

Dirección: Sergio Sánchez Cerezo  
Edición: Alberto Martín Baró  
Diseño de interior y cubierta: Miryam Anlo, DdA; Aurora Ramos  
Dirección de arte: Juan José Vázquez  
Composición y ajuste: Ángeles Bárzano, Francisco Lozano  
Realización: José García  
Dirección de realización: Francisco Romero

Título original: Die Judenfrage  
Traducción: Antonio Hermosa Andújar  
© De esta edición: 1997, Santillana. S. A.  
Elfo, 32. 28027 Madrid

Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.  
Beazley, 3860. 1437 Buenos Aires

Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V.  
Avda. Universidad, 767, Col. Del Valle  
México, D. F. C. P. 03100

Editorial Santillana, S. A.  
Carrera 13, n.º 63-39, piso 12  
Santafé de Bogotá - Colombia

Aguilar Chilena de Ediciones, Ltda.  
Avda. Pedro de Valdivia, 942  
Santiago - Chile

Ediciones Santillana, S. A.  
Javier de Viana, 2350  
11200 Montevideo - Uruguay

Santillana Publishing Co.  
2105 NW. 86th Avenue  
Miami, FL 33122

*Printed in Spain*

Impreso en España por  
Printing-10. S. A., Mostoles (Madrid)  
ISBN: 84-294-5297-4  
Depósito legal: M-13.363-1997

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida,  
ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación  
de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico,  
electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia, o cualquier otro,  
sin el permiso previo por escrito de la editorial.

## Índice

Introducción	7
<b>La cuestión Judía</b>	<b>17</b>
Notas	47
Juicio crítico	51
Glosario	59
Bibliografía	61

## NOTA EDITORIAL

*La cuestión judía* es sin duda el texto de Marx que mejor cuadra en esta colección por varias razones. Primero porque es una de sus pocas obras que, por su extensión, permite mantener las proporciones de los volúmenes de esta serie que sólo pone a disposición del lector libros completos. Textos tan centrales como los *Manuscritos de París* exceden con mucho este formato. Otros escritos de Marx de extensión parecida tienen un contenido propagandístico técnico y económico –como *Traabajo asalariado y capital*–, o histórico –como *El 18 brumario de Luis Napoleón Bonaparte*–. Aquellos que son estrictamente filosóficos, como sucede con *La crítica a la filosofía del derecho de Hegel* o la célebre introducción a la *Crítica de la economía política*, de 1857, son de una complejidad y profundidad inabordable para los lectores a los que esta serie va destinada. Mas la elección de *La cuestión judía* no ha sido sólo, ni en primer lugar, fruto de una selección negativa. Al contrario, positivamente hemos elegido este texto porque en él se analizan los temas de la democracia real, de la emancipación humana, del papel del Estado, así como el sentido de los derechos humanos y la obra de la Revolución francesa –todos ellos tan relevantes entonces como en la actualidad–.

Como texto clásico, *La cuestión judía* ya forma parte de la historia intelectual de Europa, y en este sentido se defiende por sí mismo. Como cualquier texto de nuestra tradición, ofrece propuestas ante las que debemos situarnos críticamente. Su lectura aspira sobre todo a forjar una inteligencia independiente, consciente de que en los libros del pasado se encuentran más preguntas que respuestas. Estas cautelas, que deben ser comunes a todos los libros de esta serie, se hacen más necesarias en este texto, por cuanto en él, y al hilo de comentarios vertidos con extrema dureza, en el gusto propio del estilo juvenil de Marx, se deslizan juicios sobre el pueblo judío que hoy nos parecen caricaturas tras las que después se han ocultado los peores y más inhumanos sentimientos racistas. Ciertamente estas palabras de Marx –él mismo judío– no pueden interpretarse de forma tan burda. Pero dado que el lector típico de esta serie, en todo caso joven, se inicia en la historia de la filosofía, los editores creen conveniente reclamar explícitamente atención crítica en la lectura de esos comentarios, sobre todo concentrados en la última parte del escrito, con la fundada esperanza de que se comprenda que Marx habla desde los valores que reivindican la sustancia común de la raza humana y exigen la superación de la discriminación entre los hombres por motivos de pertenencia étnica o religiosa.

Los editores

## EL AUTOR

### Apuntes biográficos

Karl Marx nació el 5 de mayo de 1818 en la ciudad –entonces prusiana– de Tréveris, en el seno de una familia judía convertida al protestantismo. Estudió derecho en las universidades de Bonn y Berlín, ciudad en la que frecuentó el círculo de los jóvenes hegelianos, donde se familiarizó con la dialéctica, el método aplicado por Hegel al estudio de la sociedad. Durante dicho periodo empezó sus estudios de historia y filosofía, a los que acabó consagrándose.

En un ambiente tan reaccionario como el dominante en Prusia las ideas liberales del joven Marx difícilmente podrían encontrar buena acogida en las instituciones oficiales, por lo que acabó decidiéndose por ejercer el periodismo al comprobar que la entrada en la universidad le estaba vedada. En 1842 dirigió la *Gaceta renana*, órgano de la oposición liberal al régimen y que por lo mismo acabó siendo cerrada; Marx, que por aquel tiempo había contraído nupcias con la aristócrata Jenny von Westphalen, se trasladó con su joven esposa a París, donde junto con Arnold Ruge editó en 1843 los *Anales franco-alemanes*, revista también de corta duración, pero en la que dio inicio a la serie de escritos socialistas. Colaboró igualmente en el semanario *Vorwärts* (*Adelante*) y entabló contactos con socialistas franceses, como Proudhon, Blanc y los discípulos de Saint-Simon. También allí conoció al amigo de toda la vida, con el que colaboró en numerosos escritos: Friedrich Engels.

Las presiones del gobierno alemán ante el francés para que extirpara de su suelo semejante cáncer acabaron dando su fruto, razón por la cual los Marx prosiguieron su exilio trasladándose esta vez a Bruselas. Fue ése el mismo año de la publicación de la *Sagrada Familia*, «crítica de la Crítica crítica», una de las ramificaciones de la filosofía hegeliana, dirigida «contra Bruno Bauer y consortes», según reza el subtítulo.

La estancia en la capital belga fue decisiva por varios motivos. Desde el punto de vista intelectual Marx publicó, en francés, un *Discurso sobre el librecambio* y su polémica respuesta

—*La miseria de la filosofía*— a la obra de Proudhon *Filosofía de la miseria*. Pero, además, fue aquí donde Marx inició su carrera de activista revolucionario, primero fundando una asociación obrera alemana y luego haciéndose socio, en 1847, de la Liga de los Comunistas. Ésta fue la primera organización del partido socialdemócrata alemán, la primera que puso de relieve el carácter internacional del movimiento obrero y que actualizó dicho carácter, por cuanto había obreros de diversos países europeos entre sus miembros. Para ella, finalmente, y al objeto de sistematizar sus principios, redactaron Marx y Engels el ideario y la visión comunista del mundo en el celeberrimo *Manifiesto comunista* (1848), cuya divisa igual de célebre era *Proletarios del mundo, ¡uníos!*

Paralelamente, la efervescencia revolucionaria sacudió en el continente los cimientos del viejo orden europeo, lo que también terminó afectando a la familia Marx, expulsada asimismo de Bélgica y que, tras un corto peregrinaje por París y Alemania, cerró su periplo como emigrante instalándose para siempre en Londres, en 1849.

En la capital del imperio más poderoso del orbe Marx se dedicó casi por entero al trabajo intelectual, saqueando la biblioteca del British Museum mientras iniciaba los trabajos preparatorios de su obra cumbre, *El capital*. La historia, la política y, sobre todo, la economía política consumieron su tiempo y energías, según da fe la producción del primer periodo intelectual londinense: *La lucha de clases en Francia. 1848-50*; *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*; *Historia secreta de la diplomacia en el siglo XVIII*; *El Sr. Vogt*, y *La crítica de la economía política*, que recoge su primera teoría del valor (todas estas obras fueron redactadas entre 1850 y 1860).

Su vuelta al activismo político le llevó a fundar la Asociación Internacional de Trabajadores (más conocida como *Primera Internacional*), pasando a encabezar su Consejo General, que agrupó todas las corrientes obreras hasta que, en 1873, tras una etapa de gran auge y después de la expulsión de Bakunin y sus partidarios en el Congreso de La Haya del año anterior, la Internacional pereció a causa del enfrentamiento entre anarquistas y comunistas.

Durante el periodo de auge de la Primera Internacional hizo su aparición el primer volumen de *El capital* (1867), suprema obra de Marx y una de las cimas más altas del pensamiento social y económico de todos los tiempos. Este volumen fue el único que Marx publicó en vida; el segundo y el tercero, póstumos, fueron publicados por Engels en 1885 y 1894 respectivamente. A la cró-

nica fragilidad de su salud —en 1853 se libró por poco de que sus frecuentes e intensos dolores de cabeza degeneraran en una embolia—, a causa de las penurias que acosaron la mayor parte de su vida, se fue añadiendo paulatinamente un progresivo debilitamiento de sus fuerzas y el dolor por la muerte —ocurrida poco antes de la suya— de su esposa Jenny y de la hija del mismo nombre. La pleuresía y la bronquitis, ya en alianza, ya turnándose, acabaron por cerrar el círculo de su vida el 14 de marzo de 1883, mientras dormitaba plácidamente en un sillón.

Antes de su muerte habían aparecido otras dos breves obras suyas, *La guerra civil en Francia* (1871), una reflexión sobre la experiencia de la Comuna de París, que terminó en un baño de sangre; y *La crítica del Programa Gotha* (1875), en la cual Marx establecía su teoría de la justicia, que sintetizaba en la máxima «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades». Fueron el canto del cisne intelectual de un pensador revolucionario que concentró la mayor y mejor parte de su energía en socavar, desde la teoría y desde la acción, los cimientos de la sociedad burguesa, cuya destrucción consideraba el necesario paso previo para la liberación del proletariado moderno. Fue su modo de ser consecuente con su propia consigna intelectual y moral, expresada en la undécima de sus *Tesis sobre Feuerbach*, redactada en su periodo bruselés: «hasta ahora los filósofos no han hecho otra cosa que explicar el mundo, cuando lo que hay que hacer es transformarlo». Su influencia, sin embargo, no pereció con su vida, pues su obra ha inspirado a la mayor parte de los movimientos y a los regímenes revolucionarios que desde entonces han existido en todas las partes del planeta, aunque aquella no fuera siempre unitaria, y sus contradicciones se dejaron asimismo sentir en sus seguidores.

## Fuentes del pensamiento de Marx

El pensamiento de Marx, tanto el suyo específico como el elaborado de consuno con Engels, recibe en conjunto el nombre de marxismo, una doctrina que contiene una teoría de la sociedad (el materialismo histórico), una filosofía de la historia (el materialismo dialéctico) y una teoría económica, que es ante todo un análisis del capitalismo, al que se ataca a la vez tanto desde la economía como desde la moral. Los tres elementos confluyen en una doctrina social y política de la que es posible deducir un programa para la acción revolucionaria que conduzca a la humanidad, mediante la guía del proletariado, hasta una

sociedad sin clases que acabe con toda forma de explotación. En esa doctrina se conjuga y refunde con suma originalidad todo un amplio espectro de ideas provenientes de las fuentes más heterogéneas. Entre las principales cabe destacar las siguientes:

- **La crítica religiosa de Feuerbach**, quien considera la religión como una creación humana y no divina; de esta crítica es preciso partir en toda crítica de la sociedad, pues la religión es a la vez la expresión de la miseria real y –en lugar de un intento de solucionarla– la huida de esa miseria real. Marx acepta por entero tal opinión.
- **La dialéctica hegeliana**, que explica la evolución de la historia y la conformación de las sucesivas sociedades mediante un inflexible proceso triádico, según el cual a una situación dada (tesis) sigue el desarrollo en su propio seno de fuerzas contradictorias (antítesis), que acabarán superando la situación inicial, dando lugar a otra situación nueva que en parte contiene lo anterior (síntesis). Síntesis que es la tesis del estadio de desarrollo siguiente. Marx y Engels aceptan gran parte de esa dialéctica, pero –también bajo la influencia del materialismo de la Ilustración– le imprimen un sesgo materialista, es decir, que en lugar de partir en su pensamiento del mundo de las ideas, lo hacen desde el mundo de la producción, del que afirman la primacía sobre aquél. El pensamiento de Marx es materialista además porque rechaza todo punto de vista religioso o metafísico del universo.
- **La teoría del valor-trabajo de la economía clásica**, representada por Adam Smith y David Ricardo fundamentalmente, mediante la cual éstos criticaban que el excedente social se generase gracias a la productividad de la tierra (así lo sostenían los fisiócratas), estableciendo en el trabajo la fuente de la ganancia no constituida por la renta; esta doctrina, reelaborada por Marx con el añadido de la concepción ética del trabajo de raíz calvinista, se convertirá en una de las piezas angulares de su sistema, pues a ella están vinculados conceptos tales como los de plusvalía y alienación, sin los que no se explica la crítica marxiana del capitalismo.
- **El humanismo del socialismo ‘utópico’** –así llamado por los fundadores del marxismo–, al que Marx quiere insuflar el vigor de la ciencia como garante del progreso que ha de llevar a la humanidad hasta su liberación definitiva y total.

