

EMANCIPACION POLITICA Y EMANCIPACION HUMANA EN EL JOVEN MARX

I — INTRODUCCIÓN

DENTRO del auge actual de los estudios sobre el marxismo ocupa un lugar destacado la atención dispensada a aquellos escritos de Marx que pertenecen a la época de la gestación de lo que habría de ser su doctrina, y que se identifican como trabajos del "joven Marx". No es cosa de ocultar que, en buena parte, ese interés ha estado determinado por la voluntad de deformar su pensamiento posterior, viéndolo a la luz de elementos románticos y conceptos especulativos que Marx no sostuvo después, aun cuando no haya logrado exorcisarlos por completo. Pero además de ese interés ilegítimo hay otras razones de buena índole para volver los ojos hacia el joven Marx. Y no se trata sólo del gusto por la verdad histórica acerca de la historia de un pensamiento, lo que estaría muy justificado, tanto de por sí como porque a través del examen de su gestación se puede comprender mejor el sentido verdadero de sus tesis finales; sino que ocurre además que algunos de esos escritos, llenos de la frescura de un talento juvenil, poseen un interés doctrinal real, propio y directo, incluso cuando en ellos asoman ideas que quedaron truncas, o marginales u olvidadas, en el proceso selectivo del pensamiento posterior. Ahora bien: cuando este último se ve confrontado con la complejidad del subsiguiente proceso histórico, aquellos ingredientes primitivos se revalorizan, ofrecen sugerencias fecundas y ayudan al pensamiento crítico. Es así que, más

allá del interés actual que tiene lo que actualmente importa como histórico, existe en tal caso un interés actual, y no ya histórico, de aquellos contenidos intelectuales que, además de permitir comprender cómo en determinado momento se pensó sobre un momento histórico, dan pie para repensar a tal momento histórico y a tal pensamiento del mismo, proyectando nueva luz sobre el acontecer y el pensar que de allí partieron.

Por todo ello nos ha parecido oportuno poner atención en dos breves escritos del joven Marx, ambos publicados en 1844: uno, *Sobre la cuestión judía* (1); el otro, *Glosas marginales*

(1) *Zur Judenfrage (Sobre la cuestión judía)*. Las citas y referencias se hacen en la siguiente forma: el primer número se refiere a la página del tomo I de la edición alemana: Karl Marx-Friedrich Engels. *Werke*. Dietz Verlag, Berlin, 1964; el segundo número remite a la versión española de W. Roces, de la cual con frecuencia nos apartamos, y que aparece en: Carlos Marx y Federico Engels. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Editorial Grijalbo S.A., México, D.F., 1962. Entre las divergencias que se pueden encontrar con la versión de Roces, la más importante, y a nuestro juicio decisiva para la interpretación del texto, se refiere a la traducción de la expresión "bürgerliche Gesellschaft", anfibolítica en alemán, que nosotros vertimos siempre por "sociedad civil", y Roces lo hace así algunas veces, pero en las más pone "sociedad burguesa". Es claro que en estos textos Marx hace la crítica de la sociedad "burguesa", pero en función de la estructura que en ella tiene la sociedad "civil",

eríticas sobre el artículo "El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano" (2). El carácter ocasional y polémico de esos trabajos suele hacer que el lector pase de largo sobre algunos conceptos de filosofía práctica que en ellos maneja Marx, y que son importantes en sí mismos, a la vez que ayudan a comprender el punto de partida y el punto de llegada de aspectos claves de su pensamiento.

El tema central de dichos textos es el problema de la emancipación humana, que Marx examina a través de un importante aparato conceptual referido al modo de ser que es propio del hombre, al sentido que en él tiene la libertad, y a su relación con el Estado político y la sociedad civil de que forma parte. En su aplicación Marx enjuicia los cambios político-sociales aportados por el acontecer histórico desde los fines del siglo anterior, dejando ya entrever aspectos que serán fundamentales en su actitud teórico-práctica siguiente; y lo hace por medio de los conceptos de Estado político y sociedad civil, emancipación política y humana, universalidad y particularidad del hombre, unidad y dualidad, vida genérica y vida individual, ninguno de los cuales puede esclarecerse sin sus múltiples relaciones significativas con los otros. Por eso, y aunque nuestro propósito es precisar especialmente el sentido de la idea de emancipación, el proceso explicativo no puede particularizarse, y la comprensión ha de cumplirse de una manera a la vez progresiva y totalizadora. Pero, dado que habremos de insistir en lo que más expresamente puede conectarse con nuestro tema, y que en este punto la tesis de Marx es la insuficiencia de la emancipación política, nos parece conveniente comenzar el comentario por el examen de cómo concibe el joven Marx las relaciones entre el orden político y el orden social.

