



JUAN CAMILO VENEGAS CARRILLO

Un análisis crítico de la vida política [burguesa] en *Sobre la cuestión judía* de Marx

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 1 de febrero de 2018

Un análisis crítico de la vida política [burguesa] en *Sobre la cuestión judía* de Marx

**Trabajo de grado presentado por Juan Camilo Venegas Carrillo, bajo la dirección del
Profesor Franco Alirio Vergara,
como requisito parcial para optar al título de Filósofo**



PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA

Facultad de Filosofía

Bogotá, 1 de febrero de 2018

TABLA DE CONTENIDO

CARTA DEL DIRECTOR.....	6
AGRADECIMIENTOS.....	8
INTRODUCCIÓN.....	10
1. LA CONTRADICCIÓN O LOS LÍMITES DE LA VIDA POLÍTICA.....	14
1.1. Crítica profana de Marx a la cuestión judía. Reducción de la pregunta al punto de vista profano: el Estado democrático.....	15
1.1.1. La transformación del comportamiento del Estado y la crítica a la <i>emancipación política</i> como cuestión general de nuestro tiempo.....	17
1.1.2. El Estado político como existencia plena de la religión.....	24
1.2. La anulación política de la propiedad privada y la crítica profana a la sofística del Estado político.....	31
1.2.1. El presupuesto burgués del Estado y la escisión religiosa de la vida política de los hombres.....	31
1.2.2. La sofística del Estado político y el conflicto entre <i>bourgeois</i> y <i>citoyen</i> como plenitud de la <i>emancipación política</i>	38
1.2.3. El Estado ateo y democrático es el Estado cristiano acabado: el fundamento humano del cristianismo como expresión práctica de su significado religioso universal.....	42
2. LA REVOLUCIÓN POLÍTICA Y LA SANTIFICACIÓN DE LA VIDA BURGUESA.....	47
2.1. De cómo el mundo devino político.....	48

2.1.1.	El carácter político de la sociedad burguesa en el feudalismo.....	48
2.1.2.	La revolución burguesa y la liberación del espíritu político.....	50
2.1.3.	La emancipación política y emancipación de la sociedad civil respecto a la política.....	52
2.2.	La libertad en nuestra actual vida política. Una crítica a la santificación de los derechos humanos.....	53
2.2.1.	La realidad de los derechos del hombre y la reducción del argumento teológico.....	54
2.2.2.	La santidad de la libertad burguesa. Hacia una crítica de los derechos humanos.....	58
2.2.3.	Los emancipadores políticos y el rebajamiento del <i>citoyen</i> como servidor del <i>homme</i> . Hacia una reabsorción de las relaciones humanas en el hombre mismo.....	64
3.	EL ADVENIMIENTO DE LA VIDA INDUSTRIAL DEL DINERO Y SU NECESARIA DISOLUCIÓN: HACIA LA EMANCIPACIÓN HUMANA COMO SUPERACIÓN DE LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA.....	78
3.1.	Crítica profana a las formas mundanas. Ruptura con la formulación teológica de la cuestión: análisis profano del judío real o la realidad de la sociedad civil.....	79
3.1.1.	El escrúpulo teológico de Bauer sobre la cuestión judía.....	80
3.1.2.	La ruptura práctica de Marx a la formulación teológica de Bauer sobre la cuestión judía: hacia un análisis del fundamento profano del judaísmo.....	82
3.2.	De cómo el espíritu práctico de los judíos se convirtió en el espíritu práctico de los pueblos cristianos: el culto profano al dios Dinero.....	84
3.2.1.	El culto secular del judío.....	84
3.2.2.	La vida industrial del mundo político como manifestación del judaísmo práctico de las actuales sociedad cristianas.....	86
3.2.3.	El judaísmo politeísta de las múltiples necesidades de la sociedad burguesa.....	89
3.2.4.	El Imperio actual del celoso dios Dinero.....	91

3.2.5. Judaísmo, burguesía y cristianismo en el desarrollo social del mundo industrial.....	96
3.3.La emancipación del dinero como emancipación humana. Hacia una humanización de la necesidad práctica y el egoísmo.....	100
CONSIDERCIONES FINALES.....	102
BIBLIOGRAFÍA.....	114

31 de enero de 2018

Profesor
Diego Antonio Pineda Rivera
Decano
Facultad de Filosofía

Apreciado Decano:

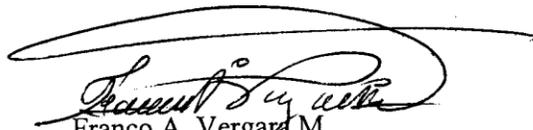
Reciba un cordial saludo.

Tengo el gusto de presentar al juicio de la Facultad el trabajo de grado titulado *Un análisis crítico de la vida política [burguesa] en "Sobre la cuestión judía" de Marx*, presentado por el estudiante Juan Camilo Venegas Carrillo como requisito para optar al título de filósofo.

Juan Camilo ha trabajado en forma personal y minuciosa el texto de Marx, procurando mostrar y aprovechar su riqueza práctico-teórica. El escrito es producto de una investigación de la *Sobre la cuestión judía* y otros textos de Marx, así como de una bibliografía pertinente, logrando con ello acercarse a un problema de actualidad.

Por lo anterior, considero que cumple las condiciones establecidas por la Facultad para ser sometido a examen.

Atentamente,


Franco A. Vergara M.
Profesor Facultad de Filosofía

Se reciben tres ejemplares
2 de febrero de 2018



El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.

Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*

AGRADECIMIENTOS

La realización de esta investigación filosófica no hubiera podido llegar a buen puerto, a no ser por la infraestructura de la Universidad y todas las personas que me apoyaron. En primer lugar me gustaría agradecer a la Universidad Javeriana, por sus bibliotecas y espacios idóneos para el desarrollo de un trabajo de meditación y escritura como este. Pero sobre todo me gustaría agradecer a los profesores de la Facultad de quienes aprendí, y gracias a los cuales me fui entusiasmando, cada vez más, con el hermoso trabajo del estudioso de la filosofía.

En segundo lugar me gustaría agradecer a mis amigos, a todos esos que en algún momento estuvieron conmigo para escucharme, para cuestionarme, para leerme, o simplemente para darme el ánimo que necesitaba para seguir adelante. A ellos, en especial a Isabel, Diana, Edda, Harry, Robert, Nicolás, Juan, y todos mis amigos de filosofía, debo decirles que su amistad fue el impulso constante para el desarrollo diario de este trabajo. A mi amigo Jairo Clavijo agradezco de sobremanera su lectura atenta de apartados de este texto y sus comentarios críticos al mismo.

En tercer lugar, quisiera agradecer a mi familia. A mis padres, Eduardo y Jimena, que nunca han dejado de creer en mí, su apoyo incondicional es el regalo más hermoso que me han podido dar, y el que voy agradecer toda mi vida. De igual forma te agradezco a ti Katherine, que has caminado junto a mi todo este camino, ayudándome a levantar en cada tropiezo. Tu espíritu paciente, comprensivo y amoroso fue el insumo primordial que me permitió darle un sentido a un trabajo igualmente vital para mí.

Finalmente, doy mi más profundo agradecimiento a Franco Alirio Vergara, sin el cual el trabajo intelectual de producción de esta investigación no hubiera sido posible. No sólo es artífice de la tesis que sostiene este trabajo de grado, sino también es responsable de la experiencia más bonita de mi vida, la de sumergirme en el trabajo de investigación filosófica. A él, y a todos los nombrados, infinitas gracias.

INTRODUCCIÓN

Como miembros de un Estado nación, moderno y civilizado, pretendemos que vivimos humanamente en tanto miembros de la *comunidad política*. Pensamos incluso que es loable y natural nuestra vida en el Estado, creemos que nos realizamos como humanos respetando esos preceptos morales y esa vida en sociedad, en donde se nos garantiza nuestra libertad gracias a los derechos promulgados. Como *ciudadanos* damos por hecho que la vida en el Estado es la mejor forma, la más humana, de compartir la vida y también de resolver nuestros problemas en sociedad. Situación que podríamos caracterizar como la *naturalización de la vida política*.

Y aunque la vida que se da la libertad en el derecho de Estado aparece como el punto culminante del actuar humano, de otro lado vemos enunciar de todas partes quejas y reclamos acerca de cómo esa vida moralmente superior no se cumple. El abuso permanente de las leyes y un mundo que desborda desigualdad son confirmaciones de esas quejas o inquietudes que llevamos al interior de nuestra vida en el Estado. Por eso es que muchas veces desde nuestra profesión o posición en la sociedad civil buscamos de distintas formas que esa brecha entre realidad e ideal se acorte. Lo que no nos damos cuenta es que, tal vez, esta contradicción sea el punto en que debemos detener nuestra mirada para comenzar a comprender nuestra vida política.

Como profesional de la antropología he observado que, desde estas disciplinas que estudian la vida humana como fenómeno, intentamos acercarnos al análisis de lo humano a partir de las prácticas mismas que cada sociedad tiene. Sin embargo, el problema aparece cuando nos enfrentamos a *cómo* es que llegamos a observar dichas prácticas, en el lente que nos permite ver la realidad. Al objetivar una sociedad o un grupo de

individuos lo hacemos a partir de la descripción de sus rituales, sus mitos, su cotidianidad, y su interacción diaria con las otras personas y el mundo, es decir, desde su práctica y la vivencia misma de su realidad. Pero al final, parece que siempre terminamos por acomodar la realidad a nuestros esquemas de conocimiento.

Mi paso por la Facultad de Filosofía de la Universidad Javeriana, junto con estas inquietudes acerca de la investigación de la vida humana, me llevaron no sólo a apasionarme por las tematizaciones de los filósofos acerca del mejor régimen de gobierno, sino también a comprender lo estéril de quedarnos en las discusiones filosóficas sobre los tratados políticos, si esto implica dejar de lado la comprensión real de la vida que llevamos. De aquí que, de la mano de Marx, quien tiene la ventaja de entrar en debate sobre la vida humana desde el análisis de problemas concretos, me haya propuesto investigar el modo de vida que hoy llevamos. Investigación que, desde este autor, también podríamos llamar la crítica de la naturaleza del Estado y la política, o sencillamente *crítica de la vida política*.

Preocupado desde el inicio por la *emancipación humana*, Marx buscará, a partir de problemas concretos, llegar hasta los límites del Estado y *la emancipación política*. Contrario a muchos otros de su época, para él los problemas no se expresan teóricamente, sino que, primero, deben vivirse para luego proponer categorías. Lo que lo pone en un lugar privilegiado para esta investigación que pretende *comprender el porqué* de eso que atendemos de forma urgente y naturalizada: nuestra vida bajo el imperio del Estado y política.

Inspirado en el trabajo práctico del autor, me propuse realizar una *investigación de la vida política*, y después de diversos rodeos por sus escritos de juventud como *Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura*, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, *La ideología alemana*, *Los manuscritos de París*, entre otros, encontré que era en el desarrollo que hace del tema de la emancipación judía, donde veía que se concentraba de forma más clara una *ontología*

del hombre que, teniendo en cuenta las particularidades de la vida de los hombres alrededor del globo, también es capaz de mostrar cada uno de estos como expresión del proceso mundial y homogenizador del Estado político.

Entonces, de la mano del trabajo de producción teórica, realizado a partir de problemas concretos de su sociedad, me propongo analizar en el presente texto el modo de *vida político* que hoy llevamos, a partir de la confrontación que realiza el autor a los límites de la emancipación política desde la realidad de la sociedad civil, algo evidenciado en su texto de 1843 *Sobre la cuestión judía*, que constituirá el centro, o paradigma, de mi investigación.

El texto que presento a continuación, y que pretende confrontar la vida política desde su misma realidad, toma el análisis de Marx en *Sobre la cuestión judía* como esta ciencia real del hombre, en donde, del análisis de temas concretos se deriva un análisis ontológico del hombre. Tomando como punto de partida el horizonte o tarea propuesta por él mismo, a saber la *emancipación humana*, me acercaré a la crítica que Marx hace a nuestro género de vida, a la vida política que hoy llevamos, vivimos, y no nos atrevemos a cuestionar. Al final, lo que aquí presento es mi experiencia con el texto y con el autor, por tal motivo es que, en su mayoría, la bibliografía de apoyo del texto son los mismos escritos de juventud de Marx. Además, el resto de bibliografía secundaria más que entrar en polémica con el autor, desde los debates contemporáneos, es usada como aclaración de la investigación desarrollada por el autor; a excepción de autores citados como Žižek o Fassin desde los cuales intento acercarme a la vida política actual.

Dividiré mi exposición en tres partes. En el primer capítulo mostraré el proceso que realiza Marx para disolver el argumento teológico en la ciudadanía judía y descubrir los límites y/o contradicciones de la vida política. Aquí miraremos no sólo qué significa que hoy vivamos políticamente, y en donde es característica la escisión de nuestra vida en dos, sino también qué significa pensarnos y vivir en un Estado político completo. En el segundo capítulo me propongo analizar cómo fue que el mundo devino en político, qué

sucedió en el curso de la historia para que termináramos produciéndonos como seres políticos, así como también de qué forma la revolución política, que es al mismo tiempo la santificación de la vida burguesa, conlleva a su vez una naturalización de los *derechos burgueses* bajo la forma de *derechos humanos*. Lo que nos llevará a observar cómo la *consumación del idealismo del Estado* supone una prisión en la que se halla hoy toda lucha emancipatoria.

Finalmente, en el tercer capítulo, mostraré cómo el análisis del modo de vida político recae, en Marx, en una reformulación del problema, a partir de la observación de la anatomía de la sociedad civil. Aquí veremos no sólo cómo el comportamiento cotidiano y egoísta de la sociedad burguesa confirma esa doble vida de autoenajenación propia del modo de vida político, sino también cómo la superación de este tipo de vida, entendida aquí como *emancipación humana*, implica una reapropiación o recuperación del hombre, del mundo y los otros hombres con quienes producimos nuestra vida.