## El pensamiento de Marx

Marx no se conformó con el que en su opinión había sido el destino de toda filosofía anterior a la suya, a saber, la explicación del mundo; él quería para su ideario otro mucho más vasto y noble, y de alcance práctico en lugar de teórico, que fuera el agente apropiado para la transformación del mundo. Tal era la aspiración última de Marx, lo que significaba acabar con la estructura social de la división en clases.

Determinar qué tipo de sociedad quería le llevó primero a establecer los que ya había habido, y descubrió cinco: el comunismo primitivo, el modo de producción asiático, la antigua sociedad esclavista, el feudalismo y el capitalista actual. Determinar cómo llegar a ese tipo ideal de sociedad le llevó luego a establecer cómo se había evolucionado de uno a otro, y descubrió un esquema típico de movimiento histórico.

A este respecto afirmaba haber descubierto la ley del desarrollo de la historia humana, de manera análoga a como Darwin había descubierto la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica. Afirmaba asimismo haber descubierto la ley especial del desarrollo del capitalismo y de la sociedad burguesa a él anexa. Las sociedades se estructuran todas –salvo, como es lógico, la comunista inicial– en torno a una base material constituida por las relaciones de producción, dependiente de la cual surgía el resto de elementos constitutivos de la sociedad: el Derecho y el Estado, las ideas, los valores morales y el mundo de la ideología –el de la «falsa conciencia»–, integrado por un conjunto de creencias y doctrinas religiosas legitimadoras del poder de la clase gobernante. Un cambio en la base, por tanto, acarrearía el correspondiente efecto dominó sobre el resto de la pirámide social. En esas sociedades –proseguía– existe una clase dominante, la de los propietarios de los medios de producción, que explota a las demás clases. Por último, en virtud de las leyes de la dialéctica, cada sistema social incuba en su seno el huevo de la serpiente que terminará devorándolo, asentando mediante una revolución a la nueva clase dominante.

Ahora bien, en la sociedad actual –dice Marx– el mismo esquema de dominación se repite puntualmente, siendo las clases en conflicto la burguesía, dominante, y el proletariado, la clase dominada. Sin embargo, añade Marx, hoy día algo ha cambiado; algo de capital importancia para el futuro de la humanidad. En efecto, si antaño ésta sólo podía progresar mediante el conflicto a causa del bajo nivel de la producción, eso ya no es así; actualmente, y gracias a la enorme suma de recursos gene-

rados por la revolución industrial, no existe razón alguna para seguir manteniendo a la humanidad dividida en opresores y oprimidos, sino que es perfectamente posible proceder a la liberación de todos los hombres. En su obra, Marx cree haber proporcionado las claves para tal liberación: su descubrimiento del devenir histórico sitúa como necesidad del mismo la revolución proletaria, que destruyendo a la burguesía otorgue a la nueva clase emergente el control del poder estatal. De este modo, en una primera fase, la socialista, se procederá a abolir la propiedad privada, es decir, a destruir a la clase capitalista, para, acto seguido, continuar un proceso que acabará con la destrucción del instrumento destructor: el Estado mismo, siempre órgano de dominación de la clase propietaria y que ahora, abolida la propiedad en la fase comunista, ha perdido toda razón de ser.

## LA OBRA

### El significado de *La cuestión judía* en el pensamiento de Marx

El objetivo final de la sociedad sin clases ni se presenta desde el principio, como en una suerte de intuición mística –tan frecuentes, por lo demás, en la historia de la filosofía–, a la mente de Marx, ni el modo de llegar a él ha sido siempre el mismo.

Es verdad que el agente de la revolución, el proletariado, aparece identificado ya en el otro texto de los *Anales franco-alemanes* que acompaña al presente, a saber, la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pero tampoco aquí su caracterización será la misma que se haga de él en textos posteriores.

Pero también es verdad, por otro lado, que los principios de la visión del mundo marxiana –por ejemplo, la determinación de la **superestructura** legal e ideológica por la **estructura económica**– no fueron teorizados de manera sistemática hasta el año 1859, en una página, citadísima, de la *Contribución a la crítica de la economía política*. Será a partir de entonces cuando al objetivo citado preceda una «anatomía» del proceso de producción capitalista. Como resultado de la misma, Marx no sólo proclamará la injusticia estructural que acompaña a ese proceso –la explotación–; no sólo denunciará las tendencias autodestructivas que lo caracterizan –acompañadas de una cada vez mayor pauperización de las masas proletarias–; no sólo descubrirá la

ley de la selva en el modo de competir entre propietarios, en virtud de la cual el pez grande se come al chico –**ley de la concentración del capital**–; no sólo pondrá de manifiesto todo eso, decimos, sino que también extraerá su corolario natural: la necesidad subsiguiente de **destruir el capitalismo para impedir que éste destruya a la mayoría de los hombres, incluidos los pequeños capitalistas**.

En nuestro texto, *La cuestión judía*, a propósito de un problema político aparentemente muy contextualizado, aunque de enorme importancia social en toda Europa desde la Edad Media, Marx establece que no hay soluciones parciales para minorías sociales, que no es posible para una minoría liberarse de una cadena concreta si no se libera simultáneamente de todas las cadenas y junto al resto de la sociedad. Y asimismo establece que dicha liberación no tendrá lugar mientras no se transforme la sociedad actual, que aun en su forma históricamente más evolucionada y progresiva, la del Estado constitucional, escinde y aliena al individuo. Lo cual, a su vez, se debe a que no ha eliminado la propiedad privada y el dinero, los males radicales de una sociedad enferma que producen todos los demás a medida que se van ramificando a lo largo del cuerpo social.

La idea de una sociedad socialista aparece aquí entrevista, pero sin definir apenas. El concepto de alienación es básicamente ideológico y no económico. El mundo del trabajo con su cohorte de injusticias prácticamente ni se nombra, y el dinero, que sí se nombra, no ha adquirido todavía la que será su forma canónica: la de capital. En suma, en el texto presente la crítica de Marx, bien que radical, es aún básicamente ideológica y política, no económica.

### La estructura de *La cuestión judía*

La obra está dividida en dos partes, desiguales en extensión pero unificadas por su temática y por el autor contra el cual se dirige la crítica: Bruno Bauer en ambos casos, en dos de sus textos sobre el problema de la emancipación de los judíos. A propósito de un problema tan candente en la Alemania de la época como la concesión o no de los derechos civiles a los judíos, Marx eleva el tiro apuntando directamente hacia las relaciones entre Estado político y sociedad civil.

En la primera parte, antes de pasar a la crítica de Bauer, Marx expone el pensamiento de éste, cuyo resumen es el siguiente: Alemania es un Estado confesional –cristiano–, y un

Estado así no puede emancipar; pero el judío, por ser judío, por afirmarse como judío y no como hombre, es también un ser religioso, y por tanto no puede ser emancipado. La conclusión: sólo cuando uno y otro dejen de ser religiosos, es decir, sólo cuando se elimine la religión, judíos y cristianos serán hombres, y la emancipación será posible.

Bauer condenaba el Estado cristiano, pero salvaba el Estado en sí (el Estado constitucional). Ése es precisamente el reproche de Marx, que Bauer deje subsistir al Estado, es decir, que se conforme con lo que Marx llama la emancipación política, sin entrar a discutir las relaciones entre ésta y la emancipación humana. En Bauer la respuesta a la cuestión judía seguía siendo religiosa, mientras que para Marx la religión es una limitación humana, una más de las muchas que aquejan al hombre, y que tiene su origen en la vida social; es a ésta, por tanto, adonde es menester dirigirse al objeto de solucionar todos los problemas que afectan al hombre, y de los que la religión ha pasado a ser fenómeno, pero no fundamento.

Marx considera que el Estado se ha emancipado políticamente, mientras, por el contrario, el individuo no se ha emancipado humanamente, e intenta explicar tal hecho. Cuando analiza el Estado constitucional percibe el gran paso adelante dado por este frente al feudalismo, pues aquél ha conseguido separar lo que éste ofrecía unido, a saber: las esferas de la política y de la sociedad (en el feudalismo, sostiene Marx, las relaciones sociales son directamente relaciones políticas). Ahora bien, con ese paso el Estado constitucional alcanza su límite histórico, pues, por un lado, en su configuración como dimensión pública de la sociedad, se contempla a sí mismo como la vida ideal, universal de la misma, siendo el *citoyen* el hombre que lo constituye; por el otro, en cambio, la sociedad civil aparece constituida como la esfera de las necesidades y de los intereses particulares, opuesta a la universal de los derechos; es la esfera constituida por el individuo egoísta, el *bourgeois*, que busca su satisfacción personal sin contar con los demás y por encima de ellos.

El análisis que a continuación emprende Marx de los derechos del hombre establecidos durante la Revolución Francesa tiene por objeto precisamente mostrar la escisión de la vida humana en una vida pública y política completamente formal y una vida privada enteramente egoísta, y cómo dichos derechos sirven para legitimarla. Por eso Marx proclama que sólo habrá emancipación humana cuando se acabe con la escisión, cuando el individuo real se convierta en ser genérico y social, cuando la

universalidad del ciudadano sea patrimonio real de cada miembro particular de la sociedad civil, de cada burgués.

En la segunda parte, Marx reconduce de nuevo la cuestión religiosa de la emancipación del judío a su dimensión sociológica, y explica las razones sociales que impiden la verdadera emancipación del judío: del judío tanto como del cristiano y del ateo. Tales razones se sintetizan en lo que Marx llama la **judización de la sociedad**, es decir, la coincidencia entre los valores —el dinero, como resumen de todos ellos— profesados por el judío en su comportamiento civil y los valores sacralizados por la sociedad burguesa. Es la mercantilización completa de la vida humana, en la que desde el corazón hasta la mente pasando por la sensibilidad, desde la vida privada a la pública, todo se ha convertido en objeto de compraventa; es esa judaización, repetimos, de las relaciones sociales lo que impide a todos los individuos, religiosos o no, ser hombres. En tanto el dinero siga llevando las riendas de la vida social, concluye Marx, no habrá emancipación para los seres humanos.

# Sobre la cuestión judía<sup>1</sup>

## I

### **Bruno Bauer<sup>2</sup>, La cuestión judía (Braunschweig, 1843)**

Los judíos alemanes aspiran a la emancipación. ¿A qué emancipación aspiran? A la emancipación **ciudadana**, a la emancipación **política**.

Bruno Bauer les responde: nadie en Alemania está emancipado políticamente. Nosotros mismos no somos libres. ¿Cómo deberíamos liberaros a vosotros? Judíos, vosotros os demostráis unos **egoístas** al pretender una emancipación particular para vosotros en cuanto judíos. Vosotros, en cuanto alemanes, tendríais que laborar en pos de la emancipación política de Alemania; en cuanto hombres, en pos de la emancipación humana, y no sentir el caso particular de vuestra opresión y vuestra ignominia como una excepción a la regla, sino más bien como confirmación de la regla.

¿O quizá reclaman los judíos su equiparación con los **súbditos cristianos**? En tal caso reconocen el **Estado cristiano**<sup>3</sup> como legítimo, en tal caso reconocen el régimen de la subyugación general. ¿Por qué entonces les disgusta su yugo especial, si les gusta el yugo general? ¿Por qué entonces debería interesarse el alemán por la liberación del judío, cuando el judío no se interesa por la liberación del alemán?

El Estado **cristiano** sólo conoce **privilegios**. El judío posee en él el privilegio de ser judío. Tiene, **por judío**, derechos que los cristianos no tienen. ¿Por qué apetece derechos que no tiene y de los que gozan los cristianos?

Cuando el judío quiere ser emancipado del Estado cristiano, está exigiendo que el Estado cristiano renuncie a su prejuicio **religioso**. ¿Pero y el judío, renuncia a su prejuicio religioso? ¿Tiene entonces derecho a exigir de otro la **renuncia** a la religión?

Por su **propia esencia**, el Estado cristiano no puede emancipar al judío; pero, añade Bauer, por su propia esencia el judío no puede ser emancipado. En tanto el Estado permanezca cristiano y el judío judío, ambos permanecerán incapaces, tanto de otorgar como de recibir la emancipación.

*La cuestión de la emancipación*

*Bauer y la emancipación de los judíos*

*Alemania, Estado cristiano*

*Religión y emancipación*

En relación al judío, el Estado cristiano sólo puede comportarse a la manera cristiana, es decir, a la manera del privilegio, pues permite la separación del judío de los demás súbditos, pero haciéndole sentir la presión de las otras esferas separadas, y tanto más opresivamente además cuanto que pone al judío en oposición religiosa con la religión dominante. Pero también el judío se comporta respecto del Estado sólo en judío, es decir, como un extranjero en relación al Estado, puesto que contrapone a la nacionalidad real su nacionalidad quimérica, a la ley real su ley ilusoria; puesto que se figura autorizado a separarse de la humanidad, puesto que, por principio, no toma parte en el movimiento histórico, puesto que espera en un futuro que nada tiene en común con el futuro general del hombre, puesto que se tiene por un miembro del pueblo judío y tiene al pueblo judío por el pueblo elegido.