II — EMANCIPACIÓN POLÍTICA Y ESTRUCTURA SOCIAL

EL mundo ha conocido muchas revoluciones políticas que no sólo no han cambiado la estructura social, sino que tampoco han modificado sustancialmente la estructura política misma. Han sido simples desplazamientos de poder, dentro de sistemas que en su sustancia permanecieron idénticos. Ha conocido también otras revoluciones que han cambiado la estructura política sin que por ello, ya sea previa, concomitante o sucesivamente, se haya dado un cambio en la estructura social. Hasta ha conocido también revoluciones hechas para que no haya ninguna revolución, lo que sólo es

aparentemente paradójico. Pero también ha conocido revoluciones (en el sentido laxo del término, no sólo pues violentas y breves, sino poco notorias para su tiempo y a largo plazo) acompañadas por transformaciones sociales profundas. Así las cosas, parece que lo político y lo social son términos que pueden encontrarse y desencontrarse de maneras múltiples. Lo que el joven Marx tiene en vista, en los escritos que nos ocupan, es el proceso de transformación que, desde fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, ha producido en algunos Estados la "emancipación política", no ya en lo externo sino en lo interno, o sea: la emancipación respecto del señorío de origen feudal, respecto pues de lo que eran las instituciones políticas del "antiguo régimen". El joven Marx ve que en tal caso la revolución política ha sido a la vez una revolución social, pero ve, además, que lo que allí se ha revolucionado es la relación existente entre lo político y lo social, sin perjuicio de que esa transformación sea simultáneamente el cumplimiento, o la perfección, de esas mismas relaciones antes existentes, y no sea la que ha de producir una verdadera emancipación humana.

Antes del cambio que hemos de examinar, lo político y lo social estaban más indisolublemente unidos de lo que puede entenderse cuando se dice que tal orden político se corresponde con tal orden social, pues lo social mismo, en cuanto a su estructura, tenía ya, de una manera inmediata, significado político, en tanto formaba institucionalmente parte del orden del Estado. Posesión, familia, trabajo, estamento, corporación, determinaban "la relación del individuo singular con el todo del Estado, esto es, sus relaciones políticas, esto es, sus relaciones de separación y exclusión con las otras partes integrantes de la sociedad". Aquellos elementos no eran en verdad sociales si tomamos a la sociedad como universalidad, sino que constituyan "sociedades parti-

como distinta de "lo político". Que la fórmula no puede significar sin más "sociedad burguesa", se ve en que Marx la usa también cuando examina la estructura social del "antiguo régimen". Cuando el joven Marx quiere referirse a lo típicamente burgués, como cuando contrapone, en la nueva sociedad, *citoyen* y *bourgeois*, usa este último término, tal como en francés. En las citas no se reproducen las frecuentes bastardillas que suele usar Marx.

(2) *Kritische Randglossen zu dem Artikel "Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen"*. Se cita la página del tomo I de la misma edición alemana de las obras de Marx y Engels que se señala en la nota anterior, anteponiendo al número las letras Kr. No se agrega otro número porque no sabemos que haya alguna versión española de ese texto.

én ha co-
o del tér-
sino poco
zo) acom-
profundas.
lo social
y desen-
el joven
nos ocu-
ue, desde
XIX, ha
nicipación
o interno,
enorío de
eran las
men". El
ución po-
cial, pe-
revolucio-
político y
informa-
nto, o la
ntes exis-
una ver-

minar, lo
blemente
uando se
nde con
en cuan-
era inme-
taba ins-
ado. Po-
oración,
o singu-
laciones
ración y
es de la
verdad
univer-
es parti-

fórmula
burgue-
cuando
o régi-
erirse a
ontrapo-
ois, usa
cés. En
es bas-

Artikel
reform.
del to-
s obras
ota an-
Kr. No
os que
o.