Condenados a reproducir en tanto profesionales la vida política, que es a su vez la vida burguesa y la vida en relación con el Estado, la filosofía, puesta al servicio de la historia tal como nos dice Marx¹, resulta la mejor herramienta para develar la naturaleza de la vida política, de la vida que hoy llevamos. Comenzaré pues, este camino crítico de análisis de la emancipación política, para descubrir así la mundanidad de esa forma de enajenación humana. Sólo así es que podremos descubrir, dentro de nuestra misma vida enajenada, lo que significaría vivir una vida a la altura de lo humano.

¹ En su texto titulado *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Marx afirma que, la misión de la historia consiste en “descubrir *la verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad*”, y que, la misión de la filosofía, “puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*” (Marx, 1987, p. 492). De esta forma es que la crítica del cielo termina en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la teología y la política.

1. LA CONTRADICCIÓN O LOS LÍMITES DE VIDA POLÍTICA

El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido.

Karl Marx. *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.*

El presente capítulo tiene como objetivo, siguiendo la obra de Marx *Sobre la cuestión judía*, la crítica del idealismo del Estado y la política. Partimos de la idea de que sólo una crítica de esta índole nos podrá llevar a develar la naturaleza de nuestra forma de actuar, y con ella a mostrar las contradicciones y los límites de nuestro género de vida, al que podríamos llamar *político*². Veremos que es característico de esta *vida política* el

² Vale la pena anotar que en esta tesis nos acercaremos a *lo político* desde la perspectiva histórica de Marx sobre el tema, que es diferente a la concepción que los griegos tenían acerca de la política como práctica directriz de las acciones y el alma de los hombres. Dice el Ateniense en el final del primer libro de las *Leyes* de Platón que, “el conocer la naturaleza y los hábitos de las almas será una de las cosas más útiles para el arte que tiene por objeto cultivar todo eso; y esa arte diremos, creo, que es la política” (650b). De igual forma dice Aristóteles en el Libro I de la *Ética Nicomaquea* que, “Con respecto a nuestra vida, el conocimiento de este bien es cosa de gran momento (...) A lo que creemos, el bien de que hablamos es de la competencia de la ciencia soberana y más que todas arquitectónicas, la cual es con evidencia, la ciencia política. Ella, en efecto, determina cuales son las ciencias necesarias en las ciudades, y cuales las que cada ciudadano debe aprender y hasta donde (...) Desde el momento en que la política se sirve de las demás ciencias y prácticas y legisla sobre lo que debe hacerse y lo que debe evitarse, el fin que le es propio abraza los de todas las otras ciencias, al punto de ser por excelencia el bien humano. Y por más que este

hecho de que el hombre para vivir, y para encontrarse, necesita del rodeo del Estado, es decir, que la esencia de su vida, en forma análoga a lo que pasaba con la religión, se encuentra depositada en una sustancia externa que él mismo ha creado, situación a la que le podemos dar el nombre de autoenajenación.

Para poder mostrar esta autoenajenación que hoy vivimos como nuestro propio género de vida, es decir, en la *vida política*, dividiré mi exposición en dos puntos. En primer lugar, me acercaré al proceso de crítica que Marx aplica a la unilateralidad de la *pregunta* hecha por Bauer, acerca de la falta de derechos políticos de los judíos en Alemania. Aquí veremos cómo, aunque el Estado en su forma política completa deja de comportarse teológicamente con la religión, esto no implica la desaparición de esta última sino más bien su existencia plena. En segundo lugar, me propongo desarrollar lo que desde el autor se puede entender como *crítica a la sofística del Estado político*, en donde mostraré el comportamiento religioso y la doble vida que llevamos, teniendo en cuenta que esta vida supone o tiene como presupuesto, la propiedad y los intereses privados.

1.1. Crítica profana de Marx a la cuestión judía. Reducción de la pregunta al punto de vista profano: el Estado democrático

Al acercarnos al pensamiento filosófico de Marx nos damos cuenta que, en él, y a diferencia de los filósofos de su época, no existe un tratado de política. Los exámenes de Marx no parten de cuestiones ideales acerca del mejor régimen de gobierno, sino por el contrario de la confrontación crítica de los ideales mismos del hombre y el Estado moderno, desde el análisis de casos concretos de la realidad política³. Es decir, que, en el

bien sea el mismo para individuo y para la ciudad, es con mucho cosa mayor y más perfecta la gestión y salvaguarda del bien de la ciudad” (1094a25-1094b10).

³ Marx siempre parte de un problema práctico, sea la cuestión judía en Alemania, la censura de prensa en Prusia, la filosofía en Alemania, etc., su estrategia de investigación siempre parte de una situación concreta y por eso mismo no existen categorías de análisis anteriores a la investigación. Cada uno de estos

examen de los problemas concretos, Marx logra encontrar la contradicción de los ideales modernos, y con ello, los límites mismos del Estado y la política.

Recordemos que, aunque el joven Marx comienza su trabajo investigativo y periodístico gracias y en medio de un consolidado mundo burgués, en donde el ejercicio libre de la ciudadanía, bajo la garantía del Estado constitucional, es la premisa básica, es también muy consciente de las diferencias existentes entre los mismos Estados⁴. Y aunque encuentra que cada una de las sociedades europeas del momento parecen vivir una realidad atravesada por el Estado y su institucionalidad, así mismo descubre en su investigación que unas han avanzado más en el proceso por el cual el Estado deja de comportarse *teológicamente* con la religión y empieza a comportarse *profanamente* con la misma⁵. Es decir, que unas sociedades aún no han logrado descubrir los límites políticos del Estado, siendo la religión cristiana la que aun marca todo su actuar, mientras que hay otras que sí han logrado develar esta instancia más profana del mismo.

escritos polémicos, típicos de su trabajo investigativo en la juventud, pueden ser considerados como totales, es decir que no se pueden abstraer de su situación concreta, histórica. Como veremos, es en el desarrollo y análisis del problema concreto que el autor construye su metodología y sus categorías.

⁴ En su texto *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política* (1859) Marx afirma que cuando comenzó sus estudios político-económicos entre 1842 y 1843 como jefe de redacción del periódico *Neue Rheinische Zeitung* tuvo la oportunidad de ocuparse en temas económicos, prácticos, tales como la situación de los campesinos en Mosela o los Debates de la dieta renana sobre el robo de leña, el parcelamiento de la propiedad privada, la situación de los campesinos en Mosela, y los debates sobre el libre comercio y los aranceles proteccionistas. Es decir, que se enfrentó a problemas prácticos, cuya solución no podía ser más que en el mismo sentido, práctica (Marx K. , 1989). Además, en tanto periodista pudo experimentar de primera mano el ejercicio de la libertad de conciencia y su relación con el Estado.

⁵ Como nos dice en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* el *status quo* de Alemania representa la culminación del antiguo régimen y a su vez oculta la debilidad de los Estados modernos. Con lo que muestra cierta diferencia de la realidad que Alemania vive como Estado, y lo que otras naciones europeas viven. De igual forma en la *Ideología alemana* nos dice que lo que es para los franceses y los ingleses la vivencia de su realidad a través de la *ilusión política* es para Alemania tan sólo la vivencia de una *ilusión religiosa*.

Este trabajo de crítica a la vida y los ideales del Estado llevó la investigación de Marx a pensar sus debilidades, con el fin inicial de mejorarlo en su funcionamiento⁶, pero pronto, al encontrar los límites mismos del Estado, se dirigió a una crítica radical de este. A continuación, veremos cómo Marx emprende lo que podríamos llamar su *crítica de la vida política*, a partir la inmersión misma en el debate contemporáneo del problema sobre el Estado y los derechos políticos, específicamente en su texto de 1844 *Sobre la cuestión judía*.

1.1.1. La transformación del comportamiento del Estado y la crítica a la emancipación política como cuestión general de nuestro tiempo

Este camino que emprenderá Marx, buscando encontrar la contradicción y los límites del Estado, rápidamente lo llevará a la tematización de lo que debe ser un Estado completo, y en esta a observar la relación entre política y religión. Es en su texto *Sobre la cuestión judía* (1844) donde se observará más clara y detalladamente dicho análisis. Veremos cómo el autor va avanzando en su análisis en la medida que entra en diálogo con Bauer, unas veces para confirmarse y otras para refutarlo.

El texto parte de una realidad problemática particular, a saber, la aspiración a la *emancipación política* de los judíos en Alemania, ya que en el Estado cristiano alemán no cuentan con derechos políticos reconocidos. A partir del planteamiento de esta

⁶ Ya en su texto sobre la censura de prensa, publicado en 1843, Marx nos ha dicho que la nueva instrucción del gobierno prusiano de 1841 acerca de la censura no es sino un insulto al honor del ciudadano, que, con la máscara de un *aparente liberalismo*, obra religiosamente sacrificando los hombres y los instrumentos de la libertad por mantener en pie la institución estatal, que no descansa en la libre razón sino en la fe y el cristianismo luterano. Es claro, entonces, que para este caso la inquietud de Marx radica en que el Estado actúa como si fuera un partido que impone leyes a otro partido, “leyes tendenciosas [que] suprimen la igualdad de los ciudadanos ante la ley” (Marx K. , 1984, p. 55). Es decir, que critica el hecho de que el Estado no se comporte de acuerdo a la razón, y que por tanto burle las garantías propias del ser ciudadano. Situación que vivió plenamente como escritor censurado en Prusia.

cuestión judía Marx comenzará un análisis de dicha realidad desde su dialogo con la forma como Bauer se ha aproximado al tema. Según este último nadie está, ni puede estar, políticamente emancipado en el *Estado cristiano* de Alemania. Por lo tanto, para Bauer, ni los judíos pueden emanciparse ni su reclamo es coherente, ya que, en tanto alemanes deberían luchar por la emancipación política de Alemania, y en tanto humanos por la emancipación humana en general.

Según Bauer, si el judío quiere que se le equipare con el súbdito cristiano es porque reconoce la legitimidad del régimen del *Estado cristiano* que todos padecen, su *egoísmo* lo lleva a protestar contra su *yugo especial* sólo para someterse a un *yugo general*. Por eso es que no hay ningún motivo para que el alemán se interese por la emancipación del judío, ya que este no se interesa por la emancipación del alemán. Además, para Bauer, el *Estado cristiano* es uno que únicamente reconoce *privilegios*; el judío tiene el privilegio de ser judío, por tanto no puede aspirar a tener los privilegios que tienen cristianos, ni los cristianos aspirar a tener los privilegios de los judíos

El judío reclama al Estado cristiano que abandone su prejuicio religioso para que pueda otorgarles la emancipación, pero el judío mismo tampoco abandona tal prejuicio. Así que, dice Bauer, mientras que el Estado siga siendo cristiano, y el judío siga siendo judío, va a ser imposible otorgar o recibir la emancipación, ya que no se puede exigir renuncia a la religión cuando quien lo exige no hace lo mismo. Es decir, que según este autor, está en la esencia tanto del Estado cristiano como del judío, el hecho de que ni el primero pueda otorgar la emancipación ni el segundo recibirla, su religión marca esta imposibilidad.

Para Bauer, en términos normales un Estado cristiano se comporta hacia los judíos por medio del privilegio, es decir, haciendo que se segregue de los demás súbditos, y haciéndole sentir la presión de las otras esferas excluidas, y de forma más fuerte según su nivel de antagonismo con la religión del Estado. De igual forma, un judío, en términos normales, se comportará ante el Estado como alguien ajeno, oponiendo a su

“nacionalidad real su quimérica nacionalidad y a ley real su ley ilusoria, considerándose con derecho a mantenerse al margen de la humanidad” (Marx C. , 1987, p. 464). Lo que confirma la imposibilidad esencial que ve Bauer en el judío y el Estado cristiano para emancipar y otorgar la emancipación.

Teniendo en cuenta lo anterior, Bauer nos dice que, ni en virtud de su religión, ni como ciudadanos, ni mucho menos como hombres, pueden los judíos aspirar la emancipación, ya que en el Estado cristiano alemán no existe la ciudadanía, sino el privilegio, y el judaísmo es una religión enemiga. Lo que pone, tanto a los judíos como a los miembros del Estado cristiano, en una situación tal de enajenación, que ni siquiera este autor los puede llamar hombres. Esto lo lleva a replantear la cuestión de la emancipación de los judíos de la siguiente forma: ¿cuál es la *naturaleza* del judío que debe emanciparse y del Estado cristiano que debe emancipar? Se dirige entonces hacia una crítica del judaísmo, un análisis de la oposición religiosa entre judaísmo y cristianismo, y un esclarecimiento acerca de lo que es el *Estado cristiano*, todo ello, dice Marx, “con audacia, agudeza, ingenio y profundidad y en un estilo tan preciso como enérgico y jugoso” (Marx C. , 1987, p. 464). Es decir, que hasta este punto Marx no muestra desacuerdo con las afirmaciones de Bauer, pero tampoco muestra que esté de acuerdo.

Sin embargo, lo importante, para Marx, es entender cómo Bauer resuelve el problema judío. A partir de aquí, analizará todo el procedimiento que realiza Bauer, prestando especial atención al cómo este formula el problema, ya que según él mismo, la forma como se plantea la *crítica a la cuestión judía* contiene ya la respuesta que Bauer, o cualquier autor, da a la cuestión. Según el autor los resultados a los que llegó Bauer se pueden resumir en lo siguiente: para poder emancipar a los otros lo primero que hay que hacer es emanciparnos a nosotros mismos. El esclarecimiento de esto nos llevará a entender la formulación y el procedimiento del autor de la *Cuestión judía*.

Como sabemos, nos recuerda Bauer, la forma más rígida de la antítesis entre judío y cristiano es la antítesis religiosa, y la forma de resolver una contradicción es haciéndola

imposible. Entonces, para resolver la antítesis religiosa es necesario suprimir a la religión misma: que el judío y el cristiano lleguen a verse como dos fases diferentes en la evolución del espíritu humano, de esta forma dejarán de lado su relación religiosa, para establecer una relación crítica, *científica*, en últimas, una relación *humana*. Además, para Bauer, la cuestión judía, aparte de su situación específica en Alemania, tiene un alcance general, “se trata del problema de la relación entre la religión y el Estado, de la contradicción entre particularismo religioso y la emancipación política” (Marx K. , 2014, p. 15). Aquí, la emancipación religiosa es la condición tanto para el judío como para el Estado cristiano.