¿A qué título vosotros, judíos, aspiráis a la emancipación? ¿En virtud de vuestra religión? Es la mortal enemiga de la religión del Estado. ¿Como ciudadanos? No hay ciudadanos en Alemania. ¿Como hombres? Vosotros no sois hombres, ni lo son tampoco aquellos a quienes apeláis<sup>1</sup>.

Bauer ha replanteado en nuevos términos la cuestión de la emancipación judía, tras haber criticado los planteamientos y las soluciones precedentes del problema. ¿Cuál es, se pregunta, el rasgo común del judío que debe ser emancipado y del Estado cristiano que debe emancipar? Responde con una crítica de la religión judía, analiza la contraposición religiosa entre judaísmo y cristianismo, razona sobre la esencia del Estado cristiano; todo ello con audacia, agudeza, talento, profundidad, y en un estilo tan preciso como vigoroso y enérgico.

Así pues, ¿cómo resuelve Bauer la cuestión judía? ¿Con qué resultado? La formulación de un problema es su solución. La crítica de la cuestión judía es la respuesta a la cuestión judía. He aquí el resumen.

Hemos de emanciparnos nosotros mismos antes de poder emancipar a otros.

La forma más rígida de oposición entre el judío y el cristiano es la oposición religiosa. ¿Cómo se resuelve una oposición? Volviéndola imposible. ¿Cómo se vuelve imposible una oposición religiosa? Eliminando la religión. Apenas judío y cristiano reconocen en sus recíprocas religiones únicamente grados diferentes de evolución del espíritu humano, únicamente diferentes camisas de serpiente mudadas por la historia, y en los hombres la serpiente que en ellos mudó camisa, dejarán de estar en una relación religiosa para entrar en una relación

crítica científica en una relación humana. La ciencia es, pues, su unidad. Pero los conflictos en la ciencia se resuelven por medio de la propia ciencia<sup>5</sup>.

Al judío alemán se le contrapone sobre todo la falta de emancipación política en general y la pronunciada cristiandad del Estado. No obstante, en el sentido de Bauer la cuestión judía tiene un significado general, independiente de la situación específicamente alemana. Es la cuestión de la relación entre religión y Estado, de la contradicción entre la parcialidad religiosa y la emancipación política. La emancipación respecto de la religión es puesta como condición, tanto al judío que quiere ser emancipado políticamente, como al Estado que debe emancipar y ser emancipado él mismo.

«Bien, se dice, y lo dice el judío mismo, el judío debe ser emancipado no como judío, no porque sea judío, ni porque base su ética en un principio tan humano, universal y excelente; más bien el judío dará un paso atrás respecto al ciudadano, será ciudadano, a pesar de ser judío y de que debe permanecer judío; es decir, es y permanece judío a pesar de ser ciudadano y de vivir en relaciones humanas de carácter universal; su esencia judía y limitada acabará por obtener siempre la victoria sobre sus deberes humanos y políticos. El prejuicio queda, pese a haber sido sobrepasado por principios generales. Sólo que, si queda, será más bien él el que sobrepase todo lo demás.» «Aparentemente, sólo de manera sofisticada podría el judío permanecer judío en la vida del Estado; así, de querer permanecer judío, la mera apariencia sería lo esencial y obtendría la victoria, es decir, su vida en el Estado sería apariencia, o bien una excepción momentánea contra la esencia y la regla» («La capacidad de los judíos y los cristianos actuales de llegar a ser libres». *Ventiún pliegos*, pág. 57).

Veamos, por otra parte, cómo Bauer plantea la tarea del Estado:

«Francia, se dice, ha dado recientemente (Debates de la Cámara de Diputados del 26 de diciembre de 1840), respecto a la cuestión judía —y de manera constante en las demás cuestiones políticas—, el espectáculo de una vida que es libre, pero que revoca su libertad en la ley; la declara por tanto apariencia, y por otro lado confuta su libre ley con los hechos» (*La cuestión judía*, pág. 64).

«La libertad general todavía no es ley en Francia; la cuestión judía tampoco se ha resuelto todavía, porque la libertad legal —que los ciudadanos sean iguales—, en una vida aún dominada y escindida por privilegios religiosos, se halla limitada; y

La condición del judío alemán

Política y emancipación

La situación en Francia

El método de Bauer

La contribución de Bauer: la ciencia emancipa, la religión no



esa libertad de la vida repercute sobre la ley, constriéndola a sancionar la división de los ciudadanos, de por sí libres, en oprimidos y opresores» (pág. 65).

Así pues, ¿cuándo se resolvería en Francia la cuestión judía?

«El judío, por ejemplo, habrá dejado de ser judío cuando ya no deje que su ley le impida cumplir sus deberes para con el Estado y sus conciudadanos; por ejemplo, cuando vaya en sábado a la Cámara de Diputados y tome parte en los debates públicos. En general, todo privilegio religioso, incluido el monopolio de una Iglesia privilegiada, tendría que ser abolido y si algunos, o varios, o incluso la aplastante mayoría, aún creyeran que deberían cumplir con deberes religiosos, en tal caso el cumplimiento de los mismos habría de concedérseles como una cosa estrictamente privada» (pág. 65).

«La religión desaparece cuando desaparecen las religiones privilegiadas. Prívase a la religión de su capacidad de excluir, y la religión dejará de existir»<sup>6</sup> (pág. 66).

«Al igual que el Sr. Martin du Nord<sup>7</sup> veía en la proposición de omitir la mención al domingo en la ley la propuesta de declarar que el cristianismo había dejado de existir, con idéntico derecho —y se trata de un derecho plenamente fundado— la declaración de que la ley del sábado deja de ser vinculante para el judío equivaldría a proclamar la disolución del judaísmo» (pág. 71).

Así pues, Bauer exige, por un lado, que el judío renuncie al judaísmo, y en general que el hombre renuncie a la religión, para poder ser emancipado como ciudadano. Por otro, y de manera consecuente, considera la eliminación política de la religión como la eliminación sin más de la religión. El Estado que presupone la religión aún no es un verdadero Estado, un Estado real.

«Sin la menor duda, la creencia religiosa da garantías al Estado. Mas ¿a qué Estado? ¿A qué tipo de Estado?» (pág. 97).

En este punto se hace patente el unilateral<sup>8</sup> planteamiento de la cuestión judía.

De ningún modo era suficiente con investigar quién debe emancipar, quién debe ser emancipado. A la crítica quedaba aún una tercera tarea por realizar: ¿de qué tipo de emancipación se trata? ¿Cuáles son las condiciones implícitas en la esencia de la emancipación exigida? La crítica de la propia emancipación política sí sería la crítica resolutoria de la cuestión judía, y su verdadera disolución en la «cuestión general de la época».

Bauer no eleva el problema hasta ese nivel, y de ahí sus contradicciones. Pone condiciones que no están implícitas en la

esencia de la emancipación política en sí misma. Plantea preguntas que su problema no contiene, y resuelve problemas que dejan irresuelta su pregunta. Cuando, a propósito de los adversarios de la emancipación de los judíos, Bauer dice: «Su error consistía sólo en presuponer el Estado cristiano como único verdadero y no someterlo a una crítica idéntica a la desplegada en su análisis del judaísmo» (pág. 3), encontramos el error de Bauer en que sólo somete a crítica al «Estado cristiano», pero no al «Estado como tal, en que no investiga la relación entre emancipación política y emancipación humana, y pone por ello condiciones únicamente explicables a partir de una acrítica confusión de la emancipación política con la emancipación humana en general. Así, cuando Bauer pregunta a los judíos: ¿tenéis derecho, desde vuestro punto de vista, a aspirar a la emancipación política?, podemos nosotros, a la inversa, preguntar: ¿tiene el punto de vista de la emancipación política derecho a exigir a los judíos la eliminación del judaísmo, a los hombres en general la eliminación de la religión?»

La cuestión judía adquiere un aspecto diferente a tenor del Estado en el que el judío se encuentre. En Alemania, donde no existe ningún Estado político, ningún Estado como tal Estado, la cuestión judía es una cuestión puramente teológica. El judío se halla en contraposición religiosa con el Estado, el cual confiesa el cristianismo como fundamento suyo. Ese Estado es teólogo *ex professo*. La crítica es aquí crítica de la teología, una crítica de doble filo: crítica de la teología cristiana y crítica de la teología judía. Sólo que así nos movemos por siempre en la teología, por mucho que nos movamos críticamente en su interior.

En Francia, Estado constitucional, la cuestión judía es la cuestión del constitucionalismo, la cuestión de la emancipación política a medias. Al conservarse aquí la apariencia de una religión de Estado en la fórmula, bien que vacía y en sí misma contradictoria, de una religión de la mayoría, la relación de los judíos con el Estado adquiere la apariencia de una contraposición religiosa, teológica.

Sólo en los Estados libres de Norteamérica, o por lo menos en parte de ellos, la cuestión judía pierde su significado teológico para convertirse en una cuestión realmente profana. Sólo donde el Estado existe en su forma plena, la relación del judío, y en general la del hombre religioso, con el Estado político, en suma: la relación de la religión con el Estado, puede presentarse en su peculiaridad y pureza. La crítica de tal relación deja de ser teológica en cuanto deja el Estado de comportarse teológicamente con la religión, en cuanto se comporta como Estado, es

El Estado laico, emancipador (la emancipación política)

Resumen del ideario de Bauer

Crítica a Bauer

Crítica de la emancipación política

Emancipación humana

Sociología de la cuestión judía

Alemania: cuestión religiosa

Francia: cuestión política

Estados Unidos: cuestión social

decir, políticamente, con la religión. La crítica deviene entonces crítica del Estado político. En ese punto, donde la cuestión deja de ser teológica, la crítica de Bauer deja de ser crítica.

«En los Estados Unidos no existe religión de Estado, ni religión oficial de la mayoría, ni preeminencia de un culto sobre otro. El Estado es ajeno a todos los cultos» (*Marie ou l'esclavage aux États-Unis, etc.*, de G. de Beaumont<sup>9</sup>. París, 1835, pág. 214). Hay ciertamente algunos Estados norteamericanos en los que «la constitución no impone las creencias religiosas y la práctica de un culto como condición de los privilegios políticos» (*loc. cit.*, pág. 225). Pero «en los Estados Unidos no se cree que un hombre sin religión pueda ser un hombre honesto» (*loc. cit.*, pág. 224).

No obstante, Norteamérica es el país de la religiosidad por excelencia, según aseguran, unánimes, Beaumont, Tocqueville<sup>10</sup> y el inglés Hamilton<sup>11</sup>. Por lo demás, los Estados norteamericanos nos sirven sólo de ejemplo. La cuestión es: ¿qué relación guarda la emancipación política perfecta con la religión? Cuando hasta en el país de la emancipación política completa encontramos no sólo la existencia, sino incluso la existencia vivaz y vital de la religión, se nos presenta con ello la prueba de que la existencia de la religión no contraviene la perfección del Estado. Sólo que al ser la existencia de la religión la existencia de un defecto<sup>12</sup>, la fuente de ese defecto únicamente puede buscarse en la esencia del Estado mismo. En lugar del fundamento, para nosotros la religión no es nada más que el fenómeno de las limitaciones mundanas. Por ello nosotros explicamos la rémora religiosa de los libres ciudadanos por su rémora mundana. No estamos afirmando que hayan de superar su limitación religiosa para poder superar sus barreras mundanas. Estamos afirmando que superarán su limitación religiosa en cuanto hayan superado sus barreras mundanas. Nosotros no transformamos las cuestiones profanas en cuestiones teológicas. Transformamos las cuestiones teológicas en cuestiones profanas. Después de que por largo tiempo se haya disuelto la historia en superstición, nosotros disolvemos la superstición en la historia. La cuestión de las relaciones entre emancipación política y religión deviene para nosotros la cuestión de las relaciones entre emancipación política y emancipación humana. Criticamos las debilidades religiosas del Estado político por cuanto criticamos al Estado político, prescindiendo de sus debilidades religiosas, en su construcción mundana. Humanizamos la contradicción del Estado con una determinada religión, por ejemplo el judaísmo, en la contradicción del Estado con determi-

nados elementos mundanos, la contradicción del Estado con la religión en general en la contradicción del Estado con sus premisas en general.

La emancipación política del judío, del cristiano, y en general del hombre religioso, es la emancipación del Estado respecto del judaísmo, del cristianismo, y en general de la religión. En su forma, en el modo apropiado a su esencia, como Estado, el Estado se emancipa de la religión al emanciparse de la religión de Estado, es decir, cuando el Estado, en cuanto Estado, no profesa ninguna religión, cuando el Estado más bien se reconoce a sí mismo como Estado. La emancipación política de la religión no es la emancipación acabada y coherente de la religión, porque la emancipación política no es el modo acabado y coherente de la emancipación humana.