ARCHA

culares dentro de la sociedad" (368/35-6); pero sus funciones eran políticas, por cuanto, aunque "excluían al individuo del todo del Estado, convertían las relaciones especiales de su corporación con el todo en su propia relación universal con la vida del pueblo, y a su determinada actividad y situación civil en su actividad y situación universal" (Ibid.). Por eso el Estado como tal, como unidad y universalidad, aparece en la forma de algo separado, "como especial incumbencia de un Señor, cedido del pueblo y de sus servidores" (Ibid.).

La consideración de los textos seleccionados que han sido expuestos nos muestra que el joven Marx concibe a una sociedad nacional como un todo, el cual en realidad sólo es concreto en sus diferenciadas partes integrantes, y que supera esas diferencias en la unidad, en cierto modo ideal, de un Estado puesto por encima y fuera de ellas. Ese Estado es representativo de lo que la sociedad es como todo genérico, como universalidad, y la relación con ésta es la que resulta definida como relación política. El individuo se manifiesta como entidad política en función de su relación con esa universalidad, la cual en el antiguo régimen se cumplía a través de su lugar en la sociedad civil, o sea a través de la forma parcial de sociedad en la que tal hombre está situado; sociedad parcial que —ella sí— tiene inmediatamente un carácter político, porque es ella la que se relaciona directamente con el Estado, en cuya universalidad se integra, pero a través de las características de su propia particularidad. En cuanto indisolublemente ligado a la vida de una sociedad, el hombre es una esencia comunitaria, en el sentido de que su modo de ser es siempre un modo de ser-en-común. Pero en la sociedad feudal ese modo de ser, que lo constituye como universalidad, no queda realizado de una manera propia e inmediata, por cuanto se cumple por medio de su situación estatutaria en la sociedad civil; y esa situación es particular.

Así las cosas, el significado de la revolución que determinó la emancipación política resulta claro: fue abolido el poder señorial, y el Estado, como entidad política, pasó a ser cosa que incumbe a todos y en la que todos han de participar activamente; por lo tanto fueron eliminados los estamentos, las corporaciones, los gremios, los privilegios, que se interponían entre el hombre del pueblo o el pueblo mismo, y su ser comunitario total. No más diferencias políticas; "libertad, igualdad, fraternidad"; por lo tanto, que queden fuera de la vida política las estructuras sociales que determinaban diferencias en cuanto a la condición política. De donde esta importante consecuencia: que "la revolución po-

lítica abolió el carácter político de la sociedad civil" (Ibid.).

La consecuencia de ello fue que, tanto el modo de actividad, como la situación de cada uno, dejaron de ser el signo de su integración en estructuras parciales, para adquirir un alcance estrictamente individual; dejaron de ser los medios por los que el individuo entraba en relación con el Estado, lo que pasó a cumplirse por su actividad como ciudadano, distinta y paralela respecto de su actividad individual. A cada uno le cupo ocuparse y preocuparse por el todo, y en el ejercicio de ésta su función política se cumple el momento de universalidad que está insrito en su modo humano de ser. Es claro entonces que el Estado, en tanto universalidad pura o instituida, en tanto pues que expresión organizada de la vida genérica del hombre quedó, al menos en su apariencia, diferenciado de la sociedad civil, a la vez que ésta, perdida ya la apariencia de su contenido universal, quedó emancipada de la vida política. Dicho de otro modo: en el Estado se concentró la materia política; y la vida de la sociedad civil, liberada de un significado político directo, devino el campo expresivo de lo particular en tanto que particular. Lo político y lo civil, en un proceso simultáneo, se distinguen, se distancian y se contraponen.

Desde el momento en que ahora el Estado, en cuanto puro ente político, se integra y mantiene por un juego de conexiones con los hombres como ciudadanos, es decir en tanto que a su vez son ellos entes políticos, los quehaceres espirituales y materiales que constituyen el diario entretejimiento de la actividad por la que subsisten todos y cada uno en cuanto seres particulares necesitados, quedan excluidos del Estado y entregados al libre funcionamiento de la sociedad civil. Tal, a lo menos, ha sido la idea pura del puro Estado liberal, del Estado mero juez y gendarme, del que todos forman parte como ciudadanos, y del que todos están fuera en tanto que cada uno regula de por sí su libertad privada según la ley de su propio gusto o interés. Por eso puede decir Marx: "Donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino también en la realidad, una doble vida, una celestial y otra terrenal; la vida en la comunidad política, en la que se valora como ser comunitario, y la vida en la sociedad civil, donde actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada como medio y se vuelve juguete de poderes extraños" (355/23). Así la Estado político se relaciona con la sociedad civil como el cielo con la tierra, o sea que la tras-

ciende idealmente y no realmente, dejándola como está (Cf. Ibid.). Por eso también: "El hombre tal como es en tanto miembro de la sociedad civil, el hombre no-político, aparece pues necesariamente como el hombre natural" (369/37).