De un lado tenemos, dice Bauer en *La capacidad de liberación de los judíos y de los cristianos actuales*, la imposibilidad del judío, a no ser por una apariencia, de llevar una vida dentro del Estado como ciudadano:

sólo de un modo sofisticado, en apariencia, podría el judío seguirlo siendo dentro de la vida del Estado, y esta mera apariencia, si quisiera seguir siendo judío, sería lo esencial y lo que prevalecería; lo que vale tanto como decir que su *vida dentro del Estado* sería una mera apariencia o una excepción momentánea a la esencia y a la regla. (Bauer citado por Marx C. , 1987, p. 465)

De otro lado, cita Marx del texto *La cuestión judía* de Bauer, el Estado francés que en sus leyes declara una vida libre, a su vez las convierte en una simple *apariciencia*, mostrando con hechos una libertad coartada por los *privilegios* religiosos. Con esto, queda claro que para Bauer el judío dejaría de ser judío si su ley le permitiera cumplir sus deberes con el Estado, algo que sucedería en un Estado que elimine todo privilegio religioso y relegue los deberes religiosos a la esfera privada.

Entonces, Bauer exige que el judío abandone el judaísmo y en general que el hombre abandone la religión, si es que quiere emanciparse políticamente, es decir, como *ciudadano*. Esto implica que para que un Estado llegue a ser verdadero, real, debe lograrse la *abolición política de la religión*. En este punto, dice Marx, se pone de

manifiesto la unilateralidad de la concepción de Bauer acerca de la cuestión judía. Para este la solución al problema político de los judíos, a los problemas mundanos de los judíos, era una solución bajo el modelo de la crítica de la religión, es decir, un modelo *ilustrado*⁷ de crítica de la conciencia, algo que observamos claramente en su apelación por la *ciencia* para resolver problemas o enigmas religiosos⁸.

En este punto, se hace claro el procedimiento empírico de Marx, que se acerca, en primera instancia, a la forma como aparece un problema, al debate o la polémica en donde aparecen los distintos puntos de vistas y las formas de abordar una cuestión concreta. En este caso vemos que, clarificando la posición de Bauer, sacando a la luz su unilateral e *ilustrada* forma de abordar o preguntarse por un problema, Marx nos confirma que la forma como formulamos un problema contiene en sí misma su solución. Así, al abordar teológicamente la cuestión política de los judíos en Alemania Bauer no podía llegar sino a soluciones atrapadas en su sesgo de crítica teológica, atrapadas en la

⁷ Según Kant, “*Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el culpable de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. ¡Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! He aquí el lema de la Ilustración” (Kant, 2009, pág. 83). Esta idea de servirse del propio entendimiento implica entre otras cosas hacer uso de la razón sin la mediación de Dios o la religión. Algo que va a tener en cuenta Bauer al afirmar que en la *emancipación política* tanto individuos como el Estado deben liberarse completamente de la religión, afrontándola ahora desde una perspectiva científica. Sin embargo, Kant afirma en este texto sobre La Ilustración, que pretender que “los tutores del pueblo (en asuntos espirituales) deban ser otra vez menores de edad constituye un absurdo que termina por perpetuar toda suerte de disparates” (Kant, 2009, pág. 88). Lo que indica, a su vez, que en este autor, a diferencia de Bauer, el tutor puede seguir existiendo en el ámbito privado. En Kant existe una clara identificación entre el uso público de la razón y el uso privado, siendo este último ámbito en el que pervive la religión, algo que no sucede con Bauer que piensa que si el judío puede seguir siéndolo en un Estado cristiano es sólo en apariencia.

⁸ En su texto *Marx y la Revolución francesa* François Furet nos dice que, para Marx, en el argumento de Bauer hay “una concepción idealizada de la emancipación política, según la cual toma Bruno Bauer como un hecho consumado lo que la Revolución francesa dijo y pensó, y considera la ciudadanía como la forma última de la liberación del hombre” (Furet, 1986, pág. 24). Es decir, que si el ciudadano es, para Bauer, el modelo del hombre libre, tanto este como el Estado deben estar ya liberados de la religión. Confusión en la que queda atrapado al no poder observar la realidad práctica del Estado político.

crítica de la conciencia. Por eso va a ser tan importante para Marx, clarificar las posiciones desde las cuales se abordan un problema, e investigarlo desde un punto que él mismo ha llamado *profano*, punto de vista que va al mundo práctico de los hombres y desde ahí se confronta con las ideas⁹.

Con Marx aprendemos a prestar atención a las posiciones desde donde se ponen las preguntas y los problemas, ya que cada una de estas implica abordar el objeto en cuestión desde una perspectiva definida y claramente diferente a otras posiciones. Por eso es tan importante comenzar por la clarificación de las posiciones, ya que la forma de la formulación de los problemas es una cuestión práctica fundamental, de la cual sólo podemos resolver su veracidad en la confrontación con la realidad¹⁰. Veremos cómo en *Sobre la cuestión judía* los argumentos y la pregunta de Bauer se va disipando en la medida que Marx los confronta con la realidad del Estado democrático, comenzando con

⁹ En su texto *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Marx nos dice que la crítica de la religión, que es la premisa de toda crítica, ha llegado a su fin en Alemania, es decir, que lo él hace ya no va a ser crítica de la religión. No olvidemos también que nos ha dicho que luego de hacer la crítica del cielo (religiosa) nos corresponde hacer la crítica de la tierra (profana), es decir, la crítica de las instancias profanas del derecho, la teología y la política bajo la herramienta de la historia y la filosofía. Asumiendo esta tarea Marx emprende el trabajo complejo de *descubrir la verdad del más acá* mientras que, poco a poco, va *desenmascarando* nuestras formas profanas de autoenajenación, es decir, en el derecho, la teología y la política (Marx C. , 1987). Por tanto, al hablar de un punto de vista profano, Marx se referirá a esas instancias más allá de la religión, como lo es el Estado y la vida política, que aún tienen formas de autoenajenación del hombre, análogas a la religión, y que merecen ser descubiertas, desenmascaradas, criticadas, llevadas al límite, es decir confrontadas con su realidad, si es que se quiere llegar a un punto de vista a la altura de lo humano, realmente humano.

¹⁰ Al respecto Marx y Engels nos dicen en la *Ideología alemana*, acerca de la filosofía neohegeliana en boga, que: “Y, como entre estos neohegelianos las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre (...) era lógico que también los neo hegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia (...) A ninguno de esos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea” (Marx & Engels, 1974, p. 18). Aquí se hace patente la importancia que ven los autores de clarificar las posiciones del problema a partir de su confrontación con la realidad misma, y no con otras ideas.

esos países de Europa que parecen ser más completos o avanzados, hasta llegar al caso estadounidense, en donde encuentra lo que llamará el Estado realmente acabado.

Para Marx no era suficiente preguntar quién tiene que ser emancipado y quién emancipar, también se debía preguntar *de qué clase de emancipación se trata y qué condiciones le son inmanentes*. Para él “sólo una crítica de la emancipación política misma puede ser la crítica final de la cuestión judía y su verdadera solución en la “cuestión general de nuestro tiempo”” (Marx K. , 2014, p. 17). En este punto, Marx se separa de la crítica de Bauer, ya que en su criterio este no pudo elevar el problema un nivel más alto, formuló interrogantes que su problema no exigía y dio soluciones que no contestan su pregunta: no pudo someter a crítica el Estado en general, sino únicamente al Estado cristiano, así como tampoco investigó la relación de la *emancipación política* con la *emancipación humana*. Por eso es que, a pesar de sus anteriores elogios por su caracterización del Estado cristiano y la antítesis religiosa entre judío y cristiano, al hablar de sus formulaciones sobre el problema judío no puede decir sino que, su olvido por la relación entre estos dos tipos de emancipación, lo aleja de todo espíritu crítico, viéndose obligado a imponer condiciones que sólo se explican por la confusión.

Como vemos, sólo a partir de la crítica de la emancipación política es que podemos vislumbrar la emancipación humana, que es igual a decir que sólo en la investigación profana de la realidad del Estado, podemos llegar a pensar en un punto de vista más allá de la autoenajenación que este lleva implícita. Sólo así podemos alcanzar un punto de vista realmente humano que el autor llama la *emancipación humana*, y del que poco a poco iremos clarificando por qué no es igual a la *emancipación política*.

Entonces, si con la crítica de la emancipación política sale a la luz la *cuestión general de nuestro tiempo*, parece que Marx no sólo apunta a otro tipo de emancipación, otro tipo de instancia en donde la ilusión y la autoenajenación del hombre se haya terminado (la emancipación humana), sino también a mostrar la importancia de comprender la

emancipación política como la cuestión propia de nuestro tiempo, que es necesario pensar y apropiarse si es que se quiere algún día superar.

1.1.2. El Estado político como existencia plena de la religión

Una vez se ha mostrado la unilateralidad de la forma como Bauer aborda el problema de la emancipación política, que según Marx establece condiciones que nada tienen que ver con la esencia de la emancipación política y plantea preguntas ajenas a su tarea, el autor se pone en la tarea de elevar el problema al punto que el primero no pudo llegar, y someter a crítica la emancipación política misma¹¹. Su punto de partida será preguntar, no ya al judío, sino más bien al punto de vista de la emancipación política si “¿tiene derecho a exigir del judío la superación del judaísmo, y del hombre en general la superación de la religión?” (Marx K. , 2014, págs. 17-18). Y en medio de su análisis empírico a tal pregunta, desde los casos de Alemania, Francia y Estados Unidos, encuentra que la cuestión judía cobra una fisonomía diferente dependiendo del Estado en que viva el judío. Lo veremos a continuación.

Según Marx, en Alemania, donde no existe un Estado político sino cristiano, la cuestión judía es puramente teológica. Aquí el judío se encuentra en oposición a un Estado cuyo fundamento es el cristianismo. Por lo que sólo podemos acceder a la crítica de la teología (judía y cristiana), que es lo que hace Bauer, y que nos sigue dejando en la

¹¹ Una forma similar de proceder en su investigación la encontramos en el *Primer Manuscrito* de sus cuadernos de trabajo en París de 1844, en donde contrastará los conceptos de la Economía Política con sus propios hechos y mostrará que antes de ser la ciencia de la felicidad, como dice ser, resulta más bien en la ciencia de la infelicidad humana. Dicho análisis se desarrollará en dos niveles. En primer lugar, el autor se pondrá a la altura de la Economía Política y analizará la sociedad a partir de los hechos económicos que esta ciencia describe. En segundo lugar, se *eleva a la altura de lo humano* y preguntará a la Economía Política si ella lo está (Marx K. , 2013). Para el caso de *Sobre la cuestión judía* es claro que una vez Marx descubre los límites de la emancipación política, confrontando su realidad con las teorizaciones de Bauer, elevará el problema de la emancipación a la altura de lo humano, y se preguntará si la emancipación política está dicha a altura o no.

teología misma. Al ser este un Estado teólogo la práctica de la crítica queda atrapada en la teología, y no puede ir más allá. Por eso Bauer, nos dice Marx, al someter a crítica únicamente el Estado cristiano alemán partió de su sesgo teológico y no pudo dar el paso que lo llevaría a realizar una crítica del Estado a secas.

Por su parte, en el Estado constitucional en Francia la apariencia de una religión de estado se mantiene bajo la idea de una religión de la mayoría, por lo que la relación del judío con el estado aquí también toma la forma de una oposición religiosa, teológica. En este punto Marx ya no nos habla de *ausencia de Estado político*, como es el caso de Alemania, sino más bien de una *imperfección de la emancipación política* donde la idea de una religión de la mayoría pone, en términos prácticos, al judío en confrontación con el Estado. Lo que muestra que, aun con la *máscara del constitucionalismo*, en Francia todavía existe, para ese momento, una perspectiva teológica desde la cual se aborda la cuestión de los derechos políticos. Situación que hace que Marx no pueda hablar tampoco de un Estado político completo para el caso francés. Faltará otro tipo de comportamiento del Estado para con las prácticas y las creencias religiosas de los hombres que nos permita hablar de un Estado político, de una emancipación política completa.

Entonces, nos dice Marx, únicamente en los Estados Unidos la cuestión judía, o la pregunta de los derechos políticos en relación a la práctica de *x* o *y* religión, pierde su significación *teológica* para convertirse en una cuestión *profana*. Aquí ya no existe ni religión de Estado, ni religión mayoritaria, lo que quiere decir que, el Estado ha dejado de comportarse *teológicamente* con la religión, y ha empezado a hacerlo *políticamente*. Por tal razón Marx afirma que sólo “donde el Estado político existe en toda su madurez puede perfilarse específica y distintamente la relación del judío, y en general del hombre religioso, con el Estado político, o sea la relación entre religión y Estado” (Marx K. , 2014, pág. 18).

A estas alturas, el autor nos deja en claro dos cosas. En primer lugar, que la cuestión por la relación entre Estado y la religión, pregunta que intentaba también responder Bauer, se resuelve en medio de una investigación práctica. Y en segundo lugar que, en su madurez, en su perfección, el Estado deja de comportarse teológicamente con la religión para hacerlo de forma política. Lo que termina en una superación de esta instancia teológica de la cuestión, que, en términos prácticos, es igual a decir que la crítica de Bauer deja de ser crítica. Como nos muestra Marx, a partir de la evidencia empírica, la emancipación política no implica la emancipación de la religión —como sí lo afirmaba Bauer— sino una existencia plena de la misma. De hecho, afirma que, aunque en Estados Unidos el Estado es ajeno a todos los cultos, no se cree que un hombre sin religión pueda ser honrado. Tal como coinciden Beaumont, Tocqueville y Hamilton, Estados Unidos es, por excelencia, el *país de la religiosidad*.