El límite de la emancipación política aparece de golpe en el hecho de que el Estado puede liberarse de un límite sin que el hombre se libere realmente del mismo, que el Estado puede ser un Estado libre sin que el hombre sea un hombre libre<sup>13</sup>. El propio Bauer lo admite tácitamente al poner a la emancipación política la condición siguiente:

«En general, todo privilegio religioso, incluido el monopolio de una Iglesia privilegiada, tendría que ser abolido; y si algunos, o varios, o incluso la aplastante mayoría, se creyeran obligados a cumplir con deberes religiosos, en tal caso el cumplimiento de los mismos habría de concedérseles como una cosa estrictamente privada» (Bruno Bauer, *La cuestión judía*, pág. 65).

Así pues, el Estado puede haberse emancipado de la religión, incluso si la aplastante mayoría es todavía religiosa. Y la aplastante mayoría no deja de ser religiosa por el hecho de ser religiosa *privatim*.

Ahora bien, el comportamiento del Estado respecto de la religión, del Estado libre particularmente, no es más que el comportamiento de los hombres que forman el Estado respecto de la religión. Se sigue de ahí que el hombre, gracias al medio del Estado, políticamente, se libera de un límite, pero en contradicción consigo mismo, al sobrepasar dicho límite en un modo abstracto y limitado, en un modo parcial. Se sigue, además, que el hombre, al liberarse políticamente, se libera mediante un rodeo, a través de un medio, si bien se trata de un medio necesario. Se sigue, por último, que el hombre, aunque se proclame ateo a través de la mediación del Estado, es decir, proclame ateo al Estado, permanece por siempre prisionero religioso, precisamente porque se reconoce a sí mismo sólo median-

Estado democrático  
y religión

La religión, una  
imperfección social

Cambio de método

El límite de la  
emancipación política

Estado y enajenación

Dualismo  
de la vida social

te un rodeo, sólo a través de un medio. La religión es justamente el reconocimiento del hombre mediante un rodeo. A través de un mediador. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Al igual que Cristo es el mediador a quien el hombre carga con toda su divinidad, con toda su rémora religiosa, el Estado es el mediador al que aquél transfiere toda su antividivinidad, toda su espontaneidad humana.

La elevación política del hombre sobre la religión participa de todos los defectos y de todas las ventajas de la elevación política en general. El Estado, en cuanto Estado, anula por ejemplo la propiedad privada, el hombre declara políticamente suprimida la propiedad privada en cuanto suprime el censo<sup>14</sup> para la elegibilidad activa y pasiva, como ha ocurrido en muchos Estados norteamericanos. Hamilton interpreta de manera bastante correcta este hecho desde el punto de vista político: «La gran masa ha obtenido la victoria sobre los propietarios y la riqueza». ¿Acaso no se ha suprimido idealmente la propiedad privada una vez que el desposeído se ha convertido en legislador del posesor? El censo es la última forma política de reconocer la propiedad privada.

Sin embargo, con la anulación política de la propiedad privada no sólo no se suprime la propiedad privada, sino que incluso se la da por supuesta. El Estado suprime a su manera las diferencias de nacimiento, de estamento, de cultura, de profesión, cuando declara no políticas las diferencias de nacimiento, estamento, cultura, profesión; cuando proclama, desconsiderando dichas diferencias, a cada miembro del pueblo participe en igual medida de la soberanía popular; cuando trata a 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, la profesión actúen a su modo, es decir, como propiedad privada, como cultura, como profesión, y hagan valer su esencia particular. Lejos de suprimir estas diferencias de hecho, el Estado existe más bien sólo en cuanto las presupone, en cuanto se siente a sí mismo como Estado político, y hace valer su universalidad sólo en contraposición a esos elementos suyos. Por ello Hegel<sup>15</sup> determina de manera enteramente correcta la relación del Estado político con la religión cuando dice:

«Para que el Estado, como realidad ética autoconsciente del espíritu, cobre existencia, es necesaria su distinción de la forma de la autoridad y de la fe. Pero esta distinción sólo ocurre si el ámbito religioso llega a una separación en su propio interior. Únicamente de esta manera, por encima de las Iglesias particulares, alcanza el Estado la universalidad de pensamien-

Opinión de Hegel

to, el principio de su forma, y la lleva a la existencia» (Hegel, *Filosofía del Derecho*, 1.ª ed., pág. 346).

«Sin duda! Sólo así, por encima de los elementos particulares, se constituye el Estado como universalidad.

El Estado político perfecto es, según su esencia, la vida genérica del hombre, contrapuesta a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta subsisten fuera de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como atributos de la sociedad civil. Allí donde el Estado político haya alcanzado su verdadera perfección, el individuo conduce una doble vida, y no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una celeste y otra terrena, la vida en la comunidad política, en la que él se valora como ser público, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como hombre privado que considera a los demás hombres como medio, se degrada a sí mismo a medio y deviene juguete de fuerzas extrañas. El Estado político se relaciona con la sociedad civil de manera tan espiritual como el cielo con la tierra. Se halla en igual contraposición con ella, la supera en idéntico modo a como la religión supera las limitaciones del mundo profano, a saber: debiendo reconocerlas y restaurarlas de nuevo, y a la vez dejarse dominar por ellas. En su realidad más inmediata, en la sociedad civil, el hombre es un ser profano. Aquí, donde para sí y para los demás vale como individuo real, es un fenómeno incierto. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre vale como ser genérico, es el miembro ilusorio de una soberanía imaginaria, es despojado de su real vida individual y llenado con una irreal universalidad<sup>16</sup>.

El conflicto en que se encuentra el hombre que profesa una religión particular con su propia condición de ciudadano, con los demás hombres en cuanto miembros de la comunidad, se reduce a la escisión mundana entre el Estado político y la sociedad civil. Para el hombre en cuanto *bourgeois*, «la vida en el Estado es tan sólo apariencia, o una excepción momentánea contra la esencia y la regla». Ciertamente, el *bourgeois*, como el judío, vive en la vida estatal sólo sofisticadamente, del mismo modo que el *citoyen* sólo sofisticadamente permanece judío o *bourgeois*; sólo que esa sofisticación no es personal: es la sofisticación del Estado político mismo. La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el propietario agrícola y el ciudadano, entre el individuo de carne y hueso y el ciudadano. La contradicción en que se halla el hombre religioso con el hombre político es la misma contradicción en que

Estado y vida genérica  
del hombre

Sociedad civil y vida  
privada del hombre

Enajenación

Manifestación  
de la enajenación  
en el sujeto

La cuestión judía,  
un caso particular  
de emancipación

se halla el *bourgeois* con el *citoyen*, en que se halla el miembro de la sociedad civil con su piel de león política.

Ese contraste mundano, al que a fin de cuentas se reduce la cuestión judía, la relación del Estado político con sus presupuestos —ya sean estos elementos materiales, como la propiedad privada; etc., o bien espirituales, como la cultura, la religión—, el contraste entre el interés general y el interés privado, la escisión entre el Estado político y la sociedad civil: Bauer deja subsistir tales contradicciones mundanas mientras polemiza contra su expresión religiosa.

«Justamente su fundamento, la necesidad, que asegura a la sociedad civil su subsistencia y garantiza su necesidad, expone su subsistencia a constantes peligros, alimenta en ella un factor de incertidumbre y produce esa mixtura, en cambio continuo, de pobreza y riqueza, indigencia y prosperidad, en suma: de inestabilidad» (pág. 8).

Véase toda la sección titulada «La sociedad civil» (págs. 8-9), ideada siguiendo los principios fundamentales de la filosofía del Derecho de Hegel. En su contraposición al Estado político, la sociedad civil es reconocida como necesaria, como necesario es reconocido el Estado político.

Insuficiencia de la  
emancipación política

La emancipación política es ciertamente un gran progreso pero desde luego no es la forma última de la emancipación humana, sino únicamente la última forma de la emancipación humana en el interior del actual orden mundial. Se entiende: hablamos aquí de real, de práctica emancipación.

El hombre se emancipa políticamente de la religión al confinarla del derecho público al privado. Deja de ser el espíritu del Estado, donde el hombre —bien que de un modo limitado, bajo forma particular y en una particular esfera— se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres, para convertirse en el espíritu de la sociedad civil, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*<sup>17</sup>. Ya no es la esencia de la comunidad, sino la esencia de la diferencia. Se ha convertido en la expresión de la separación del hombre de su ser común, de sí mismo y de los demás hombres, lo que originariamente era. Ha pasado a ser únicamente la confesión abstracta de la sinrazón particular, de la extravagancia privada, del arbitrio. El infinito fraccionamiento de la religión en Norteamérica, por ejemplo, le confiere ya externamente la forma de un asunto puramente individual; ha sido arrojada al ámbito de los intereses privados, y exiliada, en cuanto esencia de la comunidad, de ésta. Pero no nos engañemos respecto de los límites de la emancipación política. La escisión del hombre en hombre público y hombre pri-

vado, la dislocación de la religión desde el Estado a la sociedad civil, no es un estadijo: es la perfección de la emancipación política, que suprime por tanto la religiosidad real del hombre tan poco, como poco tiende a suprimirla.

La escisión del hombre en judío y ciudadano, en protestante y ciudadano, en hombre religioso y ciudadano no es ninguna mentira contra la ciudadanía, no es ninguna elusión de la emancipación política: es la emancipación política misma, es el modo político de emanciparse de la religión. Ciertamente: en los periodos en los que el Estado político como tal se está generando con violencia a partir de la sociedad civil, en que la autoliberación humana propende a realizarse bajo la forma de autoliberación política, el Estado puede y debe proceder hasta la supresión de la religión, hasta la aniquilación de la religión, pero sólo como procede a la supresión de la propiedad privada, a fijar un máximo, a la confiscación, al impuesto progresivo, como procede a la supresión de la vida, a la guillotina. En los momentos de especial conciencia de sí, la vida política intenta sofocar sus presupuestos, la sociedad civil y sus elementos, y configurarse como la real y no contradictoria vida genérica del hombre. Sin embargo, sólo puede eso a través de una contradicción violenta con sus propias condiciones de vida, sólo declarando permanente la revolución; de ahí que el drama político acabe tan necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad civil, como la guerra acaba con la paz.

Por cierto, no el llamado Estado cristiano, que reconoce al cristianismo como fundamento suyo, como religión de Estado, y se comporta por ello de manera excluyente con las demás religiones, es el Estado cristiano perfecto; sino más bien el Estado ateo<sup>18</sup>, el Estado democrático, que relega la religión junto a los restantes elementos de la sociedad civil. El Estado que aún es teólogo, que aún hace oficialmente profesión de fe del cristianismo, que aún no osa proclamarse como Estado, no ha conseguido todavía expresar en forma profana y humana, en su realidad de Estado, el fundamento humano, del que el cristianismo no es sino su exaltada expresión. El llamado Estado cristiano es, sencillamente, el no-Estado, puesto que no el cristianismo como religión, sino sólo el trasfondo humano de la religión cristiana puede dar lugar a criaturas realmente humanas.

El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero en ningún modo la realización estatal del cristianismo. El Estado que aún profesa el cristianismo en la forma de la religión aún no lo profesa en la forma del Estado, pues toda-

Estado y  
reproducción política  
de la enajenación

Esencia «religiosa»  
del Estado democrático

vía se comporta religiosamente con la religión, vale decir: no es todavía la real puesta en obra del fundamento humano de la religión, porque todavía apela a la irrealidad, a la figura imaginaria de dicho núcleo humano. El llamado Estado cristiano es el Estado inacabado, y la religión cristiana sirve de complemento y de santificación a su inacabamiento. La religión, pues, deviene para él necesariamente un medio, y es el Estado de la hipocresía. Una cosa es que el Estado acabado cuente, a causa del defecto insito en la esencia universal del Estado, la religión entre sus presupuestos, y otra harto distinta que el Estado inacabado, a causa del defecto insito en su existencia particular, en cuanto Estado defectuoso, declare la religión como fundamento suyo. En el último caso la religión se convierte en política imperfecta. En el primero, la política acabada muestra en la religión la propia imperfección. El llamado Estado 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. Más aún, tal Estado puede abstraerse de la religión dado que en él el fundamento humano de la religión se actúa de manera mundana. Por el contrario, el llamado Estado cristiano se comporta políticamente con la religión, y religiosamente con la política. Al degradar las formas de Estado a apariciencia está degradando igualmente la religión a apariciencia<sup>19</sup>.

Imperfección religiosa del Estado cristiano

A fin de ilustrar semejante oposición, observemos la construcción de Bauer del Estado cristiano, construcción extraída de la concepción del Estado cristiano-germánico.