Si tal ha sido el significado de la emancipación política, su resultado inmediato es la manifestación patente, en el mismo orden de lo secular, de la dualidad que ya en la sociedad feudal desgarraba la unidad del hombre en hombre de dos reinos; "en el Estado, donde el hombre vale como ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía quimérica, está despojado de su vida individual efectiva y dotado de una ficticia universalidad" (355/24); en la verdad de los hechos, en el funcionamiento efectivo de la sociedad civil, el ideal ser comunitario desaparece ante el comportamiento del particular en tanto que particular: "no se considera verdadero y auténtico hombre al hombre en cuanto ciudadano, sino al hombre en cuanto bourgeois" (366/34). Por eso los llamados "derechos humanos", aunque en parte son políticos, fundamentalmente están destinados a servir al hombre en cuanto civil, pues a él le pertenece la primacía. El reconocimiento de su libertad es el de su desenfreno no-social. Pero tal hombre no es libre, pues el Estado, que se dice al servicio de su interés, es el mediador entre él y su libertad, secularizando también en este otro aspecto la mediación religiosa; mas en tal grado es esto una ficción, que "el derecho humano a la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida política, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo es la garantía de los derechos humanos" (367/35). Y por éstos se entienden, fundamentalmente, "los del hombre egoísta, separado del ser-en-común", o sea el derecho a ser "mónada aislada" que usa de los otros como medios, al tiempo que los considera iguales en cuanto otras móndas que pueden servirse de él; el derecho a disponer de su patrimonio a su capricho, sin que en nada importen los demás; el derecho a que la sociedad sea la seguridad y garantía de su propio y singular interés. (Cf. 364-5/32-33).

La emancipación política ha sido un progreso efectivo, ha suprimido en verdad formas de servidumbre, pero tiene límites claros que muestran que no coincide con el concepto de emancipación humana. Su alcance restringido se observa fácilmente en esto: que el Estado, como Estado, en cuanto a su estructura jurídica, se libera de yugos de los que no queda liberado el hombre; es más: en los hechos, éste puede verse todavía más subyugado. El Estado se emancipa de la religión declarando la libertad de cultos, y aun más al liberarse de la religión

de Estado; se emancipa de la propiedad, declarando que todos son ciudadanos, cualquiera sea su patrimonio; se libera de las diferencias de nacimiento, y aun de cultura, declarando que todos, cualquiera sea su nacimiento y cualquiera sea su instrucción, son igualmente ciudadanos libres para votar y libres para ser electos. Pero en los hechos todas las diferencias abolidas por el Estado políticamente emancipado, y que por lo tanto ya no valen para los hombres en tanto entes políticos, siguen actuando y pesando en la vida real, siguen siendo diferencias operantes en la sociedad civil. Por eso dice Marx: "el Estado puede ser un Estado libre sin que por eso el hombre sea un hombre libre" (353/22). Mas entonces, y por cuanto la dualidad de lo político y lo civil conduce a escindir lo inescindible, la proposición puede invertirse: si no hay emancipación humana plena, si el hombre no es en verdad libre y no sólo políticamente libre, no hay Estado libre. Esos límites se hacen patentes en el contenido de la emancipación política: "Por eso el hombre no fue liberado de la religión: recibió la libertad religiosa. No fue liberado de la propiedad: recibió la libertad de propiedad. No fue liberado del egoísmo de la industria: recibió la libertad industrial" (369/37). Y ha recibido esas libertades en hombre de su monádico interés privado.