En clarificación de lo anterior, nos dice Marx, que la relación entre la emancipación política acabada y la religión, entendida a la luz del ejemplo de los Estados Unidos, pero comprendiendo que esto vale para todo Estado político completo, se observa en que, en este país nos encontramos con una existencia vital de la religión. Es decir, que la existencia de la religión, de todos los cultos y todas las religiones, no contradice la *perfección del Estado*. Contrario a Bauer, que afirma que toca romper con nuestras barreras religiosas para superar las barreras mundanas, Marx afirma que la superación de nuestras barreras profanas nos permitirá superar, desde su origen, nuestras barreras religiosas.

La importancia de lo expuesto sale a la luz en este momento, ya que es desde aquí donde se hace patente el papel de la religión en nuestro modo de vida político. Si tenemos que la *perfección del Estado* implica una existencia plena de la religión, y si —como nos dice Marx— la religión implica la existencia de una carencia, el fundamento de esa carencia no puede ser buscado ya en la religión misma sino en el *ser del Estado*. Es decir, que el fundamento de nuestra forma religiosa de actuar, de nuestra carencia, lo

encontramos en el Estado. Desde ahora la religión no será el fundamento del mundo sino el fenómeno donde se muestran las limitaciones del mundo, y, por tanto, para explicar y superar las trabas religiosas, los ciudadanos libres deben explicar y superar sus barreras *profanas*. O en otras palabras la cuestión de los derechos políticos negados a los judíos no se resuelve superando la religión sino en el *perfeccionamiento profano del Estado*, lo que tampoco quiere decir que así hayamos solucionado la cuestión de la emancipación.

La diferencia y el paso que a este punto da Marx más allá de la tematización teológica de Bauer se cristaliza con su la siguiente frase: “No transformamos las cuestiones profanas en teológicas. Transformamos las cuestiones teológicas en profanas. La historia ya ha sido reducida bastante tiempo a superstición, nosotros convertimos la superstición en historia” (Marx K. , 2014, pág. 19). Aquí observamos la diferencia que tiene Marx respecto de todo el pensamiento alemán de la época acerca de la *historia*¹², mostrando que el fundamento y la explicación de toda idea sólo se encuentra en la vida práctica de las personas mismas, y no en la confrontación de ideas con ideas; el fundamento de Dios

¹² En el apartado titulado *Sobre la producción de la conciencia* de la primera parte de la *Ideología alemana* Marx y Engels nos dicen que su concepción de historia consiste en “exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él” (Marx & Engels, 1974, p. 40). Es decir, observando la sociedad civil y sus fases como fundamento de la historia, mirando su acción en cuanto Estado y explicando con base a ella todos los productos teóricos y de la conciencia. Para los autores se trata de romper con la concepción idealista de la historia, que explica la práctica partiendo de la idea o una categoría, y mantenerse siempre en el *terreno histórico real*, explicando las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material. A partir de lo anterior los autores de la *Ideología alemana* marcan una diferencia con toda forma de concebir la historia hasta el momento, a la que caracterizan como marcada por el olvido de toda base real. Según estos, hasta el momento la historia sólo ha sido vista a partir de las *acciones políticas* de caudillos y del Estado, o de luchas religiosas y teóricas, es decir, ha sido obligada a compartir las *ilusiones de cada época*. Así, mientras ingleses y franceses se aferran a la ilusión política, los alemanes hacen de la ilusión religiosa la fuerza de la historia. La filosofía hegeliana de la historia, afirman Marx y Engels, es la expresión más pura de toda la historiografía alemana, su interés gira en torno a los pensamientos puros, no se acerca a los intereses políticos, ni mucho menos a los reales.

es el hombre y no al revés, algo que aprendió muy bien de Feuerbach¹³. Y es de esta forma, que la relación entre emancipación y religión se convierte, en Marx, en la cuestión de la relación entre emancipación política y emancipación humana, en una crítica a nuestra forma de vida política que pasa por confrontar esos ideales sobre la emancipación política con su realidad práctica. ¿Por qué? Lo observaremos a continuación.

Según Marx, la emancipación política del hombre en general se logra con la emancipación del Estado frente a la religión, en el momento en que el Estado se reconoce a sí mismo y no a alguna religión de Estado. Sin embargo, nos dice el autor, “la emancipación política de la religión no es la emancipación total y sin contradicciones de la religión” (Marx K. , 2014, págs. 19-20), ya que esta emancipación no es la forma completa y sin contradicciones de la *emancipación humana*, que sería la reapropiación del hombre por el hombre mismo. Desde lo cual podemos afirmar que la emancipación política no es igual a la emancipación del hombre de la religión, sino que, de hecho, en esta instancia política nos encontramos con la religión en su expresión más vital, y en un punto donde los hombres se encuentran autoenajenados en la instancia profana del Estado, que ahora toma forma religiosa, y desde la cual no se puede pensar una *emancipación humana real*. Existe un punto o paso a superar, que sería el de la emancipación política, ya que este no lleva a la liberación real de los hombres. Dicha superación sería el paso a la *emancipación humana*, que sólo se puede comprender en la medida que comprendamos la emancipación política y sus límites.

Que la emancipación política no es igual a la emancipación humana se muestra, nos dice Marx, cuando nos damos cuenta que “el Estado puede ser un Estado libre, sin que el

¹³ En su texto *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx nos dice que “El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión*, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse” (Marx C. , 1987, pág. 491).

hombre sea un hombre libre” (Marx K. , 2014, p. 20). Al someter a crítica la emancipación política, el autor encuentra que esta tiene su *límite* en el hecho de que el Estado puede liberarse de sus barreras, como lo es la religión, sin que el hombre llegue realmente a liberarse de estas. Algo que es muy bien ilustrado por Marx cuando nos muestra que en un Estado político completo la mayoría sigue siendo religiosa, practicando alguna religión, aun cuando dicha práctica haya sido confinada ahora al espacio privado.

Por lo anterior, queda claro para el autor que la liberación que los hombres alcanzan por medio del Estado, y que podemos llamar emancipación política, es tan solo una emancipación *parcial, abstracta y limitada* (Marx K. , 2014, p. 20). *Parcial* porque la emancipación política no es la emancipación humana en su totalidad, ya que el hombre no se emancipa del todo de la religión; *abstracta* porque, como veremos, la universalidad del ciudadano conlleva una elevación por encima de la materialidad, o la vida práctica de los hombres; y *limitada* porque realmente quien se emancipa de la religión no son los hombres sino el Estado, su límite está en que libera al Estado de la religión, no a los hombres de la religión.

Para Marx la liberación que se logra políticamente implica una *elevación* sobre la barrera o el obstáculo que aparece ante el Estado, en este caso la religión. Es decir, que “cuando el hombre se libera políticamente, lo hace dando un rodeo, a través de un medio, aunque sea un medio necesario” (Marx K. , 2014, p. 20). Tal elevación, como lo indica la palabra, resultaría en la abstracción del problema en un plano distinto a la terrenalidad de la vida de los hombres. Este plano elevado, llamado Estado, superaría la barrera no enfrentándola directamente sino evadiéndola, pasándole por encima, a partir de un rodeo al que podríamos llamar *vida política* y que busca llegar finalmente al hombre y su liberación, algo que en todo caso no logra.

Llegado a este punto el autor dará un paso que ya venía anunciando anteriormente, a saber, que la emancipación política de la religión no sólo despliega la religión en su

existencia más vital, en el papel de garante del Estado de las prácticas religiosas, sino que también transfiere el papel de mediador del hombre y su libertad, antes propia de la religión, al Estado mismo. Por eso, nos dice Marx, aquel que se declara ateo gracias al Estado, que proclama el ateísmo de Estado y adopta todo su lenguaje y procedimiento, sigue estando sujeto de la religión, en la medida que se reconoce a sí mismo a través de un rodeo, de una mediación. Se dice libre gracias al Estado.

Y para terminar esta explicación, sobre el comportamiento de los hombres con la religión en un Estado político completo, el autor aclarará cómo es que nuestros actos en relación con el Estado son análogos a nuestro comportamiento con la religión. Para esto nos mostrará cómo la religión y el modelo de su crítica son la premisa para encontrar los límites y las contradicciones del Estado y la vida política¹⁴. Según nos dice en este texto, la “religión es precisamente el reconocimiento del hombre dando un rodeo a través de un mediador”, e inmediatamente después afirma que el “Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre” (Marx K. , 2014, p. 21). Por tanto, Religión es el rodeo del hombre que busca su libertad en y gracias al Estado. Explica Marx, que si Cristo es mediador entre la divinidad del hombre y su servidumbre religiosa, el Estado es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su terrenalidad, toda su *libertad de espíritu humano* (Marx K. , 2014, p. 21). El Estado es el mediador profano, pero al fin y al cabo *mediador*, del hombre y su libertad, es la realización profana del comportamiento religioso de los hombres. Con lo cual, se hace claro el procedimiento metodológico del autor, donde la explicación del comportamiento del ciudadano sólo puede entenderse a partir de la explicación del comportamiento teológico del cristiano.

¹⁴ Algo muy en consonancia con su aporte en el texto *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en donde nos muestra que en una situación histórica donde ha desaparecido el *más allá de la verdad*, Dios y la religión en donde se encontraba enajenada la esencia del hombre, ahora nos encontramos en el proceso de develamiento de la *verdad del más acá* (Marx C. , 1987), y en donde la esencia del hombre, su libertad, se encuentra enajenada o mediada, por el Estado y la política, las formas de autoenajenación profanas del hombre.

Y si decimos que la liberación que alcanzan los hombres por medio de la política es una *elevación* en la que el hombre descarga toda su *terrenalidad*, es claro que en la vida política ponemos religiosamente nuestra libertad en un plano elevado, o abstracto, llamado Estado y en el cual esperamos superar nuestras barreras mundanas. Por lo anterior, podemos concluir que: 1) la liberación del Estado de la religión (la perfección del Estado) no libera al hombre de la religión, 2) que en nuestra profana vida política ponemos nuestra esencia en el *más allá* del Estado, y que por tanto 3) nuestra actual vida política se expresa de forma religiosa, dividida en un plano *terrenal* y otro *elevado*. Sobre este último punto hablaremos a continuación.

1.2. La anulación política de la propiedad privada y la crítica profana a la sofística del Estado político

Veamos ahora en qué consiste esa doble vida, o ese comportamiento religioso, que llevamos en tanto seres políticos, y con esto observemos los límites mismos de la *elevación política en general*, del hecho de que todo nuestro actuar se haya convertido en político. Acerquémonos pues a la crítica profana de la sofística del Estado político.

1.2.1. El presupuesto burgués del Estado y la escisión religiosa de la vida política de los hombres

Para Marx la elevación política del hombre sobre la religión tiene todas las ventajas y desventajas de la *elevación política en general*. Para desarrollar su argumento comienza afirmando lo siguiente: la *elevación política en general* puede entenderse bajo la forma de la *anulación política de la propiedad privada*. Conclusión a la que llega, nuevamente aplicando su método empírico, y observando la práctica jurídica en Estados Unidos, en donde en muchos Estados la propiedad privada ha sido *abolida políticamente* a partir de la eliminación de la forma censitaria del electorado y la elegibilidad. Es decir, que el hombre puede *anular políticamente* la propiedad privada, si elimina las condiciones económicas, sociales, de educación, entre otras, alrededor del derecho a elegir y ser

elegido, y en general de ser considerado como un ser universal, un ciudadano igual a los demás.

Sin embargo, y a pesar que para Hamilton —uno de los padres fundadores de Estados Unidos— la eliminación del sufragio censitario representa el triunfo de la masa sobre los propietarios y la riqueza monetaria, para Marx esto no muestra sino que “la forma censitaria es la última forma política de reconocer la propiedad privada” (Marx K. , 2014, pág. 21). Posicionado desde el *punto de vista político*, dice Marx, Hamilton encuentra este acto como un triunfo sobre la propiedad privada, pero no se da cuenta que esto supone la parte final del proceso que lleva al Estado a su liberación o perfección, pero no a la liberación de los hombres en general. Se queda en el punto de vista *político* y no pasa al punto de vista *humano*¹⁵.

Al respecto Marx nos muestra que “la anulación política de la propiedad privada no sólo no acaba con ella, sino que incluso la presupone” (Marx K. , 2014, p. 21). Es decir que, en su punto más completo, más perfecto, el Estado, que pretende suprimir las diferencias económicas y sociales, presupone tales diferencias como requisito de su existencia. Ampliaremos este punto, en el que parece surgir una contradicción: el Estado en su

¹⁵ Pensando en un caso actual al respecto, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel nos dice que “No obstante (si el legado de supremacía blanca continúa), dada la transformación demográfica de los Estados Unidos en este siglo, el país se moverá rápidamente en unas pocas décadas hacia una forma de democracia *apartheid* donde las mayorías demográficas estarán políticamente excluidas del poder, mientras una minoría demográfica domina el país. La mayoría social (minoría demográfica) dominará sobre la minoría social (mayoría demográfica) como siempre ha sido en la historia de los últimos dos siglos, pero con el hecho agravante de que ahora los blancos no-hispanos serán la minoría demográfica, no solamente en unos pocos Estados, sino en todo el país” (Grosfoguel, 2007, pág. 125). Desde el cual podemos observar aun nuevas formas censitarias donde se reconoce políticamente la propiedad privada, bajo la negación del voto y el derecho a ser elegido de la población inmigrante, particularmente la ilegal. Y también se hace patente toda la negación a la *anulación política de la propiedad privada* que ejercen todos los estados del mundo, especialmente Estados Unidos y los miembros de la Unión Europea, sobre los ciudadanos de otras naciones que llegan desplazados por conflictos económico-políticos propios de su región y existentes en todo el planeta.

acción política pretende anular (políticamente) la propiedad privada, sin embargo, no parece lograrlo ya que todo su actuar (que es político) presupone la existencia de esta.