Dice Bauer, «Recientemente, y al objeto de demostrar la imposibilidad o inexistencia de un Estado cristiano, a menudo se han sacado a colación aquellas sentencias de los Evangelios que el Estado (actual) no sólo no cumple, sino que ni siquiera puede cumplir si no desea disolverse por completo (como Estado)». «Pero el asunto no se soluciona tan fácilmente. ¿Qué exigen aquellas sentencias evangélicas? La abnegación ante lo sobrenatural, el sometimiento a la autoridad de la revelación, el desinterés hacia el Estado, la supresión de las relaciones mundanas. Ahora bien, tódo eso lo exige y realiza el Estado cristiano. Éste se ha apropiado el espíritu del Evangelio, y cuando no lo reproduce con las mismas palabras del Evangelio ello se debe a que expresa dicho espíritu en formas estatales, es decir, en formas claramente tomadas en préstamo de la esencia del Estado en este mundo, pero que en la regeneración religiosa que han de experimentar son rebajadas a apariciencia. Es el desinterés hacia el Estado, puesto en práctica bajo formas estatales» (pág. 55).

Acto seguido Bauer explica cómo el pueblo del Estado cristiano es sólo un no-pueblo, carente de voluntad propia, que posee su verdadera existencia en la cabeza de la que es súbdito; pero ésta, originariamente y por su naturaleza, le es extraña, es decir, dada por Dios sin intervención alguna de su parte. Cómo las leyes de este pueblo no son obra suya, sino revelaciones positivas; cómo su soberano tiene necesidad de mediadores privilegiados para con su propio pueblo, para con la masa; cómo esa misma masa se disgrega en un gran número de círculos particulares que el azar forma y rige, diferenciados entre sí por sus intereses, por sus pasiones y prejuicios peculiares, y que como privilegio reciben el permiso de aislarse recíprocamente los unos de los otros (etc., pág. 56).

Pero el propio Bauer dice:

«La política, si no debe ser otra cosa que religión, no puede ser política, al igual que el friegue de las ollas, si debe valer como práctica religiosa, no puede ser considerado quehacer doméstico» (pág. 108).

Pero en el Estado cristiano-germánico la religión es un «quehacer doméstico», análogamente a como el «quehacer doméstico» es religión. En el Estado cristiano-germánico el poder de la religión es la religión del poder<sup>20</sup>.

La separación del «espíritu del Evangelio» respecto de la «letra del Evangelio» es un acto irreligioso. El Estado que deja hablar al Evangelio en las letras de la política, en otras letras que no son las del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no ante ojos humanos, ciertamente sí ante sus propios ojos religiosos. Al Estado que reconoce en el cristianismo su norma suprema, en la Biblia su Carta<sup>21</sup>, se le han de contraoponer las palabras de las Sagradas Escrituras, pues las Escrituras son sacras hasta en su letra. Dicho Estado, como la basura humana<sup>22</sup> en que se basa, incurre en una contradicción dolorosa, insuperable desde el criterio de la conciencia religiosa, cuando se le remite a esas sentencias de los Evangelios que él «no sólo no cumple, sino que ni siquiera puede cumplir si no quiere disolverse por completo como Estado». ¿Y por qué no quiere disolverse por completo? Él mismo no puede dar respuesta a eso, ni a sí ni a otros. Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial es un imperativo de imposible cumplimiento, que sólo mintiéndose a sí mismo está en grado de constatar la realidad de su existencia, y por lo cual permanece siempre para sí mismo un objeto de duda, un objeto inseguro y problemático. La crítica, por tanto, se halla en su pleno derecho cuando constriñe al Estado que invoca la Biblia a una turbación de la conciencia en la que aquel ya no

Significado del Estado cristiano

sabe si es una **ficción** o una **realidad**, en la que la infamia de sus fines **profanos**, para los que la religión sirve de manto protector, entra en conflicto insoluble con la honorabilidad de su conciencia **religiosa**, para la que la religión aparece como el fin último del mundo. **Ese Estado puede redimirse de su tormento interior sólo si se convierte en el esbirro de la Iglesia católica.** Frente a ella, que declara el poder secular un cuerpo a su servicio, el Estado es impotente, impotente el poder **secular** que afirma poseer el dominio sobre el espíritu religioso.

El rey

En el llamado Estado cristiano tiene ciertamente valor la **enajenación, no así el hombre.** El único hombre de valor, el rey, es un ser específicamente distinto de los demás hombres, por ello un ser todavía religioso, en directo contacto con el cielo, con Dios. Las relaciones aquí predominantes son todavía relaciones fideístas. El espíritu religioso, por tanto, aún no se ha secularizado realmente.

Pero el espíritu religioso no puede secularizarse realmente, pues qué es el mismo sino la forma **no mundana de una fase del desarrollo del espíritu humano.** El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse si el grado de desarrollo del espíritu humano, del que aquél es la expresión religiosa, se manifiesta y constituye en su forma humana. Esto acontece en el Estado democrático. No el cristianismo, sino el **fundamento humano** del cristianismo es el fundamento de tal Estado. La religión continúa siendo la conciencia ideal, supramundana de sus miembros, porque ella es la forma ideal del **grado de desarrollo humano** que en él toma cuerpo.

Escisión de la vida humana

Los miembros del Estado político son religiosos merced al dualismo entre vida individual y vida genérica, entre la vida de la sociedad civil y la vida política; religiosos por cuanto el hombre tiene la vida estatal, que está más allá de su verdadera individualidad, por su verdadera vida; religiosos en cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad civil, la expresión de la separación y alejamiento del hombre respecto del hombre. La **democracia política es cristiana**, por cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre sino cada hombre, vale como ser soberano, como ser supremo; pero se trata del hombre en su manifestación inculca y asocial, el hombre en su existencia forzada, el hombre de quita y pon, el hombre corrompido, perdido y alienado de sí mismo, dominado por relaciones y elementos inhumanos por mor de la entera organización de la sociedad; en una palabra: el hombre que aún no es un ser genérico real. La quimera, el sueño, el postulado del cristianismo — la soberanía del hombre, pero como ser extraño, distinto del

hombre real — es en la democracia realidad y presencia sensible, máxima mundana.

La propia conciencia religiosa y teológica tiene, en la democracia plena, tanto más valor religioso y teológico, cuanto más aparentemente carece de importancia política, de fines terrenales, cuanto más es asunto de un corazón esquivo del mundo, expresión de la estrechez de mente, producto del arbitrio y de la fantasía: cuanto más es realmente una vida en el más allá. El cristianismo consigue aquí dar expresión práctica a su significación religioso-universal, dado que las concepciones del mundo más disparatadas se agrupan, una junto a otra, bajo la forma del cristianismo, tanto más cuanto que éste ni siquiera impone a las demás la exigencia del cristianismo, sino sólo la de la religión en general, la de una religión cualquiera (cf. la obra citada de Beaumont). La conciencia religiosa se regala en la riqueza de los contrastes religiosos y de la variedad de religiones.

Hemos mostrado, en suma, que la emancipación política de la religión deja subsistir la religión, aun cuando no una religión privilegiada. Que la contradicción en que se encuentra el fiel de una religión particular con su condición de ciudadano es sólo una parte de la universal contradicción profana entre el Estado político y la sociedad civil. Que la perfección del Estado cristiano es el Estado que se reconoce como Estado, y hace abstracción de la religión de sus miembros. Que la emancipación del Estado respecto de la religión no entraña la emancipación del hombre real respecto de la religión.

Resumen de la tesis

Así pues, nosotros no decimos con Bauer a los judíos: no podéis ser emancipados políticamente sin emanciparos radicalmente del judaísmo. Nosotros más bien les decimos: podéis ser emancipados políticamente sin romper completa y coherentemente con el judaísmo, puesto que la emancipación política misma no es la emancipación humana. Judíos, si vosotros queréis ser emancipados políticamente sin emanciparos vosotros mismos también humanamente, se debe a que la insuficiencia y la contradicción no reside en vosotros solos, sino que son inherentes a la esencia y a la categoría de la emancipación política. Si estáis apresados en dicha categoría es porque participáis de la confusión general. Al igual que el Estado evangeliza cuando, ya Estado, se comporta en cristiano con el judío, el judío politiza cuando él, judío, exige los derechos de ciudadano.

Pero si el hombre, aun judío, puede ser emancipado políticamente, ¿puede recibir los derechos de ciudadano, puede pretender y recibir los llamados derechos del hombre? Bauer lo niega.

La cuestión judía y los derechos del hombre

Tesis de Bauer:  
religión y  
emancipación política,  
incompatibles

«La cuestión es si el judío como tal, es decir, el judío que admite espontáneamente verse coaccionado por su verdadera esencia a vivir en perpetuo aislamiento de los demás, es capaz de recibir los derechos universales del hombre y de concedérselos a otros.»

«La idea de los derechos del hombre ha sido descubierta para el mundo cristiano apenas el pasado siglo. No es innata al hombre, sino que más bien ha sido conquistada en la lucha contra las tradiciones históricas en las que el hombre ha sido hasta ahora educado. Los derechos del hombre no son pues un don de la naturaleza, ninguna dote aportada por el curso de la historia, sino el premio de la lucha contra el azar del nacimiento y contra los privilegios, transmitidos en herencia por la historia de generación en generación hasta el presente. Son el resultado de la cultura, y sólo los puede poseer aquel que se los ha ganado y merecido.»

«¿Puede pues el judío llegar a poseerlos? En tanto sea judío, la esencia limitada que lo hace judío llevará las de ganar sobre la esencia humana que debería, como hombre, vincularlo a los hombres, y lo separará de los no judíos. Él proclama con tal aislamiento que la esencia particular que le hace judío es su verdadera esencia suprema, ante la cual ha de ceder la esencia de hombre.»

«Del mismo modo, tampoco el cristiano puede, en cuanto cristiano, conceder los derechos del hombre.» (págs. 19, 20).

El hombre, según Bauer, ha de sacrificar el «privilegio de la fe» para poder recibir los universales derechos del hombre. ¡Consideremos por un instante los llamados derechos del hombre, pero los derechos del hombre en su verdadera configuración, la que poseen entre sus descubridores, norteamericanos y franceses<sup>25</sup>! Por una parte, tales derechos son derechos políticos, derechos ejercitables únicamente en comunidad con otros. La participación en el ser común, o mejor en el ser común político, en la esencia del Estado, conforma su contenido. Pertenecen a la categoría de la libertad política, a la categoría de los derechos del ciudadano, que de ningún modo, según vimos, presuponen la supresión coherente y positiva de la religión, por tanto tampoco del judaísmo. Queda por considerar la otra parte de los derechos humanos, los derechos del hombre en la medida en que se diferencian de los derechos del ciudadano<sup>26</sup>.

Entre ellos se encuentran la libertad de conciencia, el derecho de practicar el culto elegido. El privilegio de la fe es reconocido expresamente, ya sea como un derecho del hombre, o como consecuencia de un derecho del hombre, de la libertad.

Libertad religiosa

La religión  
como derecho

*Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, 1791, artículo 10: «Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluidas las religiosas». En el título I de la *Constitución de 1791* se garantiza, como derecho del hombre, «la libertad de todo hombre a ejercer el culto religioso que profese».

La *Declaración de derechos del hombre, etc.*, 1793, computa entre los derechos del hombre, artículo 7: «El libre ejercicio de los cultos». Más aún, en relación al derecho de hacer públicos su pensamiento y sus opiniones, de reunirse y de practicar su culto, incluso llega a decirse: «La necesidad de enunciar estos derechos supone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo». Compárese con la *Constitución de 1795*, título XIV, 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 dicte su conciencia, y nadie puede legalmente ser obligado a seguir, instituir o sostener en contra de su voluntad ningún culto o ministerio religioso. Ninguna autoridad humana puede, en ningún caso, intervenir 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, por su propia naturaleza, inalienables, pues no pueden ser equiparados con nada. A ese elenco pertenecen los derechos de conciencia» (Beaumont, *loc. cit.*, págs. 213, 214).

La incompatibilidad de la religión con los derechos del hombre se halla tan poco presente en el concepto de derechos del hombre que el derecho a ser religioso, a ser religioso en el modo elegido, a practicar el culto de la propia religión particular, resulta antes bien expresamente enumerado entre los derechos del hombre. El privilegio de la fe es un derecho universal del hombre.

Los *droits de l'homme*, los derechos del hombre se diferencian como tales de los *droits du citoyen*, de los derechos del ciudadano. ¿Quién es el *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el miembro de la sociedad civil. ¿Por qué se le llama «hombre», hombre a secas, al miembro de la sociedad civil, por qué se llama a sus derechos *derechos del hombre*? ¿Como explicamos este hecho? Por la relación del Estado político con la sociedad civil, por la esencia de la emancipación política.

Ante todo constatemos el hecho de que los llamados *derechos del hombre*, los *droits de l'homme*, diferenciados de los *droits du citoyen*, no son sino los derechos del miembro de la

*Crítica de Marx:*  
religión y  
emancipación política,  
compatibles

*Límite de la  
emancipación política:  
derechos del hombre*

sociedad civil, vale decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad. La constitución más radical, la Constitución de 1793, puede decir:

**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».

Libertad

¿En qué consiste la libertad?