III — EL ESTADO CRISTIANO

NO debemos olvidar que el cúmulo de tesis que anteceden se explicitan en un trabajo que ya hemos calificado de ocasional y polémico. Debemos ahora compenetrarnos algo de este aspecto, pues es el que, en definitiva, permite ver en toda su fuerza las proyecciones de lo antes dicho. Marx escribe *Sobre la cuestión judía* a fin de hacer el examen crítico de dos trabajos de B. Bauer, en los cuales éste abordaba el problema de la aspiración de los judíos alemanes a su emancipación política, o sea a la abolición de su estatuto de secesión. Tal aspiración, según B. Bauer, era de carácter egoísta, porque en Alemania nadie estaba políticamente emancipado, y era por esta emancipación de todos que, primero, había que luchar, así como por la emancipación humana en general. La situación en Alemania, todavía ligada al orden tradicional, era la de un Estado cristiano, que como tal se fundaba en un sistema de privilegios, dentro de los cuales estaba también la condición del judío, cedido por su diferenciación religiosa, que tenía su propio estatuto social, por el cual, aunque excluido de ciertos derechos y deberes de los súbditos cristianos, tenía a su vez derechos y deberes de que carecían éstos. Al pedir su emancipación

política que el religioso religión que no de hon siquiera podían aprox del pla y nove ma juc tament convers el pad Es blema to de u éste pa que en eso pa ración de la en sect ración de la las rel religió relació e ció la prob hemos en ello cómo tado c tica co

Lo "Estad Estado blo (C miento tado i comple fecció Evang como l medio lares" la hip tiano de nigr tianism

Ta unidad en lo división recurren compe

política, los judíos reclamaban, implícitamente, que el Estado cristiano abandonase su prejuicio religioso, sin abandonar ellos el suyo. Ni por su religión, que era distinta; ni por la ciudadanía, que no existía en Alemania; ni por su condición de hombres, que no se cumplía plenamente ni siquiera en aquellos que habían de liberarlos, podían los judíos fundamentar su aspiración. Es aproximadamente así que Marx hacía el resumen del planteo de Bauer, al que reconocía sagacidad y novedad. No olvidemos que entonces el problema judío no era un problema racial, sino estrechamente religioso. Nada había contra el judío converso al cristianismo, cosa que había hecho el padre de Marx.

Es lógico entonces que en el centro del problema haya que plantear el sentido del concepto de un "Estado cristiano". En cuanto cristiano, éste parece excluir de sí la universalidad formal que en cuanto Estado habría de requerírsela. Por eso parece preciso plantear el tema de la superación política de la religión. Pero —y dentro de la inclinación al ateísmo que se manifestaba en sectores de la izquierda hegeliana— tal superación no es, según advierte Marx, la superación de la religión en cuanto tal: "El problema de las relaciones de la emancipación política con la religión deviene para nosotros el problema de la relación de la emancipación política con la emancipación humana" (352/21). Es así que surge la problemática que en los párrafos anteriores hemos examinado. La complementación de lo en ellos expuesto nos lleva ahora a preguntarnos cómo concibe el joven Marx el sentido del "Estado cristiano" y de su superación, tanto política como humana.

Lo que, por siglos y siglos se ha llamado "Estado cristiano" no ha sido otra cosa que un Estado cuya esencia está enajenada para el pueblo (Cf. 367/35), en el cual "vale el extrañamiento, pero no el hombre" (360/28), un Estado imperfecto, al que la religión "le sirve de complemento y le permite santificar su imperfección" (358/26), contrariando las máximas del Evangelio, que no podría acatar sin disolverse como Estado; al cual pues la religión le sirve de medio cubriendo la "infamia de sus fines sencillos" (360/28), por lo que "él es el Estado de la hipocresía" (358/26). "El llamado Estado cristiano es la negación cristiana del Estado, pero de ninguna manera la realización estatal del cristianismo" (357/26).