Que el Estado anule políticamente la propiedad privada significa que el Estado suprime *a su modo* las diferencias de todo hombre, señalándolas de apolíticas, y proclamando igual a cada miembro del pueblo que participa en la soberanía popular. No atendiendo las diferencias, trata todos los elementos de la *vida real de un pueblo* desde el punto de vista general del Estado. Y, sin embargo, lejos de suprimir tales diferencias (nacimiento, estamento, cultura, ocupación) el Estado las presupone y deja que hagan valer su ser específico. De hecho, *necesita* oponerse a estos elementos que también son suyos para hacerse valer como Estado político e imponer su generalidad.

En este punto Marx va a estar de acuerdo con Hegel, quien, en su *Filosofía del derecho*, muestra acertadamente la relación del Estado político con la religión cuando nos dice que, para que el Estado exista como *realidad moral* del espíritu hace falta una distinción entre autoridad y fe. Sin embargo, para que esto pase la fe tiene que llegar a dividirse en sí misma: “Sólo de este modo, a través de las iglesias particulares, ha adquirido el Estado la generalidad del pensamiento, el principio de su forma, y la hace real” (Hegel citado en Marx K. , 2014, pág. 21). Algo que, como ya estamos viendo, va a ocurrir en cada uno de los elementos diferenciales y particulares de la sociedad civil (nacimiento, estamento, cultura, ocupación).

De igual forma resuena aquí la idea de *moralidad*¹⁶, o mundo de la moral, promulgado por el ideal ilustrado kantiano, y que aquí se presenta como ese momento en que

¹⁶ Según Kant, en su *Prólogo a la primera edición* del texto *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, “La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga a él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo” (Kant, 1981, p. 19). Con lo que se muestra la importancia que existe en Kant de darle a la Religión un espacio distinto al de las leyes y la toma de decisiones de los individuos dentro del Estado.

adquirimos la libertad de religión (que no es liberación de la religión) gracias al advenimiento del Estado político completo. Vemos entonces cómo el mundo de la libertad, fundamento de la ciudadanía, sólo puede funcionar bajo la existencia de una plataforma abstracta y general llamada Estado¹⁷, que tampoco tendría su existencia sin la sólida base de las religiones particulares. O como dice Marx, sólo por encima de los elementos particulares se puede constituir el Estado como generalidad.

Ahora bien, recordemos que Marx nos ha dicho que el Estado, como lo hace la religión, representa un rodeo, una elevación, que el hombre realiza entre él mismo y su libertad. Es decir, es una *relación* que el hombre establece desde él mismo, pero a partir de un mediador exterior a él, el Estado. Por lo que puede empezar a intuirse que nuestro comportamiento político está dividido en dos planos uno elevado o religioso, y otro mundano o terrenal. Al respecto el autor nos dirá que el “Estado político acabado es por esencia la vida del hombre a nivel de especie en oposición a su vida material” (Marx K. ,

¹⁷ En su texto *Ideas para una historia universal e clave cosmopolita* Kant nos dice que la Naturaleza al “haber dotado al hombre de razón y de la libertad de la voluntad que en ella se funda, constituía ya un claro indicio de su intención con respecto a tal dotación. El hombre no debía ser dirigido por el instinto o sustentado e instruido por conocimientos innatos; antes bien debía extraerlo todo de sí mismo” (Kant, 1994, p. 19). Sin embargo, nos dice en el *Quinto principio*, que el “*mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho (...)* Así, en una sociedad en la que *la libertad bajo leyes externas* se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una *constitución civil* perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la Naturaleza” (Kant, 1994, pp. 20-21).

Por lo anterior, vemos que en Kant el surgimiento de la sociedad civil es concomitante con la reforma que da origen a la figura del Estado, y en donde el fundamento de la sociedad ya no es religioso. En otras palabras, la transformación de la conciencia religiosa es un fenómeno concomitante al surgimiento del Estado civil. Por lo que queda claro que no siempre ha existido el Estado, y que su formación implica a su vez el desarrollo y la concreción del mundo de la libertad. Y como la libertad sólo puede existir en su realización y su reconocimiento, el mundo que esta se da, su mundo —nos recuerda Kant—, es el *mundo del derecho* y todas sus instituciones, el *mundo del Estado*. Por lo que es claro que el *mundo moral* en Kant, el mundo del Estado, es equivalente al *mundo de la vida política* en Marx.

Por tanto, podemos afirmar que tanto *subjetividad* como *mundo del derecho*, los productos y presupuestos de la Ilustración, pueden llamarse también moralidad, o vida moral. Es decir que aquellos que viven moralmente viven como individuos, como ciudadanos: el individuo es individuo únicamente en el Estado, en la vida política. Por eso es que, desde Kant, podemos decir que la historia del individuo como historia del surgimiento de la subjetividad es paralela y concomitante a la historia de la formación del Estado.

2014, pág. 22). Entonces, nuestra vida política está dividida en un plano religioso o supraterrrenal, que es nuestra vida en relación con el Estado, y otro terrenal, que sería nuestra vida material o cotidiana.

Al oponer la vida de la especie con la vida material, Marx nos muestra que una es la vida como comunidad y la otra la vida que llevamos como hombres egoístas. De hecho, nos dice que todos los presupuestos de la vida egoísta o material siguen existiendo plenamente fuera del Estado, en ese ámbito que podemos llamar la *sociedad civil*, y que ahora se convierten en propiedades de la última. Por lo anterior Marx afirma contundentemente que:

Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celestial y una vida terrenal, la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos. (Marx K. , 2014, pág. 22)

A partir de lo anterior podemos sacar dos conclusiones. En primer lugar, que con la transformación del Estado político a su punto de desarrollo más perfecto también se concreta una transformación en la vida de los hombres, que ahora llevan una doble vida, la terrenal y la celestial. El advenimiento del Estado y el mundo del derecho implica el advenimiento de una nueva forma de vida de los hombres. En segundo lugar, que esta vida que adviene con el Estado político completo, y que podemos llamar *vida política*, no se refiere sólo al comportamiento que llevan los hombres con el Estado, sino también a su otra vida, la terrenal vida burguesa, y de la que no hemos hablado nada aún. Es decir, que nuestra condición de ser políticos implica toda esta doble vida, en la que -y recordando nuevamente a Kant- por un lado, somos seres comunitarios en la que somos tratados como seres dignos en tanto seres en sí mismos, y por otro lado, somos puros

medios en los que egoístamente nos degradamos y nos convertimos en juguetes de fuerzas ajenas a nosotros¹⁸.

Entonces, nuestra vida política es un rodeo religioso alrededor del Estado. Según Marx el comportamiento del Estado político con la sociedad burguesa es equivalente a la relación del cielo con la tierra. Es tan espiritual que se opone y supera su terrenalidad de igual forma que la religión lo hace con las limitaciones del mundo profano, es decir, que su superación está marcada por el hecho de que debe reconocer y reproducir la vida burguesa, debe dejarse dominar por ella. El Estado se eleva por encima de la vida terrenal burguesa, al mismo tiempo que la deja intacta. Tenemos entonces que, por un lado, el hombre es un ser *profano* en su *realidad inmediata*, en la vida que lleva en la *sociedad burguesa*, mientras que, por otro lado, es un *ser genérico*, miembro imaginario de una *soberanía ilusoria*. Su vida en el Estado substituye su *vida real*, su vida individual se substituye por una *universalidad irreal*.

Con lo anterior Marx nos muestra que en nuestra actual y religiosa vida política el ser de los hombres ha quedado dividido en dos partes, una a la que llama *vida real* que es nuestra vida individual en la sociedad burguesa, y otra que es la vida a nivel de especie, como seres genéricos, que resulta ser una *vida irreal*, en donde participamos de una soberanía ilusoria. Con lo que se empieza a notar cómo, para el autor, la promesa política de anulación de la propiedad privada, y con ella de todas las diferencias terrenales de los hombres, resulta en la práctica una mentira, una fantasía en la que nos

¹⁸ Por esto mismo no estaríamos de acuerdo con las posiciones de algunos pensadores franceses como Lefort o Abensour que, desde el texto de Marx, intentan pensar lo que sería la *verdadera democracia*. Todo bajo la idea de que la revolución política hasta ahora ha sido *parcial*, y de que podemos llegar al momento donde los derechos humanos sean “el “producto libre” de la humanidad y no la expresión de la alienación de la “fuerza social” bajo la forma de “fuerza política”” (Cristobo, 2014, p. 334). Para nosotros, y siguiendo el argumento de Marx, la emancipación política es completa, su escisión es la manifestación de su completud. Los derechos humanos no podrán ir más allá de lo hoy hacen. Por eso, para Marx, no se trata de llevar a cabo la democracia completa, sino de buscar la *emancipación humana* como estadio más allá de la emancipación política.

sumergimos ciegamente, y que fracasa debido a esa realidad que se impone, marcada por el egoísmo y la individualidad propias de la sociedad burguesa. Así, y aunque para Marx existe una apelación por ver cómo el hombre es un ser genérico¹⁹, es claro que el autor ve que en el Estado político esta idea es tan sólo una fantasía que permite producir y reconocer otro tipo de idea y práctica, la de individualidad burguesa. Veremos de qué forma esta *sofística del Estado político* convierte toda la idea de ciudadano en un *medio* que permite desarrollar toda la vida burguesa y con ella toda la sociedad política de hoy.

¹⁹ Esta idea de ser genérico se desarrolla en parte en los *Manuscritos de 1844*, cuando nos dice que la vida genérica consiste en que tanto el hombre como el animal “vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive” (Marx K. , 2013, pp. 140-141). Es decir, que el hombre es genérico y también universal, ya que vive y hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico, ella es el medio inmediato de su subsistencia; y la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. En concordancia con esto nos dice en la *Ideología alemana* que el hombre se diferencia de los animales en la medida que puede *producir* sus propios medios de vida, ya que de esta forma produce indirectamente su vida material. Este *modo de producción*, que depende siempre de los medios de vida con que los hombres se encuentran, no sólo refiere al modo de reproducción física de los individuos de una comunidad, sino más bien a un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo *que* producen como con el modo *cómo* producen. (Marx & Engels, 1974, p. 19)

Con lo que queda claro que el hecho de que el hombre haga de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico, debe ser considerada no como una categoría abstracta y natural a todo hombre, sino como *una categoría histórica* en la que varía la esencia del hombre según el modo como cada sociedad produce sus propios medios de vida. Es decir, que determinado modo de producción implica determinado modo de ser hombre, punto al que no alcanzó a llegar Feuerbach.

Lo que nos permite concluir, para el caso que tratamos aquí en *Sobre la cuestión judía*, que nuestra actual vida política, no sólo es una donde la idea de ser genérico, de ese ser que se hace en el conjunto de sus relaciones sociales, queda opacada como una irrealdad que cubre al hombre egoísta, sino también que *es* este tipo de vida nuestro modo actual de vida, nuestro modo de producción hoy, nuestra forma de manifestarnos como seres genéricos, así esta sea una forma de vida que pone la vida a nivel de la especie como medio de ilusión para la obtención o protección del interés individual. Por eso la importancia, para Marx, de una emancipación humana como situación histórica que supere nuestro actual modo de vida político, nuestra actual escisión del hombre en burgués y ciudadano, para con ello lograr la recuperación de la esencia social del hombre y sus relaciones dentro de cada individuo.

1.2.2. **La sofística del Estado político y el conflicto entre *bourgeois* y *citoyen* como plenitud de la *emancipación política***

Hasta aquí, el autor nos ha mostrado que la diferencia entre el hombre religioso y el hombre en relación con el Estado, al que llamamos *ciudadano*, es la misma diferencia “entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el individuo, entre el individuo de carne y hueso y el ciudadano” (Marx K. , 2014, págs. 22-23). Lo que se explica con la idea anteriormente presentada, según la cual, la religión ha dejado de ser la esencia del Estado para convertirse en el corazón de la sociedad civil.

Esta doble vida que llevan los hombres en la política se reduce entonces a la vida del hombre en tanto *bourgeois* y a la vida del hombre en tanto *citoyen*. Así, a partir de la distinción existente en el idioma francés de la palabra burgués y ciudadano, e inexistente en el idioma alemán, Marx logra ilustrar la contradicción práctica, y existente en toda sociedad Estatal, entre la real vida mundana de los hombres y su ilusoria vida universal en relación con el Estado. Según el autor, para el hombre, en tanto *bourgeois*, su vida en el Estado es pura apariencia o excepción momentánea a lo que es su esencia y su regla. Por eso es que el judío, o cualquier otro burgués vive, o logra vivir, en el Estado, se logra entender como ser universal, gracias a una *sofística*. La misma sofística que hace del *citoyen* un judío o cualquier tipo de burgués.

Entonces ¿cómo puede el ser particular del burgués, con su ocupación, estamento, cultura y particularidades de nacimiento, despojarse de esas diferencias y concebirse al tiempo como un ser igual al resto? ¿cómo puede un ser que se concibe universal (el ciudadano) existir al mismo tiempo como un miembro de la sociedad civil lleno de particularidades y diferencias con los otros? La respuesta de Marx es contundente, es por una *sofística* que un burgués puede al mismo tiempo concebirse como un ciudadano, que el hombre puede hacer coincidir su ser ciudadano con su ser burgués. Dicha sofística no es un engaño o algo creado por cada hombre, sino que es, en sí mismo, la *conciencia*

misma del Estado político, reflejo necesario y esquema de la vida que la produce, y a la que pretende dar curso.

Por tanto, la conclusión es igualmente categórica: es por el Estado que entramos en esta *sofística*, es por el Estado que nuestra vida ha quedado escindida en un cielo ciudadano y una terrenalidad burguesa. Es el Estado mismo el que nos quiere hacer pasar como *realidad*, como unidad coherente, la escisión entre el burgués y el ciudadano, y que en la práctica es una contradicción irreconciliable. Y si la diferencia entre el *bourgeois* y el *citoyen* es, para Marx, igual a la diferencia entre el hombre de carne y hueso, y la fantasía de ser ciudadano, podemos afirmar también que la anulación política de la propiedad privada es parte de esta *sofística*, de este pantalla estatal, que al final deja intactos, y a su vez permite la reproducción, de los elementos de la sociedad civil. En últimas, nos dice el autor, se trata de entender esta *sofística* de la siguiente forma: la contradicción entre el hombre religioso y el hombre político, entre el burgués y el ciudadano, únicamente puede ser resolverse en la vida política por una *máscara* o fachada, la del “miembro de la sociedad burguesa con su piel de león política” (Marx K., 2014, pág. 23)²⁰.