Artículo 6: «La libertad es el poder que pertenece al hombre de hacer todo lo que no perjudique los derechos de otro»; o, según la *Declaración de los derechos del hombre* de 1791: «La libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro».

La libertad es pues el derecho de hacer y de ejercer lo que no daña a otro. El límite en el que cada uno puede moverse sin daño para otro es establecido por la ley, como el límite entre dos campos es establecido por una cerca<sup>27</sup>. Se trata de la libertad del hombre como mónada aislada y replegada sobre sí. ¿Por qué, según Bauer, no está el judío en grado de recibir los derechos del hombre?

«En tanto sea judío, la esencia limitada que lo hace judío llevará las de ganar sobre la esencia humana que debería, como hombre, vincularlo a los hombres, y lo separará de los no judíos.»

Pero el derecho del hombre a la libertad no se basa en el vínculo del hombre con el hombre, sino más bien en el aislamiento del hombre respecto del hombre. Es el derecho a dicho aislamiento, el derecho del individuo limitado: limitado a sí mismo.

Propiedad privada

La aplicación práctica del derecho del hombre a la libertad es el derecho del hombre a la propiedad privada.

¿En qué consiste el derecho del hombre a la propiedad privada?

Artículo 16 (*Constitución de 1793*): «El derecho de propiedad es el que pertenece a todo ciudadano de gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria».

El derecho del hombre a la propiedad privada es pues el derecho a gozar arbitrariamente («à son gré») —sin miramientos con los demás hombres, independientemente de la sociedad— del propio patrimonio, a disponer del mismo: el derecho al interés propio. Dicha libertad individual, como esta utilización de la misma, conforman el fundamento de la sociedad civil. La cual deja que cada hombre encuentre en otro hombre no la realización, sino más bien el límite de su libertad. Pero ante todo ella proclama el derecho del hombre «de gozar y disponer a su anto-

jo de sus bienes, de sus rentas, del fruto de su trabajo y de su industria».

Quedan todavía los otros derechos del hombre, la igualdad y la seguridad.

Igualdad

La *égalité*, aquí en su significado no político, no es sino la igualdad de la *liberté* descrita más arriba, a saber: que cada hombre es considerado en igual medida una mónada que, como tal, reposa sobre sí misma. Así define la *Constitución de 1795* el concepto de igualdad, conforme a su significado:

Artículo 3 (*Constitución de 1795*): «La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, sea que proteja o que castigue».

- ¿Y la seguridad?

Seguridad

Artículo 8 (*Constitución de 1793*): «La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades».

La seguridad es el supremo concepto social de la sociedad civil, el concepto de la policía: que toda la sociedad existe sólo para garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. En ese sentido llama Hegel a la sociedad civil «el Estado de la necesidad y del entendimiento<sup>28</sup>».

Por medio del concepto de seguridad la sociedad civil no se eleva por encima de su egoísmo. La seguridad es más bien el seguro de su egoísmo.

Sociedad civil, reino del individuo egoísta

Así pues, ni uno solo de los llamados derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre que es miembro de la sociedad civil, es decir, del individuo replegado sobre sí mismo, sobre su interés privado y su arbitrio privado, y separado de la comunidad. Muy lejos de concebirse en ellos al hombre como ser genérico, la propia vida genérica, la sociedad, aparece más bien como un marco exterior a los individuos, como restricción de su independencia originaria. El único vínculo que les mantiene juntos es la exigencia natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta.

Sociedad civil, ámbito de los derechos del hombre

Resulta en sí mismo enigmático<sup>29</sup> que un pueblo que está empezando a liberarse, a derribar las barreras entre sus diversos miembros, a fundar una comunidad política, que un pueblo así proclame solemnemente (*Declaración...*, de 1791) la legitimidad del hombre egoísta, aislado de su próximo y de la comunidad; más aún, que repita semejante proclamación en un momento en que sólo la más heroica abnegación puede salvar a la nación, siendo por ello imperiosamente exigida en un momento en que

Un enigma histórico



el sacrificio de todos los intereses de la sociedad civil debe ser elevado a orden del día, y penalizado el egoísmo como un delito (*Declaration des droits de l'homme, etc.*, de 1793). Aún más enigmático llega a ser ese hecho cuando vemos que incluso los emancipadores políticos degradan la ciudadanía, la comunidad política, a simple medio para la conservación de esos llamados derechos humanos, que se declara por tanto al *citoyen* siervo del *homme* egoísta, se menoscaba la esfera en la que el hombre se comporta como ser común ante la esfera en la que se comporta como ser parcial, y se considera por último no ya al hombre en cuanto *citoyen*, sino al hombre en cuanto *bourgeois*, como el auténtico y verdadero hombre.

«El objeto de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre» (*Declaración de derechos, etc.*, de 1791, artículo 2). «El gobierno ha sido instituido para garantizar al hombre el gozo de sus derechos naturales e imprescriptibles» (*Declaración, etc.*, de 1793, artículo 1).

Es decir, que incluso en los momentos de entusiasmo juvenil, llevado hasta el extremo por el apremio de las circunstancias, la vida política es declarada un mero medio cuyo fin es la vida de la sociedad civil. Ciertamente, su praxis revolucionaria está en contradicción flagrante con su teoría. Por ejemplo, mientras la seguridad es declarada derecho del hombre, la violación del secreto epistolar se pone públicamente al orden del día. Mientras se garantiza la «libertad indefinida de prensa» (*Constitución de 1793*, artículo 122) como consecuencia del derecho del hombre a la libertad individual, la libertad de prensa es anulada por completo, pues «la libertad de prensa no debe ser permitida cuando comprometa la libertad pública» (Robespierre joven, *Historia parlamentaria de la Revolución Francesa*, de Bouchez y Roux, t. 28, pág. 159)<sup>30</sup>; o sea, pues: que el derecho del hombre a la libertad deja de ser un derecho en cuanto entra en conflicto con la vida política, mientras en teoría la vida política es sólo la garantía de los derechos del hombre, de los derechos del hombre individual, teniendo por tanto que ser abandonada en cuanto contradice su fin: esos derechos del hombre. Pero la praxis es sólo la excepción, y la teoría es la regla. Mas si se quiere considerar la praxis revolucionaria como el planteamiento correcto de la relación, aún quedaría 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 por siempre el mismo enigma, bien que ahora un enigma psicológico, teórico.

El enigma se resuelve fácilmente.

La emancipación política es al mismo tiempo la disolución de la vieja sociedad, sobre la que reposa la esencia de un Estado extraño al pueblo, el poder del soberano. La revolución política es la revolución de la sociedad civil. ¿Cuál era el carácter de la vieja sociedad? Una palabra lo define: la feudalidad. La vieja sociedad civil tenía inmediatamente un carácter político<sup>31</sup>, es decir, los elementos de la vida civil —la posesión, o la familia, o el tipo y el modo de trabajo— se habían elevado a elementos de la vida estatal en la forma de señorío de la tierra, de estamento y de corporación. En tal forma determinan la relación del individuo singular con el Estado en su totalidad, es decir, su relación política, su relación de separación y exclusión de las demás partes constitutivas de la sociedad. En efecto, aquella organización de la vida del pueblo no elevaba la posesión o el trabajo a elementos sociales, sino que más bien llevaba a cabo su separación de la totalidad del Estado, y los constituía en sociedades particulares en el interior de la sociedad. Así y todo, las funciones y las condiciones vitales de la sociedad civil seguían siendo políticas, bien que políticas en el sentido feudal, es decir: excluían al individuo de la totalidad estatal, transformaban la relación particular de su corporación con la totalidad del Estado en su propia y general relación con la vida del pueblo, así como su determinada actividad y situación civil en su actividad y situación general. A consecuencia de esta organización, la unidad del Estado, como también la conciencia, la voluntad y la actividad de dicha unidad, en suma, el universal poder del Estado, aparecen necesariamente como asunto particular de un soberano aislado del pueblo y de sus servidores.

La revolución política, que socavó el poder de ese soberano absoluto y elevó los asuntos de Estado a asuntos del pueblo, que hizo del Estado político un asunto universal, es decir, un Estado real, destruyó sin apelación todos los estamentos, las corporaciones, los gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación del pueblo respecto de su ser común. La revolución política suprimió con ello el carácter político de la sociedad civil. Descompuso la sociedad civil en sus partes constitutivas elementales; de un lado los individuos, de otro los elementos materiales y espirituales que constituyen el contenido vital, la situación civil de tales individuos. Desató el espíritu político, que se hallaba como desmembrado, fraccionado, extraviado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal; lo recogió de la dispersión, lo liberó de su mezcolanza con la vida civil y lo constituyó como la esfera de la comunidad, del quehacer general del pueblo, en una ideal

Resultado:  
una revolución  
aparente

independencia de aquellos elementos **particulares** de la vida civil. Las **determinadas** actividades y situaciones vitales decayeron hasta un significado puramente individual. Dejaron de constituir la relación universal del individuo con la totalidad del Estado. En su lugar, los asuntos públicos pasaron a ser asuntos generales de cada individuo, y la función política su función general.

Pero la perfección del idealismo de Estado fue al mismo tiempo la perfección del materialismo de la sociedad civil. El sacudimiento del yugo político fue al mismo tiempo el sacudimiento de las ligaduras que mantenían atado el espíritu egoísta de la sociedad civil. La emancipación política era al mismo tiempo la emancipación de la sociedad civil respecto de la política, de la **apariencia** incluso de un contenido general<sup>32</sup>.

La sociedad feudal fue resuelta en su fundamento: en el **hombre**. Pero en el hombre que era realmente su fundamento: el hombre **egoísta**.

Ese **hombre**, el miembro de la sociedad civil, es ahora la base, la premisa del Estado **político**. Éste lo reconoce como tal en los derechos del hombre.

Pero la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de dicha libertad es más bien el reconocimiento del movimiento **desenfrenado** de los elementos espirituales y materiales que forman su contenido vital.

En consecuencia, el hombre no fue liberado de la religión: recibió la libertad religiosa. No fue liberado de la propiedad: recibió la libertad de la propiedad. No fue liberado del egoísmo de la actividad profesional: recibió la libertad de actividad profesional.

La **constitución del Estado político** y la disolución de la sociedad civil en **individuos independientes** —cuya relación es el derecho, como era el privilegio la relación de los hombres de estamentos y gremios— se lleva a cabo en **uno y mismo acto**. El hombre, como miembro de la sociedad civil, el hombre **no-político**, aparece sin embargo necesariamente como el hombre **natural**. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la **actividad autoconsciente** se concentra en el acto político. El hombre **egoísta** es el resultado **pasivo**, meramente dado, de la sociedad civil, objeto de certeza inmediata, objeto **natural**, pues. La **revolución política** disuelve la vida civil en sus partes **constitutivas** sin revolucionar estas mismas partes ni someterlas a crítica. Se comporta respecto de la sociedad civil —respecto del mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado— como respecto del **fundamento** de su

existencia, como respecto de una **premisa no fundada** ulteriormente, por tanto como respecto de su **base natural**. Finalmente el hombre, en cuanto es miembro de la sociedad civil, pasa por ser el **auténtico hombre**, por *homme* distinto del *citoyen*, dado que es el hombre en su **inmediata existencia sensible e individual**, en tanto el hombre **político es sólo el hombre abstracto**, artificial, el hombre como **persona alegórica, moral**. Al hombre real sólo se le reconoce bajo la forma de individuo **egoísta**, al **verdadero hombre sólo bajo la forma de ciudadano abstracto**.

Rousseau muestra correctamente la abstracción del hombre político así:

«Quien tenga el atrevimiento de dar instituciones a un pueblo debe sentirse en condiciones de **cambiar**, por así decir, la **naturaleza humana**, de **transformar** a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en **parte** de un todo aún mayor del que tal individuo reciba de algún modo su vida y su ser; de sustituir por una **existencia parcial y moral** la existencia física e independiente. Es menester que prive al **hombre de sus fuerzas propias** para darle otras que le son extrañas, y de las que no pueda valerse sin la ayuda de otro» (*Contrato social*, libro II, Londres, 1782, pág. 67).

**Toda emancipación es retrotraer el mundo humano, de las relaciones humanas, al hombre mismo.**

La **emancipación política es la reducción del hombre, por un lado, a miembro de la sociedad civil, a individuo egoísta independiente; y por otro, a ciudadano, a persona moral.**

**Sólo cuando el real hombre individual reabsorba en sí al ciudadano abstracto, y como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se haya convertido en ser genérico; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas sociales, y por tanto ya no separe de sí la fuerza social en forma de fuerza política, sólo entonces se habrá completado la emancipación humana<sup>33</sup>.**

Opinión de Rousseau

Emancipación  
humana

II

**«La capacidad de los judíos y los cristianos actuales de llegar a ser libres»** Por Bruno Bauer (*Veintiún pliegos*, págs. 56-71)

Bauer:  
religión  
y emancipación

En tal modo trata Bauer la relación entre la **religión judía y la cristiana**, así como la relación de ambas con la crítica. Su relación con la crítica es su relación con «la capacidad de llegar a ser libres».