Tal Estado cristiano remite a lo celestial la unidad comunitaria que desconoce y desgarra en lo terrenal, que es el reino efectivo de la división y de la particularidad, de suerte que recurre a una idealidad irreal para disimular y compensar la deficiencia de su estructura real;

es en esa idealidad, en la que el rey y el mendigo son iguales cuando tan desigual es su mundo efectivo, que pretende tener su espíritu y manifestarse como esencia comunitaria. Ahora bien: respecto de la religión, la emancipación política consiste en remitirla al mundo de los intereses privados; deja entonces de ser uno de los símbolos de la unidad ficticia de un Estado; pero al manifestarse en el orden de la sociedad civil, revela su esencia, oculta pero originaria, que consiste en provenir de la separación real de los individuos, los unos respecto de los otros y cada uno respecto de sí mismo, pues es la expresión ideal del alejamiento que todos los de tal sociedad padecen respecto del ser-en-común que en todos es esencial. Mas si la sociedad civil es, fuera de la unidad abstracta del Estado, el reino de la guerra de todos contra todos, la religión, cuando pasa al rango de lo que es mera preferencia de cada cual, coincide con ese dominio de las diferencias que es característico del interés privado. El Estado cristiano cumplido no es el que declara que el cristianismo es su fundamento, sino más bien el Estado sin religión. (Cf. Ibid.). De ahí la esencia religiosa del nuevo Estado profano, en tanto dualista y no unitario: "Los miembros del Estado político son religiosos por el dualismo entre la vida individual y la vida genérica, entre la vida de la sociedad civil y la vida política; religiosos, en tanto el hombre se relaciona con la vida del Estado, que está más allá de su individualidad efectiva, como con su vida verdadera; religiosos, por cuanto la religión es aquí el espíritu de la sociedad civil, la expresión de la separación y del alejamiento del hombre respecto del hombre" (360/28).

Hay pues también, en el Estado político que tiende a una estructura liberal, un más allá irreal (el ciudadano) y un más acá real, el del hombre concreto, que es donde ahora importa la salvación individual: "La imagen fantástica, el sueño, el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre, como un ser extraño, diferenciado del hombre efectivo, es en la democracia realidad sensible, presente, máxima secular" (360-1/29). Por eso en lugares donde, en tiempos de Marx, se había logrado una verdadera emancipación política de la religión, como en los Estados Unidos, no se había logrado por ello no ya una emancipación real, sino ni siquiera social de la religión, tanto por no concebirse allí que se pueda integrar decentemente la sociedad si no se tiene religión, sino también porque el espíritu del interés privado tiene en esa sociedad una máxima expresión (Cf. 351-2/20-1).

De la misma manera que el proceso histórico ha hecho posible disolver por el análisis la idealidad del cristianismo en su significado

social real, es preciso poner en descubierto la realidad del judaísmo tras su idealidad; pues ésta es la traducción o la complementación de aquélla. El espíritu del judaísmo no está en lo sabático sino en lo cotidiano, donde su culto y su Dios son la usura y el dinero (Cf. 371-2/40-1). Por su propia naturaleza, el judaísmo no se ha mantenido a pesar de la sociedad cristiana, sino por medio de ella, en tanto que históricamente ella misma lo engendra (Cf. Ibid.). Es más: en la nueva sociedad civil, el judaísmo ha encontrado su apogeo (Cf. 376/43): "El cristianismo ha surgido del judaísmo y se ha disuelto en el judaísmo. El cristiano fue, desde el primer momento, el judío teorizante, el judío es por lo tanto el cristiano práctico, y el cristiano práctico ha devenido de nuevo judío" (Ibid.). El judío, esté o no políticamente emancipado, se ha emancipado ya gracias al poder del dinero (Cf. 373-40); por ejemplo, para ilustrar lo dicho por Marx: de tal banquero que, en un Estado políticamente no-emancipado carece de los derechos del no-judío, depende la política del Estado. Por eso la verdadera "emancipación social del judío es la emancipación de la sociedad del judaísmo" (376-7/44), o sea una emancipación no ya política, sino humana, que ha de consistir en la liberación de la sociedad de la servidumbre a que está sometida por causa del interés privado y del dinero. Al realizar la emancipación política la nueva sociedad da sin duda un paso adelante, puesto que contribuye a manifestar la plenitud de su esencia; ha conducido un proceso histórico a su término en el sentido de que ha permitido llegar a un punto en el cual se hace patente la necesidad de una transformación radical, que libere al hombre efectivo, concreto, real, y no ya al hombre abstracto (Cf. 370/37) que oculta su estrechez y pobredad humanas con su "piel de león política" (355/24).