La *sofística* es pues mostrar la realidad del ser ciudadano como una verdad, además visible, cuando en realidad este es sólo un disfraz que oculta y protege la realidad mundana de la burguesía. De lo que se trata, como ya hemos dicho, es de confrontar la conciencia filosófica del ser universal con las *sombras de la realidad*, con esa realidad que ha quedado oculta bajo el ropaje feroz de león que a su vez lo protege. Entonces, si pensamos en esa *vida política*, en donde el miembro de la sociedad burguesa se oculta y resguarda en una *piel de león* que llamamos política, es claro que el descubrimiento de

²⁰ Lo anterior nos recuerda lo que el autor, años después, nos dirá acerca de los filósofos neohegelianos de esa época en Alemania. Según nos dice en su *Prólogo* a la *Ideología alemana* estos *héroes filosóficos*, cuyos frutos de su cabeza han acabado de imponerse a su cabeza misma, no son más que *ovejas que se hacen pasar por lobos*, a los que debemos *desenmascarar* y con ello también al estado lastimoso de la realidad alemana (Marx & Engels, 1974).

los límites de la emancipación política sólo lo podemos lograr a partir del análisis de la realidad de la sociedad burguesa.

Como vemos, en su proceso de crítica a la emancipación política Marx nos muestra que la cuestión judía se reduce al conflicto profano entre el Estado político y sus presupuestos, entre el *citoyen* y el *bourgeois*. Sin importar si estos *presupuestos* son *materiales*, como la propiedad privada, o *espirituales*, como la cultura o la religión, en todo caso siempre representarán el interés privado en contraposición al interés general. De lo que se trata, entonces, es de comprender el *conflicto profano* entre el Estado político y la sociedad burguesa.

En este punto, el autor nos deja en claro, como parte de su forma de proceder, que de lo que se trata es de enfrentar la antítesis entre Estado político y burguesía, y no de polemizar o justificar religiosamente su expresión —como sí lo hace Bauer—. De hecho, este último, siguiendo la *Filosofía del derecho* de Hegel, afirma que la sociedad burguesa en oposición al Estado es necesaria, porque necesario es el Estado. Con lo cual, se justifica la existencia de la burguesía a partir del valor sagrado, y por tanto incuestionable, que tiene el Estado, dejando, con ello, intacto el cuestionamiento de la realidad, de la vida en la sociedad burguesa. Desde este punto de vista, la emancipación política aparece como la última forma de emancipación humana del actual orden del mundo. Sin embargo, para Marx, aunque la emancipación política supone un progreso, y aparece como la última forma de emancipación en el orden actual del mundo, es claro que esta no es la última forma de emancipación humana, ya que, según él, aún falta una *emancipación real, práctica* (Marx K. , 2014, p. 23). Con lo que queda claro que, a diferencia de la posición religiosa de Bauer, donde el Estado tiene un valor sagrado, Marx se atreve a criticar y pensar, desde un punto de vista profano, una *emancipación humana* más allá de la política.

En términos prácticos, nos dice Marx, la emancipación política de la religión implica el destierro de esta última del Derecho público al Derecho privado. Allí donde el hombre

se comporta como *ser genérico*, es porque la religión ha dejado de ser la esencia del Estado para convertirse en el espíritu de la sociedad burguesa; deja de ser la esencia de la *comunidad*, para convertirse en la esencia de la diferencia. En este punto, el autor nos aclara que, hablar de *comportamiento a nivel de especie*, o *ser genérico*, dentro del Estado político, es afirmar una existencia parcial de dicho comportamiento, ya que es tan sólo una de las dos partes de nuestra vida, y además la parte ilusoria, no la real. De igual forma, queda claro que el comportamiento de los individuos en la sociedad burguesa no sólo es a *nivel de la especie* sino por el contrario su actuar se realiza dentro del ámbito del egoísmo, y que es caracterizado por Marx como una *bellum omnium contra omnes* (Marx K. , 2014, p. 23). En otras palabras, uno es el ámbito en donde nos comportamos como especie, que es el derecho público, y otro es el ámbito en donde nos comportamos como seres egoístas enfrentados los unos con los otros, que es el derecho privado. Es así que nuestra vida queda escindida desde el vocabulario del Estado y el derecho, en el plano terrenal de la burguesía y el celestial del Estado.

Según Marx, el desplazamiento de la religión al derecho privado implica la *realización plena de la emancipación política*, es decir, del *Estado político*. Según este, si la religión ha vuelto a ser lo que era en su origen, a saber, la esencia de la diferencia, la expresión de la separación del hombre con sí mismo, con la comunidad y los otros hombres, es porque el *Estado político perfecto* no acaba con la religiosidad real del hombre, ni lo pretende. Al analizar lo que llama el *astillamiento sin límites de la religión* en Estados Unidos, el autor se da cuenta que en este país la religión “no es más que la confesión abstracta de una particularidad tergiversada, de una extravagancia personal, de la arbitrariedad” (Marx K. , 2014, p. 24), es decir, la forma externa de un aspecto puramente individual. Hoy la religión ha sido desplazada al campo de los intereses privados y, en tanto esencia de la diferencia, ha sido desterrada del terreno público como tal. Por eso es que nuestra actual vida política, donde el hombre queda escindido en el hombre público y el hombre privado, no es un estado transitorio sino más bien la *plenitud de la emancipación política* misma.

Por lo anterior queda claro, dice Marx, que la *descomposición del hombre* en el burgués y el ciudadano “no es una mentira que atente a la ciudadanía, ni una forma de esquivar la emancipación política, sino la emancipación política misma, la forma política de emanciparse de la religión” (Marx K. , 2014, p. 24). Por eso es que, en estos tiempos de vida política y descomposición del hombre, caracterizados por Marx como uno donde la sociedad burguesa *está dando a luz brutalmente* el Estado político, la *liberación humana*, que intenta ser realizada bajo la forma de *autoliberación política*, fracasa en su intento ya que nunca puede negar del todo su *presupuesto*, la sociedad civil.

Así, aunque en momentos especiales de conciencia de sí, el Estado —la vida política— trata de aplastar y deshacerse de su presupuesto, es decir, de la vida burguesa y sus elementos, con el fin de constituirse como *vida real a nivel de especie*, al final no lo logra porque esto sólo puede hacerlo contradiciendo violentamente la base de su propia vida: declarando la revolución como permanente. A lo mucho que llega es a suprimir la religión de igual forma que lo hace con la propiedad privada (con confiscación e impuestos progresivos), su supresión es igual a la forma como se suprime la vida con la guillotina. Es por esta razón que “el drama político acaba siempre en la restauración de la religión, la propiedad privada y todos los elementos de la sociedad burguesa, de la misma manera que la guerra siempre termina en la paz” (Marx K. , 2014, p. 24). Con lo que queda claro:1) que esta descomposición de hombre en privado y público señala la plenitud de la emancipación política, y por tanto que 2) por mucho que el Estado quiera lograr la liberación humana desde él, eliminando la burguesía, al final le es imposible debido a que esta es su presupuesto, sin la cual no puede existir.

1.2.3. El Estado ateo y democrático es el Estado cristiano acabado: el fundamento humano del cristianismo como expresión práctica de su significado religioso universal.

Hoy no sólo somos libres para tener cualquier religión, sino que nuestro comportamiento con el Estado, que se ha liberado políticamente de la religión, es igual de religioso. Es

decir que hoy no nos hemos liberado de la religión, sino que gracias a la vida política que llevamos, a la liberación política de la religión, somos más religiosos que en ningún otro momento de la historia. No sólo seguimos nuestra religión, sus rituales, sus valores, sus prácticas en nuestra vida privada, sino que como seres públicos también nos comportamos religiosamente. Volvemos nuestra actual vida política, en un rodeo por el cual esperamos encontrar nuestra libertad, pero no nos damos cuenta que ahora quedamos presos y enajenados en esta vida que llevamos en los Estados ateos y democráticos. A continuación, explicaremos en qué sentido el Estado ateo y democrático es propiamente el Estado cristiano acabado.

Según Marx ese que llaman el Estado cristiano, en donde el cristianismo es su fundamento y religión oficial, no es el Estado cristiano acabado, que sería más bien el Estado ateo y democrático, en donde la religión tiene su puesto junto con los otros elementos de la sociedad burguesa. El Estado aun teólogo, que no ha podido proclamarse como Estado, tampoco ha podido expresar profanamente su fundamento humano, cuya expresión exaltada es el cristianismo. En el *Estado acabado* es pues el trasfondo humano del cristianismo, y no el cristianismo como tal, lo que puede plasmarse en productos realmente humanos. Por esto es que el Estado que profesa el *cristianismo* como religión oficial aún no lo profesa en la *forma del Estado*, se comporta religiosamente con la religión y no pone en práctica el fundamento humano de la religión, conjurando aun la figura imaginaria de ese núcleo humano. En cambio, el Estado democrático, real, no necesita de la religión para ser políticamente completo, puede hacer abstracción de la religión, porque el fondo humano de la realidad se realiza en él de manera *profana*.

Por tanto, el llamado Estado cristiano no es más que la negación cristiana del Estado, mientras que el Estado democrático es la realización política del cristianismo. La diferencia radica en que en el *Estado imperfecto* se declara la religión como fundamento, mientras que en el *Estado acabado* esta es una de sus premisas; en el primer caso el

Estado se comporta políticamente con la religión y religiosamente con la política, degradando así las formas políticas y la religión a una pura apariencia, mientras que en el segundo caso no ocurre esto.

Para clarificar lo anterior, Marx muestra cómo Bauer expone este *Estado imperfecto* partiendo de la explicación del Estado germanocristiano, aun cuando piensa que este ya es *el Estado acabado*. Según Marx, para Bauer en el Estado cristiano el pueblo es un no-pueblo carente de voluntad propia, un pueblo que ha depositado su existencia a la cabeza a la que se halla sometido, y que a su vez le es extraña. Aquí las leyes no son obra del pueblo sino revelaciones positivas sacadas del Evangelio, y en donde el soberano se dedica a buscar mediadores privilegiados para entrar en relación con la masa. Sin embargo, dice Marx, esta separación entre el *espíritu* y la *letra* del Evangelio es un acto irreligioso, ya que al hacer hablar a este con la letra de la política se enfrenta sacrílegamente a la santidad de la misma Escritura. Por tanto, este Estado cristiano oficial es algo imposible de alcanzar, una contradicción que sólo puede comprobar la realidad de su existencia mintiéndose, prometiéndose que sí puede, como Estado, cumplir todas las sentencias del Evangelio.

Un Estado que se ve llevado a invocar la Biblia, dice Marx, se halla en un estado de locura en su conciencia que, “la infamia de sus fines profanos, amparada bajo capa de la religión, entra en conflicto con la rectitud de su conciencia religiosa, para quien la religión es el objetivo del mundo” (Marx K. , 2014, pág. 27). Es un Estado donde la imaginación se confunde con la realidad, al que en medio de su delirio no le queda más que liberarse de su tormento interior convirtiéndose en esbirro de la Iglesia católica, es un Estado con un poder profano impotente en la dominación del espíritu religioso.

Según Marx en “el llamado Estado cristiano se halla vigente la enajenación, no el hombre” (Marx K. , 2014, pág. 27). Aquí el único hombre válido es el rey, un ser distinto a los otros hombres, y además un ser religioso en sí mismo, unido con Dios. Aquí las relaciones dominantes se basan en la fe, y por tanto el espíritu religioso aún no

se ha secularizado. Con esto, el autor nos muestra que el espíritu religioso únicamente puede alcanzar su realidad una vez que la fase de desarrollo del espíritu humano, que expresa religiosamente, se constituye en su forma secular, que es lo que ocurre en el Estado democrático: “su fundamento no es el cristianismo sino el fundamento humano del cristianismo” (Marx K. , 2014, p. 27)²¹.

Al mostrar que el espíritu religioso nunca puede secularizarse realmente, sino que sólo puede llegar a realizarse en una forma secular en el Estado democrático, Marx nos muestra también que aun en el Estado político la religión sigue siendo nuestra *conciencia ideal*, la forma ideal del grado de desarrollo humano que opera en nosotros. Con lo que confirmamos que en nuestra actual vida política llegamos a consumir la realización secular del espíritu religioso. Es decir, que somos más religiosos que nunca, nuestra forma de comportarnos frente al Estado, que divide nuestra vida en pública y privada no es más que la realización misma que nuestra forma ideal de desarrollo:

²¹ En concordancia con esta idea recordemos que Agamben en su análisis de la *soberanía* nos dice que, para Carl Schmitt esta tiene que ver con la estructura de la excepción, ya que el soberano y su decisión se encuentran siempre, y al mismo tiempo, dentro y fuera, son principio y fin del ordenamiento jurídico. Según dice este último en su texto titulado *Teología política* “Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico, la “decisión” (...) No existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Menester es que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre “derecho de una situación determinada.” El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad. Él asume el monopolio de la última decisión. En lo cual estriba precisamente la esencia de la soberanía del Estado” (Schmitt citado por Agamben, 2006, p. 28). Desde lo cual podemos afirmar que aun cuando la decision soberana dentro de la teoria de la *teologia politica*, y que tuvo su práctica durante el gobierno del nacionalsocialismo en Alemania, es parecida a la forma como el rey actua en el llamado *Estado cristiano*, es claro, como también afirma Agamben siguiendo a Benjamin, que tal estructura teológica de la política es mas bien, la forma actual y completa del Estado político y democrático, ya que no se trata ya de invocar la biblia para completar los fines soberanos, sino de traspasar todo el espíritu religioso del cristianismo a la forma en secular de actuacion del Estado. Sin embargo, vale la pena aclarar que para Marx lo político tiene que ver con elevar los asuntos del Estado a todos los ciudadanos, algo que no sucedera con la política nazi, que aunque habla en nombre un pueblo, excluía a otros para poder hacer, algo que indicaría todavia una incompletud del Estado político.

religiosa. Hoy el cristianismo ha alcanzado la expresión práctica de su significado religioso universal en el Estado democrático, abarcando en una única forma las concepciones más dispares, no exigiendo cristianismo sino solo religión, cualquiera que esta sea.