Se sigue:

«El cristiano tiene sólo que sobrepasar un peldaño, a saber, su religión, para renunciar a la religión en general», para ser, pues, libre; «por el contrario, el judío no sólo ha de romper con su esencia judía, sino asimismo con el curso hacia la perfección de su religión, un curso del que él ha permanecido extraño» (pág. 71).

Así pues, Bauer transforma aquí la cuestión de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico sobre quién, si el judío o el cristiano, tiene mejor perspectiva de alcanzar la bienaventuranza, se repite en la forma ilustrada: ¿de los dos, cuál está **más en grado de emanciparse**? La pregunta, en efecto, ya no es: ¿es el judaísmo o el cristianismo lo que hace libres? Más bien es la inversa: ¿qué hace más libres, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo?

«Si quieren llegar a ser libres, los judíos no deben hacer profesión de fe del cristianismo, sino del cristianismo disuelto, de la religión disuelta en general, es decir, de la ilustración, de la crítica y de su resultado: la humanidad libre» (pág. 70).

Sigue tratándose para los judíos de hacer una **profesión de fe**, pero ya no la profesión de fe del cristianismo, sino del cristianismo disuelto.

Bauer plantea a los judíos la exigencia de romper con la esencia de la religión cristiana, una exigencia que, como dice él mismo, no dimana del desarrollo de la esencia judía.

Después de acabar Bauer *La cuestión judía* concibiendo el judaísmo tan sólo como la tosca crítica religiosa del cristianismo, y de atribuirle por tanto sólo un significado religioso, cabía prever que la emancipación de los judíos se transformara igualmente en un acto filosófico-teológico.

Bauer concibe la abstracta e **ideal** esencia del judío, su **religión**, como **toda** su esencia. De ahí que razonablemente conclu-

ya: «El judío nada da a la humanidad cuando desacata de por sí su limitada ley, cuando abandona todo su judaísmo» (pág. 65).

Según eso, la relación entre el judío y el cristiano pasa a ser la siguiente: 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 deje de ser religiosa, tal hecho dejará de ser injurioso. La emancipación del judío no es, en sí y para sí, ninguna tarea para el cristiano.

El judío en cambio, para liberarse, no sólo ha de sufrir sus propias fatigas, sino al mismo tiempo las fatigas del cristiano, la **crítica de los Sinópticos y la vida de Jesús**<sup>34</sup>, etc.

«Es asunto suyo: decidirán por sí su destino; pero la historia no admite burlas» (pág. 71).

Nosotros intentamos romper la formulación teológica de la cuestión. La cuestión de la capacidad del judío de emanciparse se transforma para nosotros en la cuestión de qué **elemento social** particular es menester superar para suprimir el judaísmo. Y es que la capacidad de los judíos actuales de emanciparse es la relación del judaísmo con la emancipación del mundo actual. Relación que necesariamente deriva de la particular posición del judaísmo en el sometido mundo actual.

Centrémonos en el real judío de mundo; no en el **judío del sabbat**<sup>35</sup>, como hace Bauer, sino en el **judío de cada día**<sup>36</sup>.

No busquemos el secreto del judío en su religión; busquemos más bien el secreto de la religión en el judío real.

¿Cuál es el fundamento profano del judaísmo? La **necesidad práctica**, el **interés propio**.

¿Cuál es el culto profano del judío? La **usura**. ¿Cuál es su dios profano? El **dinero**.

¡Y bien! La emancipación de la **usura** y del **dinero**<sup>37</sup>, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la **autoemancipación** de nuestra época.

Una organización de la sociedad que suprimiese el presupuesto de la usura, por tanto la posibilidad de la usura, haría imposible al judío. Su conciencia religiosa se disolvería como desvaído vapor en medio del fresco aire real de la sociedad. Por otra parte, cuando el judío reconoce como nula esa **esencia práctica** suya y trabaja por su eliminación, trabaja desde su pasada trayectoria en pos de la **emancipación humana** sin más, levantándose contra la expresión **práctica suprema** de la enajenación del hombre por el hombre.

Así pues, nosotros reconocemos en el judaísmo un **universal elemento antisocial** actuante, impulsado a través del desa-

Marx: sociedad y emancipación

El judío real

Egoísmo y dinero

«Judaísmo social» y emancipación

Necesidad histórica de la emancipación

rollo histórico –aspecto negativo éste en el que tan celosamente han cooperado los judíos– hasta su actual apogeo, llegado al cual tiene necesariamente que disolverse.

En su significación última, la emancipación de los judíos es la emancipación de la humanidad respecto del judaísmo.

El judío se ha emancipado ya al modo judío.

«El judío que, por ejemplo, en Viena es sólo tolerado, determina con el poder de su dinero el destino de todo el imperio. El judío que quizá esté privado de derechos en el más pequeño Estado alemán, decide sobre la suerte de Europa. Mientras que las corporaciones y los gremios se cierran ante el judío, o bien aún no le son proclives, la audacia de la industria se mofa de la tozudez de las instituciones medievales» (Bruno Bauer, *La cuestión judía*, pág. 114).

No es eso un hecho aislado. El judío se ha emancipado al modo judío no sólo en cuanto se ha apropiado del poder del dinero, sino en cuanto gracias a él, y sin él, el dinero se ha convertido en una potencia mundial, y el espíritu práctico del judío en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han vuelto judíos.

«El piadoso y políticamente libre habitante de Nueva Inglaterra –informa por ejemplo el coronel Hamilton– es una especie de Laocoonte<sup>38</sup> que no hace el más mínimo esfuerzo por liberarse de las serpientes que lo estrangulan. Su ídolo es Mamón<sup>39</sup>, al que no sólo adora con los labios, sino con todas las fuerzas de su cuerpo y de su espíritu. A sus ojos la tierra no es sino una Bolsa, y están convencidos que aquí abajo no tienen otro destino que el de hacerse más ricos que sus vecinos. La usura se ha adueñado de todos sus pensamientos, el cambio de negocio constituye su único recreo. Cuando viaja se cuelga en bandolera, por así decir, su género o su escritorio, y habla sólo de intereses y ganancias. Si por un instante pierde de vista sus negocios es sólo para husmear en los de los demás.»

Más aún: el dominio práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano ha alcanzado en Norteamérica la expresión inequívoca y corriente de que hasta la predicación del Evangelio y el magisterio de la doctrina cristiana ha pasado a ser un artículo de comercio, y el comerciante en quiebra hace con los Evangelios como el evangelista enriquecido con los trapicheos.

«Aun cuando le veis a la cabeza de una respetable congregación, empezó de mercader; cuando se hundió su negocio se hizo ministro del Señor; ese otro empezó de sacerdote, pero cuando tuvo una cierta cantidad de dinero a su disposición, dejó

el púlpito por los negocios. A los ojos de muchos el ministerio religioso es una auténtica carrera industrial» (Beaumont, *loc. cit.*, págs. 185 y 186).

Según Bauer, «es una situación mendaz que la teoría niegue al judío los derechos políticos cuando posee en la práctica un enorme poder, y ejerce en gros una influencia política que le es reducida al détail» (*La cuestión judía*, pág. 114).

La contradicción en que se encuentra el poder político práctico del judío con sus derechos políticos es directamente la contradicción entre la política y el poder del dinero. En tanto la primera prevalece idealmente sobre la segunda, de hecho se ha convertido en su sierva.

El judaísmo se ha mantenido al lado del cristianismo no sólo como crítica religiosa del cristianismo, no sólo como la duda incorporada al origen religioso del cristianismo, sino igualmente porque el espíritu práctico-judaico, porque el judaísmo se ha mantenido en la misma sociedad cristiana, e incluso ha alcanzado en ella el máximo de su perfeccionamiento. El judío, que está en la sociedad civil como un miembro particular, es precisamente la manifestación particular del judaísmo de la sociedad civil.

El judaísmo no se ha conservado a pesar de la historia, sino por mor de la historia.

La sociedad civil engendra permanentemente al judío en sus entrañas.

En sí y para sí, ¿cuál era el fundamento de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo.

Consiguientemente, el monoteísmo del judío es en realidad el politeísmo de las muchas necesidades, un politeísmo que hasta de la letrina hace un objeto de la ley divina. La necesidad práctica, el egoísmo es el principio de la sociedad civil, y como tal se manifiesta en estado puro en cuanto la sociedad civil alumbra por completo el Estado político. El dios de la necesidad práctica y del interés propio es el dinero.

El dinero es el celoso dios de Israel<sup>40</sup>, que no permite ningún otro dios a su lado. El dinero humilla a los demás dioses del hombre, y los transforma en una mercancía. El dinero es el valor universal, constituido para sí mismo, de todas las cosas. Ha despojado por tanto de su valor peculiar al mundo entero, al mundo del hombre tanto como al de la naturaleza. El dinero es la esencia enajenada del hombre, de su trabajo y de su existencia; esencia extraña que lo domina y a la que adora.

El dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en dios mundano. La letra de cambio es el dios real del judío. Su dios es la letra de cambio ilusoria.

El poder «del» judío en la sociedad

El poder «de lo» judío en la sociedad

Opinión de Hamilton

El caso de Norteamérica

«Lo» judío sobre «el» judío

Lo judío sobre el cristiano

La sociedad, «judaizada»

*Mercantilización  
de la vida humana*

*Mercantilización  
de la naturaleza:  
opinión de Münzer*

*El dinero,  
único valor social*

La actitud frente a la naturaleza adquirida bajo el señorío de la propiedad privada y del dinero es su desprecio real y degradación práctica, que en la religión judía sin duda existe, si bien sólo en la imaginación.

En este sentido Thomas Münzer<sup>11</sup> declara insoportable «que todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces del agua, los pájaros del aire, las plantas sobre la tierra —también la criatura debería ser libre».

Lo que de manera abstracta subyace en la religión judía —el desprecio de la teoría, del arte, de la historia, del hombre como fin en sí— es el punto de vista real y consciente, la virtud del hombre de dinero. ¡La relación misma de la especie, la relación entre hombre y mujer, etc., se convierte en objeto de comercio! La mujer deviene objeto de lucro.

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

La ley gratuita e insondable del judío es sólo la caricatura religiosa de la gratuidad e insondabilidad de la moral y del derecho generales, de los ritos puramente formales con los que se rodea el mundo del interés propio.

También aquí la relación suprema del hombre es la relación legal, la relación con leyes que tienen validez para él no por ser las leyes de su voluntad y esencia propias, sino porque imperan, y porque es vengada la apostasía de las mismas.

El jesuitismo judío, ese mismo jesuitismo práctico que Bauer señala en el Talmud<sup>12</sup>, es la relación del mundo del interés propio con las leyes que lo dominan, y cuya astuta elusión constituye el arte más perfeccionado en este mundo.

Más aún: el movimiento de este mundo en el interior de sus leyes es necesariamente una supresión constante de la ley.

El judaísmo no podía desarrollarse como religión, no podía hacerlo teóricamente porque la concepción del mundo de las necesidades prácticas es por su naturaleza misma limitada, y se agota en pocos rasgos.

Por su propia esencia la religión de la necesidad práctica no podía encontrar su perfección en la teoría sino sólo en la praxis<sup>13</sup>, y ello porque su verdad es la praxis.

El judaísmo no podía crear ningún mundo nuevo; sólo podía atraer al ámbito de su actividad las nuevas creaciones y relaciones del mundo, ya que la necesidad práctica, cuyo entendimiento es el interés propio, se comporta pasivamente y no se amplía a discreción, sino que se encuentra ampliada en el desarrollo ulterior de las condiciones sociales.

*Judaísmo y praxis*

*Judaísmo  
y cristianismo*

El judaísmo alcanza su apogeo con la perfección de la sociedad civil; pero la sociedad civil se perfecciona sólo en el mundo cristiano. Sólo bajo el dominio del cristianismo, que vuelve ajenas al hombre todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil separarse por entero de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos entre el hombre y el género, emplazar el egoísmo, la necesidad interesada, en el lugar de los vínculos genéricos, y disolver el mundo del hombre en un mundo atomista de individuos hostilmente enfrentados entre sí.

El cristianismo ha brotado del judaísmo. En el judaísmo nuevamente se ha resuelto.

El cristiano era desde un principio el judío que teorizaba; el judío es por ello el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto judío de nuevo.

Sólo en apariencia el cristianismo había superado al judaísmo real. Era demasiado noble, demasiado espiritual para acabar con la rudeza de la necesidad práctica de otro modo que no fuese el de su ascensión al puro éter.

El cristianismo es la idea sublime del judaísmo, el judaísmo es la vulgar aplicación utilitarista del cristianismo, pero dicha aplicación utilitarista podía llegar a ser universal sólo después que el cristianismo, en cuanto religión acabada, hubiese llevado a cabo teóricamente la enajenación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza.