El paso de la sociedad que tenía al cristianismo como fundamento ideal, a la sociedad real de estructura judaica, es para el joven Marx un proceso histórico de perfecta lógica. Sólo por medio del cristianismo, que ha hecho "exteriores al hombre todos los vínculos nacionales, naturales, morales y teóricos" que son necesarios para permitir configurar el sentido concreto de una personalidad humana no separada de sí misma, "podía la sociedad civil llegar a separarse completamente del Estado" (376/43), de suerte que lo teológico, lo laboral, lo estatutario, no integran la condición abstracta de su ser-ciudadano, el cual se asemeja a la "químérica nacionalidad del judío (que) es la nacionalidad del mercader" (374-5/42). El verdadero nudo del problema judeo-cristiano no es pues teológico,

ni tampoco político; es social, pero en tanto lo social está gobernado por el poder del dinero, que a través de él gobierna a lo político. Por eso su superación ha de estar en una transformación social que haga imposible el poder del dinero, y que impida que todo cuanto tiene valor se vuelva mercancía. Sólo en tal transformación social el hombre podrá encontrarse a sí mismo en su verdadero ser comunitario.

IV — LA EMANCIPACIÓN HUMANA Y LO POLÍTICO

PERO, ¿cómo ha de entenderse en su significado radical la emancipación humana?: "Sólo cuando el hombre individual efectivo ha recobrado en sí al ciudadano abstracto y, como hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, ha devenido ser genérico, sólo cuando el hombre ha conocido y organizado sus fuerzas propias (3) como fuerzas sociales y por lo tanto no separa más de sí la fuerza social en la forma de fuerza política, sólo entonces la emancipación humana se ha completado" (370/38).

Así pues la emancipación humana supone la superación del dualismo entre el orden político y el orden social; no porque lo segundo tenga significado político, ni porque lo primero resulte de lo segundo o lo exprese, pues en ambos casos el dualismo existe, sino porque lo primero se disuelve, deja de tener un sentido propio, cuando el individuo concreto se realiza efectivamente como ser social, no se aísla de lo que a la vez es su principio y su sentido, el cual no consiste en la sociedad como tal, pues éste es un término exterior y contrapuesto, sino en su modo social de ser, de suerte que su particularidad se desarrolla con valor universal. Marx está en el polo opuesto de la línea liberal según la cual la mayor dicha del todo se logra cuando cada uno procura su propia dicha individual. Cuando el particular se aísla hacia su particularidad se pierde su sentido de universalidad, no se realiza de manera propia su modo social de ser, lo ideal y lo real marchan por caminos separados y se sitúan en planos distintos. Por eso la transformación necesaria es de carácter social y no político, y no puede ser realizada por actos políticos de sectores interesados en su propia particularidad. Por eso también esa transformación, además de superar la etapa de la emancipación política, ha de superar a la política misma, ha de superar al Estado como ente político, ha de superar, en definitiva, aquél

(3) "forces propres" en el original.

en tanto lo
dinero, que
Por eso su
información
del dinero,
de valor se
información
a sí mismo

IANA

su signifi-
humana?:
efectivo ha-
to y, como
rica, en su
individua-
cuando el
sus fuerzas
or lo tanto
en la forma
emancipa-
0/38).

a supone la
en político
ndo tenga
mero resul-
en ambos
e lo prime-
ido propio,
za efectiva-
de lo que
el cual no
ues éste es
sino en su
particular-
rsal. Marx
beral según
logra cuan-
cha indivi-
cia su par-
universal-
a su modo
archan por
anos distin-
saria es de
de ser rea-
interesados
so también
ar la etapa
uperar a la
tado como
itiva, aquél

al.

grado o momento del desarrollo de la razón que se puede designar como "entendimiento político". El punto de vista que se corresponde con éste, cegado por la aparente universalidad del Estado, no puede comprender la dualidad real entre Estado y sociedad. Es así que, cuando el entendimiento político busca la razón de los males sociales, la encuentra, sea en leyes inevitables de la naturaleza, o en malas formas de vida privada, así sea la mala voluntad de los pobres, que no quieren trabajar o piden demasiado, o en el ánimo no-cristiano de los ricos, o en el espíritu reaccionario de los propietarios: "Por eso Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia exhorta a los ricos, y la Convención decapita a los propietarios" (Kr. 401); o en defectos intencionales o casuales de la administración (tales políticos deshonestos, tales funcionarios incompetentes), lo que exige medidas correctivas, las cuales no enmiednan nada de fondo (Cf. Ibid.). "Si el Estado moderno quisiera superar la incompetencia de su administración, tendría que superar la actual vida privada. Si quisiera superar la vida privada, tendría que superarse a sí mismo, pues él existe sólo en oposición a la misma" (Kr. 402); pues, sólo sobre los elementos particulares el Estado se constituye como universalidad.