En conclusión, y para cerrar este capítulo, es claro que la emancipación política de la religión deja en pie la religión misma. De hecho, es evidente, desde el trabajo empírico y de confrontación con la realidad que hace Marx, que la vida política se va formando y la vamos comprendiendo únicamente en la medida que comprendemos la vida de la religión, lo que muestra su íntima relación. Al escenificar desde el punto de vista de Bauer la forma como era asumida, en un contexto determinado, la *cuestión judía*, el autor va trabajando el problema hasta ver los límites de la emancipación política, una vez se ha dado cuenta que lo que tiene que analizar es la relación entre Estado y religión.

Lo anterior nos ha permitido descubrir que, la contradicción existente entre el creyente de una religión con su ciudadanía no es más que la contradicción secular o profana entre el *Estado político* y la *sociedad burguesa*. Así mismo, que la forma de la emancipación del Estado frente a la religión no es la emancipación del hombre real frente a la religión, algo que confirmamos con el hecho de que, en el Estado acabado, se puede ser emancipado políticamente sin abandonar la religión. Es decir, que la emancipación política no es la emancipación humana. Ahora bien, si nos encontramos en una situación donde el judío quiere ser emancipado políticamente sin ser emancipado humanamente, es porque la realidad y la categoría de la emancipación política lo llevan a esto. Al caer presos de esta *categoría*, los judíos, optan por la solución a medias que esta les ofrece, y de esta forma pisan la trampa política que los atrapa en su contradicción esencial. Hoy, todos gozamos de esta misma prisión; así como el Estado político acabado, el verdadero Estado cristiano, *evangeliza* cuando se comporta cristianamente con los judíos y acepta su religión como a cualquier otra, así mismo el judío *pontifica* cuando, como cualquier otro burgués, adquiere su ciudadanía dentro del Estado.

2. LA REVOLUCIÓN POLÍTICA Y LA SANTIFICACIÓN DE LA VIDA BURGUESA

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los individuos. Tal y como los hombres manifiestan su vida, así son.

Marx y Engels, *La ideología alemana*.

Una vez identificados los límites y contradicciones que llevamos en nuestra actual vida política, me propongo en este capítulo analizar el proceso histórico que llevó a que este mundo, y por tanto a que nuestra vida, se transformara a un *modo político*.

Para mostrar cómo es que a partir de *revolución política* el Estado termina siendo el protector de los derechos burgueses, que es igual a decir que la *revolución política es la revolución de la sociedad burguesa*, dividiré la exposición de este capítulo en dos partes. En la primera parte mostraré cómo fue ese paso por el cual el mundo devino político, en donde será importante seguir ese proceso por el cual la antigua sociedad civil perdió su carácter político. Por otro lado, en la segunda parte, analizaré en que consiste la libertad en la vida política, a partir de la diferencia que el autor encuentra entre los *droits de l'homme* y los *droits du citoyen*.

2.1. De cómo el mundo devino político

¿Cómo fue que el mundo devino en político, qué paso en la realidad del mundo y las relaciones entre los hombres para que se diera una transformación hacia la vida política, hacia la vida burguesa? En el presente apartado revisaremos el breve recuento de esta transformación, tal como Marx lo expone en el texto que hemos venido revisando, *Sobre la cuestión judía*.

2.1.1. El carácter político de la sociedad burguesa en el feudalismo

Según Marx, *la revolución política es la revolución de la sociedad burguesa*, y la *emancipación política* es, “al mismo tiempo, la *disolución* de la vieja sociedad, sobre la que descansaba el Estado que se ha enajenado al pueblo, la sociedad del poder señorial” (Marx C. , 1987, pág. 481). Es decir, que, en la vieja sociedad, que es definida por el autor como *feudalismo*, a diferencia de lo que pasa en la nueva, el poder político recaía en el soberano, no en el pueblo. Será importante entonces tener en cuenta el papel o la posición que ocupaba la sociedad civil en esta antigua sociedad feudal y la transformación que le ocurrió en el paso a la sociedad política.

Para comenzar el autor nos dice que el carácter de la *vieja sociedad civil* era *directamente político*. Aquí elementos propios de la *vida civil*, tales como la posesión de bienes, la familia, el tipo o modo de trabajo, pertenecían al *plano elevado* de los elementos de la *vida estatal*, “bajo la forma de la propiedad territorial, el estamento o la corporación” (Marx C. , 1987, pág. 481). Dichas formas determinaban la relación entre el individuo y el *conjunto del Estado*, es decir, sus *relaciones políticas*, en las que se hallaban determinadas sus relaciones de separación y exclusión con otras partes de la sociedad.

Este argumento, según el cual, durante el feudalismo, los elementos de eso que hoy llamamos sociedad civil se encontraban totalmente determinados por las relaciones y/o jerarquías políticas de la época, se aclara cuando el autor nos dice que, en este tipo de

sociedad, en este tipo de organización de la *vida de un pueblo*, hechos como la posesión de bienes o el tener *x* o *y* tipo de trabajo no eran elementos sociales comunes y característicos de cada hombre, sino por el contrario su condición para la exclusión del conjunto del Estado.

Como sabemos, en la sociedad estamental, marcada por la existencia clara de tres clases sociales, cada individuo está destinado desde su nacimiento a ser poseedor o no, a tener herencia de la tierra o no, a realizar cierto tipo de ocupación y a tener otras totalmente vetadas, a poder casarse con los de su clase y con los otros no. Por lo que es claro en qué medida todos estos elementos que hoy vemos comunes de la vida social y biográfica de cada individuo, eran en la sociedad feudal, elementos políticos, que se traducían prácticamente en el punto de separación y constitución de “sociedades *aparte* dentro de la sociedad” (Marx C. , 1987, pág. 481).

Según Marx, al decir que en el feudalismo las funciones y condiciones de la sociedad civil eran políticas, debemos entender que *lo político* aquí no era más que la exclusión del individuo del conjunto del Estado. Para aclarar esto, el autor recuerda cómo la *relación especial* que cada individuo sostenía con el conjunto del Estado, y que como sabemos estaba determinada por los estamentos, establecía también la *relación general* de cada individuo “con la vida del pueblo, a la par que convertían su actividad y su situación civiles determinadas en su actividad y situaciones generales” (Marx C. , 1987, p. 482). Esta situación, tiene como principal consecuencia que la *unidad del Estado* aparece como su propia conciencia, voluntad y acción, es decir, en una esfera *particular*, en donde un *señor*, disociado del pueblo y sus servidores, hace valer su *poder*.

A partir de lo anterior, podemos aclarar tres cosas. En primer lugar, que la relación política de los diferentes aspectos de la vida de la sociedad civil, existente en el feudalismo, marcaba a su vez su situación de exclusión de todos los asuntos y el cuerpo del Estado, es decir, de su exclusión de la esfera política. En segundo lugar, que desde el tipo de organización feudal el poder estatal constituye otro estamento, otra sociedad

aparte del pueblo o los servidores, en donde el soberano toma las decisiones por todos, bajo una estructura que se mantiene separada e intacta en el tiempo. Y, en tercer lugar, que durante el feudalismo la sociedad civil tenía un carácter totalmente político, algo que debemos tener muy en cuenta al momento de comprender cómo es que la revolución política, que es a la vez la revolución burguesa, significó la pérdida de su carácter político.

2.1.2. La revolución burguesa y la liberación del espíritu político

Y a partir de este punto, el autor nos mostrará la diferencia provocada por la revolución de la sociedad burguesa, caracterizada, como veremos, por la pérdida de su carácter político. Según Marx, la *revolución política* derrocó el poder señorial, y elevó los asuntos del Estado, que antes eran asuntos del soberano, a asuntos del pueblo, es decir, que constituyó el Estado político como un asunto de incumbencia *general* de todos los hombres. Lo que muestra cómo esta irrupción *profana* en al ámbito *sagrado* del poder señorial, realizada por la sociedad burguesa, significó a su vez la pérdida su carácter político y con ello la integración de cada individuo de la sociedad en los asuntos políticos, en los asuntos del Estado.

Nos dice el autor, que una vez se constituye el *Estado real*, en donde estamentos, corporaciones, gremios y otros privilegios, propios del divorcio del pueblo con su comunidad, son eliminados, podemos decir que estamos en una sociedad donde la burguesía ha perdido su carácter político. Como afirma, se trata de comprender que,

La revolución política *suprimió*, con ello, el *carácter político de la sociedad civil*. Escindió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra los *elementos materiales y espirituales* que forman el contenido de vida, la situación civil de estos individuos. (Marx C. , 1987, p. 482)

Con lo que queda claro cómo este proceso de *despolitización de la sociedad burguesa* significó la fractura del determinismo en la relación de los individuos con estos

elementos materiales y espirituales, desde el cual se justificaba la posición política de los mismos en la sociedad. Dicho proceso no implicó la pérdida del carácter político en general, sino la liberación la sociedad burguesa de tal carácter, y su vez la liberación de lo político a la limitación en la que se hallaba en esos momentos.

Entonces, una vez la política ha sido puesta a la altura de lo humano, una vez los asuntos del Estado se han vuelto asuntos de incumbencia para el pueblo, podemos afirmar que el *espíritu político* ha roto, o se ha liberado, de sus ataduras. Este, que se encontraba atrapado en los diversos callejones sin salida de la sociedad feudal, tuvo que salir de su dispersión y confusión con la vida civil para poder constituirse como esfera de la comunidad.

Explica Marx, que el espíritu político que se hallaba como *escindido*, dividido o estancando en el feudalismo, debió esperar a la *escisión* de la *sociedad civil*, llamada también *revolución burguesa*, para liberarse de la dispersión a la que estaba condenada. Una vez pudo aglutinarse o reunirse en uno sólo, liberando su confusión con la vida civil y superando su división a que esta lo condenaba, logró constituirse como ámbito comunitario. De esta forma lo que en antes era expresión del divorcio entre el pueblo y su comunidad, ahora se transformó, se convirtió lo político en asunto de incumbencia general del pueblo, y con ello se reconcilió o reconstituyó en esfera propia de la comunidad.

Una vez el espíritu político alcanzó esa independencia ideal respecto de los elementos particulares de la sociedad civil podemos afirmar que la revolución burguesa se concretó. Dicha situación la podemos comprobar, nos muestra Marx, cuando confirmamos que la actividad y situación de vida de cada individuo de la sociedad bajaron del plano político en que se encontraban, y pasaron a tener una significación puramente individual, como elementos biográficos de cada quién: “dejaron de representar la relación general entre el individuo y el conjunto del Estado” (Marx C. , 1987, pág. 482). Desde ese momento la incumbencia en asuntos públicos se convertía en

incumbencia general de todo individuo, y por tanto, la *función política*, destinada en antes al ámbito sagrado del *soberano*, es ahora recuperada en el ámbito profano, pasando a ser una función general de todos los hombres.

2.1.3. La emancipación política y emancipación de la sociedad civil respecto a la política

A partir de lo anterior, Marx nos muestra que la revolución política, lleva consigo dos procesos concomitantes pero que merecen ser diferenciados en el análisis: uno es el proceso que sucede con la política, y otro el proceso que sucede con la sociedad civil. Como hemos visto, con la revolución de la sociedad burguesa, por un lado, la sociedad civil se liberó del yugo político que la determinaba, mientras que, del otro lado y al mismo tiempo, el espíritu político se liberó también de la prisión que le significaba su función en relación a la vida civil. Esto quiere decir, en palabras del autor, que “al llevarse a su culminación el idealismo del Estado se llevaba a su culminación, al mismo tiempo, el materialismo de la sociedad civil” (Marx C. , 1987, pág. 482).

Por lo anterior es claro, cómo el proceso que vuelve al Estado un cielo ideal es al mismo tiempo el proceso que convierte a la sociedad burguesa en la materialidad práctica de nuestra vida. Una vez la sociedad civil se liberó del yugo político que lo aprisionaba también se liberó su *espíritu egoísta*, con el que caracteriza Marx a toda la sociedad burguesa. De esta forma nos damos cuenta que la consumación del Estado político es al mismo tiempo la consumación de la vida burguesa, valga decir, de nuestra actual vida política. Por lo que es claro que en las actuales circunstancias cada uno de estos lados componen las dos caras de la misma moneda: el Estado no puede existir sin la liberación política de la vida civil, y la sociedad burguesa no puede existir de forma libre sin la consumación de la emancipación política por parte del Estado²².

²² Al respecto Michael Lowy, en su texto *La teoría de la revolución en el joven Marx*, nos dice que “a la alienación económica del mercado capitalista corresponde una alienación política que se manifiesta en el

Así, una vez tenemos claro que la emancipación política es al mismo tiempo la emancipación de la sociedad burguesa respecto a la política, podemos comprender también que, si lo político ahora se convierte en signo de la unión entre el pueblo, en signo de la comunidad, la burguesía ahora se convierte en signo del egoísmo y la competencia individual. Con la emancipación frente a la política de la sociedad civil, esta última también se liberó “hasta de la misma *apariencia* de un contenido general” (Marx C. , 1987, pág. 482). Entonces se alejó de la idea de comunidad y generalidad que propone la política, y se arrojó más bien a al interés egoísta propio de los elementos particulares de la burguesía.

En resumen, en la sociedad feudal se disolvió el *hombre*, en la incumbencia general de todos los hombres en los asuntos de la política. Este proceso permitió que el miembro de la sociedad civil, el hombre del que hablamos, se convirtiera en la premisa del *Estado político*.