Sólo entonces estaba el judaísmo en grado de conseguir el dominio universal, y convertir al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada en objetos alienables, vendibles, a merced de la servidumbre de la necesidad egoísta, del mercadeo.

La alienación es la práctica de la enajenación<sup>14</sup>. Del mismo modo que el hombre, en tanto permanece prisionero de la religión, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico extraño a él, así también, bajo el señorío de la necesidad práctica, puede actuar prácticamente, prácticamente producir objetos sólo sometiendo sus productos, como su actividad, al dominio de un ser ajeno, y confiriéndoles el significado de un ser ajeno: el dinero.

En su práctica ya completa, el cristiano egoísmo de la bienaventuranza se trueca en el corporal egoísmo del judío, la necesidad celestial en la terrenal, el subjetivismo en el interés propio. Nosotros no explicamos la tenacidad del judío con su religión, sino más bien con el fundamento humano de su religión, la necesidad práctica, el egoísmo.

Al haberse realizado y mundanizado universalmente la esencia real del judío en la sociedad civil, mal podía ésta con-

*Alienación y dinero*

Emancipación social: superación del «judaísmo»

vencer al judío de la **irrealidad** de su esencia **religiosa**, que es justamente sólo la concepción ideal de la necesidad práctica. De ahí que encontremos no sólo en el Pentateuco<sup>45</sup> o en el Talmud, sino en la sociedad actual, la esencia del judío de hoy; no como un ser abstracto, sino como un ser supremamente empírico, no sólo como limitación del judío, sino como limitación judía de la sociedad.

En cuanto la sociedad logre superar el ser empírico del judaísmo, el mercadeo y sus presupuestos, ser judío será **imposible**, porque su conciencia ya no tendrá ningún objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se humanizará, porque el conflicto entre existencia individual sensible y existencia genérica se habrá resuelto.

La emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad respecto del judaísmo.

<sup>1</sup> La cuestión de las relaciones judaísmo/Estado constituye uno de los tópicos de la Ilustración alemana y continuará siendo uno de los caballos de batalla de la política, teórica y práctica, de la cultura europea durante el siglo XIX. En realidad permaneció en candelero hasta que un periodista vienés, Theodor Herzl, en su libro *El Estado judío* se hizo eco de las necesidades y exigencias judías postulando la creación de un Estado judío en Palestina. Nació así el sionismo.

<sup>2</sup> Autor de los dos textos criticados por Marx en la obra aquí publicada, Bruno Bauer (1809-1882) perteneció al movimiento de los jóvenes hegelianos que contribuyeron a deshacer el sistema de Hegel. Su pensamiento se decantó especialmente por la crítica de la religión, a la que llegó a considerar la tumba de la razón. El respeto que aquí muestra Marx por su pensamiento se torna ironía y mordacidad, ya desde su mismo subtítulo, en el libro escrito con Engels titulado *La Sagrada Familia*.

<sup>3</sup> Así denomina Marx al Estado absolutista feudal (en tanto identifica con el Estado burgués al llamado «Estado político»).

<sup>4</sup> Bauer considera falaz la aspiración judía a la igualdad en un Estado que hace profesión de fe cristiana. La igualdad, la verdadera equiparación entre judíos y cristianos, se producirá cuando ambos se consideren como hombres y no como (hombres) religiosos; y esa igualdad sólo será posible en un Estado aconfesional.

<sup>5</sup> Así pues, según Bauer, no sólo el individuo que se considera a sí mismo religioso no llega al nivel de lo humano, no es aún hombre, sino que las relaciones establecidas bajo bandera religiosa son por sí mismas irracionales, y dan lugar a falsos conflictos que, por añadidura, son irresolubles en tanto se presenten bajo forma de religión.

## Notas

<sup>6</sup> Como se ve, Bauer no tiene en cuenta el sentimiento religioso cuando habla de religión, sino su dimensión social, el vínculo que establece entre los creyentes, un vínculo, por lo demás, que se levanta como una muralla frente al no creyente.

<sup>7</sup> Nicolas Ferdinand Marie Louis Joseph Martin, llamado Martin du Nord (1790-1847), político francés que entre 1840 y 1847 fue ministro de Justicia.

<sup>8</sup> Aquí se inicia el replanteamiento de la cuestión por Marx, criticando lo que a su juicio es la insuficiencia de Bauer: el conformarse con la emancipación política como si ésta fuese toda la emancipación humana.

<sup>9</sup> Gustave Auguste Beaumont de la Bonnière (1802-1866), magistrado y publicista francés, sobrino de Lafayette; viajó a Estados Unidos por encargo del gobierno francés junto a Tocqueville, con quien coescribió el *Système pénitentiaire aux États-Unis* (París, 1835); autor también, además del texto citado por Marx, de *L'Irlande sociale, politique et religieuse* (París, 1839 y 1842).

<sup>10</sup> Alexis Charles Henri Clérel de Tocqueville (1808-1859), publicista y político liberal francés, fue uno de los más grandes pensadores políticos de todos los tiempos. Entre sus obras cabe citar *La démocratie en Amérique* y *L'Ancien Régime et la Révolution*, dos obras maestras que han ejercido una influencia como pocas en la política y la historiografía occidental.

<sup>11</sup> Thomas Hamilton (1789-1842), escritor escocés, autor de *Men and Manners in America* (1833). Marx cita la pág. 146 del primer volumen de esta obra.

<sup>12</sup> Idea clave de Marx que le lleva a replantear la cuestión religiosa de un modo radical, es decir, como cuestión política. Por lo demás, las consideraciones sobre la religión desarrolladas en todo este fragmento —como en la obra entera— transpiran la influencia de

Feuerbach, quien había procedido a la crítica de la misma en su obra fundamental *La esencia del cristianismo* (hay traducción española en la editorial Sígueme de Salamanca).

<sup>13</sup> En esta sentencia se resume para Marx todo el alcance de la emancipación política.

<sup>14</sup> Impuesto necesario que establecía el tope a partir del cual se podía ser considerado elector en los regímenes parlamentarios liberales establecidos durante el siglo XIX en Europa y en los países de su área de influencia.

<sup>15</sup> Exponente supremo del idealismo absoluto y una de las figuras que más influencia ejercieron sobre Marx, quien confesó en alguna ocasión tener su *Ciencia de la Lógica* como libro de cábecera. El texto citado se encuentra en el par. 270.

<sup>16</sup> Idea central de Marx, que le lleva a no detener el proceso de emancipación humana en la emancipación política.

<sup>17</sup> «Guerra de todos contra todos»; se trata de la expresión con la que el filósofo inglés Thomas Hobbes (*Leviatán*, cap. XI) designaba la condición en la que se desenvolvería la existencia humana de no existir el Estado.

<sup>18</sup> El Estado aconfesional, al que también denomina «Estado democrático», etc.

<sup>19</sup> La escisión que la religión cristiana produce en el hombre entre una vida celeste y otra terrena es reproducida por el Estado en la tierra entre una vida pública genérica y otra vida privada egoísta; pero ese Estado no puede ser el cristiano porque éste no garantiza la vida genérica a toda la sociedad, sino sólo a la comunidad cristiana; debe ser por tanto el Estado «ateo», democrático, que sí la garantiza, al eliminar toda religión como religión de Estado, el que consume el proceso de enajenación del hombre; añadiendo la de carácter político a la religiosa anterior.

<sup>20</sup> Alusión al intento de monopolio normativo sobre la entera conducta humana allá donde el Estado se hace confesionalmente cristiano.

<sup>21</sup> Documento constitucional concedido por el soberano ante la presión popular (de ahí su sobrenombre de «Cartas otorgadas») aparecido en Europa durante la restauración del Antiguo Régimen que siguió a la Revolución Francesa. La soberanía, según tales Cartas, residía en el rey, no en la nación.

<sup>22</sup> Es decir, el sujeto enajenado que se halla por debajo del nivel de lo humano.

<sup>23</sup> Por su condición de mediador con la divinidad y de sede de la soberanía.

<sup>24</sup> Aquí, como puede apreciarse, *cristianismo* ha pasado a convertirse en categoría social y, en lugar de aludir a la religión, designa la escisión que tiene lugar en el mundo humano entre el Estado político y la sociedad civil, y en la vida del hombre entre ser genérico y ser privado.

<sup>25</sup> Alusión a las declaraciones de derechos establecidas en ciertos Estados norteamericanos, como Virginia, Massachusetts, Pennsylvania, etc., y a las dos francesas del período revolucionario, las de 1789 y 1791. Tales fueron los primeros documentos constitucionales que fijaron por escrito parte de los actualmente denominados «derechos fundamentales».

<sup>26</sup> Tal distinción sólo tiene lugar en las declaraciones francesas, que pretenden diferenciar los derechos que pertenecen a un individuo por su condición de ciudadano —francés— de los que le pertenecen por el mero hecho de ser hombre. Son la traducción a derecho de la dignidad humana; la lectura marxiana de los conceptos de *ciudadano* y de *hombre*, identificando al primero con la dimensión genérica del individuo y al segundo con su dimensión egoísta, constituye por tanto el más grosero error de la presente obra.

<sup>27</sup> La imagen está bien elegida si se tiene en cuenta que Marx considera que los derechos del hombre sirven para aislar a cada titular de sus semejantes en lugar de unirle a ellos.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, par. 183.

<sup>29</sup> El párrafo entero está dedicado a exponer el aparente «enigma» que envuelve el proceso revolucionario francés, antes de pasar a descifrarlo un poco más adelante.

<sup>30</sup> Dicho texto se publicó entre 1834 y 1836.

<sup>31</sup> Esa fusión entre sociedad y política es lo que caracteriza, según Marx, el régimen feudal. En separar en dos esferas la unidad anterior consistiría la revolución política operada por el Estado moderno (véase la nota siguiente).

<sup>32</sup> Tal sería finalmente la «misión histórica» del Estado moderno, al decir de Marx. Ése es su mérito y, al tiempo, su límite. Por eso la emancipación humana debe proseguir hasta que el hombre se emancipe de aquél aboliéndolo.

<sup>33</sup> Se anuncia aquí un rasgo sustancial de la futura nueva sociedad, pero por el momento no se dice nada más de ella.

<sup>34</sup> Alusión a las respectivas obras fundamentales de Bruno Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Leipzig-Braunschweig, 1841-42, 3 vols.) y David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu* (Tübingen, 1835-36, 2 vols.). Bauer prosigue en su libro la crítica religiosa iniciada por Strauss, pero a diferencia de éste no ve en la conciencia religiosa ninguna expresión mística de una sustancia divina, sino una conciencia humana invertida y alienada del hombre.

<sup>35</sup> Festividad religiosa judía por antonomasia celebrada el sexto día de la semana.

<sup>36</sup> En esta segunda parte Marx cambia el significado conceptual de judío y judaísmo, que de categorías religiosas pasan a ser sociales.

<sup>37</sup> Dos caras de la divinidad práctica judía que representan, en negativo, otras tantas anunciaciones de la sociedad que vendrá: ni la una ni el otro tendrán en ella carta de ciudadanía.

<sup>38</sup> Sacerdote troyano que tras la partida de los griegos advirtió a sus conciudadanos con-

tra el caballo de madera. Pero como la destrucción de Tróya ya había sido decidida por los dioses, Apolo le envió dos serpientes gigantes que lo estrangularon en compañía de sus dos hijos.

<sup>39</sup> Término popular usado como personificación de los ricos (aparece citado por Mateo, VI-24 y Lucas, XVI-9; también Milton se sirve de él, para convertirlo en un ángel caído de sórdido carácter).

<sup>40</sup> El otro, el dios religioso y no menos celoso, es Yalvé, y es el nombre propio de Dios en el Antiguo Testamento.

<sup>41</sup> Reformador alemán (1491-1525), seguidor en un principio de Lutero, si bien acabaría separándose más tarde del fundador del movimiento reformista e incluso se convertiría en uno de sus peores enemigos. Es el fundador del anabaptismo, doctrina religiosa según la cual el bautismo sólo ha de administrarse al individuo cuando ha llegado a la edad de la razón.

<sup>42</sup> Código civil y religioso del pueblo de Israel, en el que se recopila la tradición oral que interpreta la ley mosaica.

<sup>43</sup> Concepto capital de la obra de Marx, que infunde en su obra su característica coloración revolucionaria. No obstante, dicho concepto está aquí más cerca de Feuerbach, de quien posiblemente lo tome, que del Marx posterior.

<sup>44</sup> Enajenación y alienación constituyen, pues, el ciclo vital y social completo de un individuo escindido desde un punto de vista axiológico —religioso y político— y reducido a mercancía, a objeto en venta, en su vida material. No obstante, al igual que en el caso de la praxis, tampoco estos conceptos, asimismo capitales, tienen la impronta económica posterior, sino que su contenido es aún marcadamente ideológico.

<sup>45</sup> Los cinco libros canónicos del Antiguo Testamento escritos por Moisés (*Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio*).