiosa, sino en la emancipación de las necesidades prácticas guiadas por el egoísmo que tienen como Dios supremo al dinero. Liquidando estos fundamentos sociales (que tienen un carácter *antisocial*, como va a decir Marx) la figura del judío cae por su propio peso: eliminando el espíritu práctico del judaísmo, su *esencia práctica*, el judío como tal no tiene razón de ser. Pero hemos dado por supuesto algo que deberíamos explicar mejor.

En primer lugar, el problema de la liberación de los judíos no es un hecho meramente puntual como podría ser el de cualquier otro grupo social, es determinante porque la esencia del judaísmo revela el espíritu *práctico* de la sociedad burguesa que se ha ido desarrollando a través de la historia bajo la forma de un comportamiento individualista y egoísta:

Y si la sociedad burguesa no ha podido convencer al judío de la *irrealidad* de su esencia *religiosa*, que no es, cabalmente, otra cosa que la concepción ideal de la necesidad práctica, es, sencillamente, porque en la sociedad burguesa se realiza y se ha realizado ya de un modo general la esencia real del judío²⁹.

En segundo lugar, si todo este tiempo estuvimos sostuvimos que las disputas entre la religión y la política proceden de contradicciones o conflictos seculares, no teológicos, el carácter mismo de la emancipación humana tampoco iba a ser la excepción. Con esto queremos decir que la crítica al Dios “práctico” de los judíos (y no sólo de los judíos, porque gobierna igualmente la sociedad burguesa toda), al dinero, apunta a la *autoenajenación profana* del hombre, no ya a su *autoenajenación religiosa*, teórica, aunque la lógica de este “extrañamiento” resulte similar:

²⁸ *Ibíd.*, p. 485.

²⁹ *Ibíd.*, p. 489.

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 59-77

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y su actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero³⁰.

Sin recurrir todavía la distinción clásica entre “valor de uso” y valor de cambio”, Marx va a sostener que el dinero es el Dios que sustituye el valor propio, específico, de todas las cosas al transformarlas en mercancías, ya se trate del mundo humano como de la naturaleza, por un valor universal al que todo puede ser reducido: “El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de este, esencia extraña que lo domina y es adorada por él”³¹.

Así, llegamos al núcleo del problema y al final de la argumentación de Marx, porque la emancipación del judío coincide con la superación del “espíritu práctico” de su religión, encarnado en las condiciones materiales de la vida y no en el idealismo político o religioso³².

El judío *no podrá seguir existiendo* una vez que la sociedad logre acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, que es la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la esencia genérica del hombre.

Emancipar *socialmente* al judío equivale a *emancipar del judaísmo a la sociedad*³³.

4. Conclusión

Dada la complejidad de los problemas que desde hace un siglo y medio nos ha propuesto Marx, sería imposible concluir enfáticamente sobre ellos. En todo caso, a partir del

³⁰ *Ibíd.*, p. 489.

³¹ *Ibíd.*, p. 487.

³² De alguna manera el problema judío (más allá de que la esencia práctica de su religión represente las premisas seculares de la sociedad burguesa), sirve a Marx casi como excusa para analizar las limitaciones de cualquier tipo de emancipación política de carácter parcial que no revolucione la totalidad social, a diferencia de la emancipación humana general que altera lo social desde sus mismas bases constitutivas.

³³ *Op. Cit.* MARX, Karl. “Sobre la cuestión judía”. En: *Marx. Escritos de juventud*, p. 490.

recorrido que nos propusimos aquí, pretendemos señalar tres núcleos conceptuales centrales en torno a los cuales continuar una interrogación.

En primer lugar, la actualidad de la pregunta sobre la primacía de la base material sobre lo político e ideológico, precisamente, en el momento del restablecimiento de la autonomía de lo político. Según hemos visto, lo que señala Marx en su ensayo *Sobre la cuestión judía* es que el problema de los judíos se termina cuando “su conciencia carezca de objeto”. Es decir, cuando las condiciones materiales de la vida no estén sujetas a la necesidad práctica (bajo su forma burguesa) egoísta e individualista, desaparecerá la religión, tomada como ejemplo de toda visión particular que aprisiona al hombre negando su esencia genérica. Esto no es un simple razonamiento determinista o mecanicista, significa localizar un antagonismo fundante en la sociedad, a partir del cual puede ser comprendida toda una serie de imperativos para la conservación del sistema. Naturalmente, la crítica ahora puede dirigirse a la existencia misma de este conflicto o antagonismo fundamental que estructura lo social. Permítasenos sólo apuntar una tesis frecuentemente olvidada en los análisis políticos contemporáneos: aunque problematicemos la idea de un antagonismo fundante no debemos olvidar que el capitalismo continúa siendo un sistema *fundamentalmente* económico, de explotación económica, de explotación del trabajo; no es *principalmente* un sistema político, ni ideológico, ni cultural, etc., aunque necesite y construya diversas fuentes de legitimación relativamente autónomas.

En segundo lugar, en conexión con lo anterior, debemos retener la idea de que “la superación del conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre” sólo es posible en la socialización del trabajo, en el reconocimiento de que esta fuerza capaz de reproducir la vida lleva en sí un carácter genérico. Se trataría, en suma, de recuperar el componente “social”, no enajenado, autoconsciente, que sólo estaba reservado para la actividad política. De aquí que Marx hable de emancipar *socialmente* al judío, para contraponer esta emancipación general a la emancipación política parcial.

Finalmente, debemos hacer notar que en esta etapa de su pensamiento, aunque la crítica de la política ya conduzca hacia las prácticas profanas escondidas detrás del acto de la venta, la necesidad práctica y el dinero esencialmente, Marx todavía no se ha desprendido de la filosofía especulativa de Hegel. Parte de la riqueza de estos “escritos de juventud” consiste en apreciar el desarrollo desde la crítica filosófica idealista a una materialista que hace brotar las contradicciones del mismo seno de lo social, pero no llega aún al estudio exhaustivo de la economía política ni a la estructura concreta del trabajo humano como clave del análisis. En

2014 – Vol. 9 – Número IX – Resistencia, Chaco, Argentina. pp. 59-77

este “descenso” hasta las profundidades de lo social no llegamos todavía a la esfera de la producción, donde podremos desentrañar el “secreto” de la plusvalía, que va a producirse luego en sus obras de madurez como *El Capital*.