Resulta así que no sólo la emancipación política es distinta de la emancipación humana, sino también que el entendimiento político no es capaz ni de comprender ni de realizar la emancipación humana. El Estado político no puede encontrar en él mismo y en la sociedad a la que expresa, el fundamento de los males sociales (Cf. Kr. 401), y cada partido los explica porque está en el poder el partido contrario; o se cree que todo se arregla cambiando por otra una determinada forma de Estado (Cf. Ibid.). No se piensa ni se quiere pensar que el mal está en lo político en cuanto tal, y que sólo puede enmendarse en una reforma social que supere el punto de vista de la emancipación política, lo que no puede provenir de una política del Estado. A lo más el entendimiento político sueña con una moralización de la política y de la sociedad, pide por ejemplo honestidad y frugalidad, pues para él el principio de la acción está en la voluntad, y cuanto más se desarrolla "tanto más ciego es respecto de los límites espirituales y naturales de la voluntad, y más incapaz es de descubrir la fuente de los males sociales" (Kr. 402). La emancipación política tiende a superar el aislamiento del hombre de la comunidad política; la emancipación social, que pertenece a otro orden más grave y profundo, quiere superar la separación del hombre de la comunidad humana, que no es una mera su-

ma de seres humanos, sino una comunidad que permite que el hombre sea humano, y lo sea por su sentido de comunidad.

V — CONSIDERACIONES FINALES

LOS dos textos examinados guardan íntima relación con otros de esa misma época (1843-44). Traducen la decepción de Marx por las revoluciones políticas y su separación de la ideología social-democrática. Expresan también una actitud crítica respecto del hegelianismo, no obstante lo cual es de evidente filiación hegeliana el sistema conceptual utilizado. Llama además la atención la analogía que más de una de sus formulaciones tiene con textos del joven Hegel, por entonces inéditos.

El lenguaje utilizado en los trabajos mencionados difiere considerablemente del que se encuentra en las obras posteriores de Marx, en las que éste trató de evitar las expresiones que pudiesen dar lugar a interpretaciones "metafísicas". Por lo demás, es bien sabido que, en 1844, Marx estaba todavía lejos de comprender todos los mecanismos del orden económico que constituyen el trasfondo de los fenómenos que examina, de suerte que los escritos de entonces no representan lo característico de las doctrinas de su madurez. Pero los textos que hemos estudiado muestran, a nuestro juicio con gran claridad, enfoques que serán persistentes en sus obras. Sus temas de entonces: unidad y dualidad del hombre, vida política y estructura social, particularidad y universalidad, vida de sentido individual o de valor genérico, continúan poseyendo actualidad; baste pensar, para poner un solo ejemplo, su importancia para examinar el sentido de esas nuevas formas de mediación entre lo individual y lo colectivo que representan las fuerzas gremiales, y juzgar acerca de cómo éstas orientan su acción. Pero también importan, y mucho, para emprender el análisis de otro campo que hoy pide urgentemente nuestra atención, y que es el de la vida internacional. Son muchas las naciones que tienen una situación que es semejante a la que en el orden interno representa la emancipación política. En la sociedad internacional van juntas la ficción de una igualdad jurídica y la realidad de una dependencia sustancial, y el hecho de que no haya, como ente abstracto, un Estado supranacional, no hace sino señalar más especialmente que en esa sociedad sólo existen particularizaciones competitivas que no representan otra cosa que el reino de la fuerza, más el aditamiento verbal de invocaciones al todo. Tal vez movimientos regionales, o de conjuntos de naciones que es-

tán en un estado semejante al que tenía el obrero aislado en los comienzos de la emancipación política, o movimientos ideológicos extranacionales, puedan representar aquí formas de mediación que permitan acciones por las cuales

les, en y por la particularidad, pueda cumplirse una universalidad efectiva, que sea otra cosa que la universalidad aparente y la privatividad real a la que aspiran los centros internacionales de poder.