2.2. La libertad en nuestra actual vida política. Una crítica a la santificación de los derechos humanos

A continuación, confrontaremos los ideales de la libertad de la sociedad civil, proclamada y garantizada por el *Estado político*, a partir del análisis que Marx realiza a los *derechos humanos* desde la aplicación práctica de los llamados *derechos del hombre*.

Siguiendo la misma metodología que usó en el análisis de los derechos políticos, y que le permitió no sólo descubrir la práctica del Estado político en su perfección, sino también encontrar sus límites, Marx ahora indagará por la otra parte de los *derechos humanos*, no ya los *droits du citoyen* sino los *droits de l'homme*, esos derechos que

mito del salvador supremo y en la constitución del Estado liberal. Pueden encontrarse sus huellas en las ideologías políticas de la burguesía en el desarrollo, desde el siglo XVI hasta el siglo XIX” (Lowy, 1972, pág. 23). Con lo cual nos muestra que, al doble movimiento de la revolución política, corresponde así mismo una doble alienación, fundamentada en esta proyección burguesa de la vida política, en un esfera por encima de la sociedad, que a su vez se presenta como *salvadora* frente a la corrupción y el particularismo de los individuos.

como su nombre lo indica parecen ser generales para todos los hombres. Para esto, y antes de confrontar los derechos mismos, se arrojará a la forma como ha sido pensado el problema. Siguiendo la misma forma de proceder, comenzará su análisis mostrando cómo aparece la pregunta para Bauer, y una vez mostrado el error de su procedimiento teológico-ilustrado, arrancará su crítica profana, esta vez, de los derechos de la sociedad burguesa y su naturalización.

2.2.1. La realidad de los derechos del hombre y la reducción del argumento teológico

Continuando con su análisis, Marx se preguntará si el judío, que como ya comprobó puede emanciparse políticamente, es decir, recibir los derechos civiles, también puede recibir los llamados *derechos humanos* o *derechos del hombre*. Bauer afirmará que no los puede recibir. Sus razones, aunque con una perspectiva histórica, caen en afirmaciones teológicas y evaden la realidad del problema, como lo revisaremos a continuación.

Según Bauer, no fue sino hasta el siglo XVIII que la idea de los derechos humanos fue conquistada por el *mundo cristiano*. Con lo cual es claro que dicha idea no es innata en el hombre, sino producto de luchas históricas de una sociedad determinada. No es un don de la naturaleza sino resultado de la cultura²³, y, por tanto, “solo es digno de

²³ Vale la pena anotar que, en Bauer, a pesar de su argumentación teológica, existe una conciencia histórica del origen de los derechos humanos, que también asume Marx, y que hoy muchas veces olvidamos. Sin embargo, es claro que Bauer utiliza este argumento histórico como respaldo a su prejuicio teológico del asunto, que termina por ayudarlo a justificar por qué el judío no merece los derechos humanos. Mientras que para Marx dicho argumento histórico sirve para mostrar cómo toda nuestra sociedad se ha convertido a la forma del cristianismo, que es esta la forma acaba del Estado político, bajo la cual todos llegan a obtener derechos.

Según el antropólogo Didier Fassin la cita de Benjamín, en su texto *Para una crítica de la violencia*, “Valdría la pena investigar el origen del dogma del carácter sagrado de la vida. Quizás, incluso probablemente, sea de fecha reciente”, le permitió desarrollar una investigación que muestra cómo “el valor atribuido a la vida como bien supremo, constituye un rasgo dominante, pero no uniformemente aceptado, en la construcción de lo que podría considerarse una comunidad ética internacional constituida alrededor de los derechos humanos y también de una razón humanitaria” (Fassin, 2010, pág. 201). Dice

poseerlos quien haya sabido conquistarlos y merecerlos” (Bauer citado por Marx C. , 1987, pág. 476). Ahora bien, si el judío declara que el ser judío es su verdadera y suprema esencia, abrazando su ser particular, que lo mantiene aislado y diferenciado eternamente de los demás, es claro -afirma Bauer- que al dejar su *esencia humana* en un segundo plano no merece recibir los *derechos generales del hombre*.

Entonces, a pesar de lo importante de su argumento sobre el origen histórico de los derechos humanos, Bauer nuevamente incurre en el error de la *crítica ilustrada*, ya que piensa que el judío debería dejar de ser judío si quiere recibir tales derechos, piensa que debemos derribar nuestras barreras religiosas para superar nuestras barreras profanas. No se ha dado cuenta de la contradicción fundamental de la vida en el *Estado político*, a saber, que se es un ser universal a la vez que particular.

Según Bauer el hombre debe sacrificar el privilegio de la *creencia religiosa* para poder recibir los derechos generales del hombre; pero para Marx esto no es del todo claro. Por tal motivo decide indagar por estos derechos desde las leyes de sus *creadores*: los franceses y los norteamericanos. Fiel a la idea de que debemos derribar nuestras barreras profanas para superar nuestras barreras religiosas, confrontará las preguntas de Bauer con la realidad práctica de los *derechos del hombre*, lo que le permitirá no sólo disolver el argumento religioso de este autor, sino también emprender nuevamente una crítica profana de dichos derechos, que le permitirán llegar a vislumbrar sus límites.

Fassin que, el que la ONU considere el *derecho de injerencia para salvaguardar a poblaciones en situación de peligro como principio superior al de soberanía*, termina siendo un argumento que justifica guerras alrededor todo el globo. Lo que está muy en relación a lo que hemos sostenido con Marx, y desde el cual podríamos agregar que, toda esta idea de *salvar vidas*, inspirada en los derechos humanos, sobre el que las ONG, los Estados, y la comunidad internacional trabajan y justifican sus acciones, sus intervenciones económico-militares, tienen como punto de partida no sólo la sacralidad de la vida, sino el hecho de haber naturalizado la vida del hombre que se quiere salvar, el hombre egoísta y su práctica burguesa. Argumento que explicaría por qué todas las guerras contra dictadores, tiranos, e injusticias del planeta, son ejercidas por la Comunidad Internacional, dígame la Unión Europea y Estados Unidos, bajo el argumento de instaurar la democracia, es decir, el Estado político y el modo de vida burgués.

Sin embargo, antes de arrancar su análisis, Marx nos hará una aclaración. Esos que llamamos *derechos humanos* pueden dividirse en dos: los *droits du citoyen* y los *droits de l'homme*. Dentro de los *derechos cívicos*, o del ciudadano, encontramos esos que en el primer capítulo llamamos *derechos políticos*, y que sólo se pueden ejercer en comunidad junto a los otros hombres, se trata de la participación en la comunidad política y los asuntos del Estado. Como vimos, estos *droits du citoyen* no presuponen de forma alguna la abolición absoluta y positiva de la religión en general ni en particular.

Ahora veamos qué sucede cuando analizamos la situación del lado de los *derechos del hombre*. La estrategia de Marx será revisar las diferentes constituciones de los norteamericanos (la constitución de Pennsylvania y la constitución de New-Hampshire) y franceses (la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1791, 1793 y 1795), para de esta forma descubrir los límites de la sociedad burguesa. De entrada, nos dirá, que dentro de los *droits de l'homme* encontramos la libertad de conciencia y a practicar cualquier culto. Es decir, que, en respuesta a Bauer, Marx encuentra que el derecho a ser religioso es garantizado como un derecho humano en general. Por lo que es claro que no se necesita renunciar a la religión para poder recibir los derechos, de hecho, la libertad de creencia religiosa aparece como un derecho humano general.

Al mostrar que los derechos del hombre no son incompatibles con la creencia religiosa, sino que, por el contrario, es parte de los mismos el derecho al libre ejercicio de cultos religiosos y la libre conciencia, comprobamos que el argumento ilustrado de Bauer se desmorona en su encuentro con la realidad. No le hacía falta al judío superar su religión para adquirir los *derechos humanos*, tan sólo basta con que exista un Estado político completo para que el judío obtenga dichos derechos y con ello la garantía de su creencia religiosa. Se necesita únicamente romper la barrera profana de un Estado enajenado en la religión, ejemplificado en la figura del *soberano*, para acabar con las barreras que nos hemos puesto alrededor de la religión.

Dicho lo anterior, Marx nos aclara que la diferencia entre los *droits du citoyen* y los *droits de l'homme* es que, el primero se refiere al ciudadano, al hombre como partícipe de la comunidad política, y el segundo al hombre como miembro de la sociedad burguesa. Es decir, que por un lado están los derechos del ciudadano en tanto miembro de una comunidad, y de otro están los derechos del hombre egoísta, del hombre burgués que se ha separado del hombre y la comunidad misma.

Sin embargo, en este momento del análisis surge un detalle importante que Marx no puede dejar pasar: “¿Y por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama “hombre”, el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de “derechos humanos”?” (Marx C. , 1987, pág. 478). ¿Por qué bajo este lenguaje ser un hombre a secas es igual a ser un miembro de la sociedad burguesa? Según Marx esto se debe a la esencia misma de la *emancipación política*, a las relaciones que median entre el Estado y la sociedad burguesa. Es decir, que nuestra actual vida política lleva en su esencia la naturalización que el Estado político hace de su presupuesto, la vida burguesa, y sin el cual no podría existir.

Hoy el hombre *burgués* aparece como el *hombre*, hoy la vida del hombre egoísta aparece como la vida general a la que todos los hombres tienen derecho y que el Estado debe proteger. Hoy la vida del hombre que vive al margen del otro hombre y por tanto de su comunidad es la vida del hombre por excelencia. Esta es la vida que vivimos, nuestra actual vida política, una donde la política fue liberada y gracias a eso todos pudimos acceder a los derechos humanos, que, sin embargo, no son más que un *medio* de uso de la vida en comunidad con el *fin* de proteger, reproducir, naturalizar y santificar la vida burguesa, la vida en la sociedad civil.

2.2.2. La santidad de la libertad burguesa. Hacia una crítica de los derechos humanos

Recordemos que la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, tanto la 1789, como las 1793 y 1795, fueron la herramienta base durante la Revolución Francesa que, inspirada por el pensamiento ilustrado del siglo XVIII y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, permitió a la Asamblea instaurar las primeras constituciones en Francia, y con ello poner fin a todos los privilegios propios de la sociedad feudal. Es con la instauración de estas constituciones que la liberación del espíritu político se hizo efectiva, y por ello el análisis de las mismas resulta metodológicamente eficaz para la investigación sobre los límites de nuestra vida política y la libertad que esta proclama.

Según la Constitución de 1793, a la que Marx llama la más radical o revolucionaria, son derechos *naturales e imprescriptibles*, la *igualdad*, la *libertad*, la *seguridad*, y la *propiedad*. Partiendo de esta base, de la idea de que estos son los derechos que por naturaleza posee cada individuo dentro del Estado político, sin necesidad que estos le sean otorgados como un privilegio, el autor emprenderá un análisis de dichos derechos naturales y generales, que advienen como consolidación de la vida política, y permiten por tanto desarrollar lo que sería una *crítica de los derechos humanos*, o, en otras palabras, a una *crítica de la libertad burguesa*. Revisaremos el análisis práctico que realiza Marx de estos derechos a continuación.

¿En qué consiste la *liberté*? Según la constitución de 1793 es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que quiera desde que no atente los derechos del otro, o, en otras palabras, hacer lo que no perjudique al otro, como dice también la declaración de los derechos del hombre de 1791²⁴. Por tanto, Marx afirma que el derecho de la libertad no

²⁴ Aunque Marx referencia la Declaración de 1791, debe referirse aquí más bien a la Declaración de 1789, base principal de la Constitución de 1791, y primera constitución en Francia, que aunque, como dice Eric

es más que el derecho a tener unos *límites*, determinados por la ley, dentro de los cuales cada individuo puede moverse sin llegar a perjudicar al otro. Es como una empalizada o reja que marca los límites entre dos propiedades.

Esta idea resulta realmente reveladora, en la medida que ilustra la libertad burguesa como *límite*, no como liberación. De hecho, es gracias y en medio de esos *límites* que el individuo se puede mover, atrapado en sí mismo e imposibilitado, junto con los otros individuos, de salir en al encuentro con otros y el mundo: “se trata de la libertad del hombre considerado como una mónada, aislado, replegado sobre sí mismo” (Marx C. , 1987, pág. 478), una libertad egoísta que antes de liberar a los hombres los encierra en sí mismos y los imposibilita salir al encuentro con el otro y el mundo en general.

Por lo anterior, Marx reafirma su posición respecto a Bauer y muestra lo erróneo de afirmar que en tanto que el judío abraza su esencia limitada y particular, que lo disocia con los demás, es incapaz de recibir los derechos humanos. Ya que, según su análisis sobre el derecho de la libertad, este no tiene como fundamento la unión de hombre con el hombre, sino por el contrario la separación entre los hombres, la consideración de cada individuo como nómada aislada, que puede hacer lo que quiera dentro de sus límites, como lo es, por ejemplo, practicar su religión.

Por tanto, un judío puede seguir siendo judío, abrazar su ser particular, sin que esto sea un impedimento para que le sean otorgados los derechos del hombre. De hecho, es parte del derecho humano de la libertad que cada individuo pueda ejercer su creencia religiosa dentro de sus límites, y abrazar, con ello, dicha práctica particular como su práctica de libertad. Es decir, que en nuestra actual vida política somos más libres, somos más humanos, en la medida que nos disociamos de los demás y abrazamos cada vez más nuestro ser egoísta, nuestras prácticas particulares burguesas. Por lo que, en conclusión,

Hobsbawm, es un manifiesto contra la sociedad jerárquica y los privilegios de los nobles, no habla directamente de una sociedad democrática e igualitaria (Hobsbawm, 2009, p. 67).

nos dice Marx, el derecho humano de la libertad, es el “*derecho a disociarse, el derecho del individuo aislado, limitado a sí mismo*” (Marx C. , 1987, pág. 478).

Ahora continuemos con el *derecho de la propiedad privada*, un derecho que según Marx es la aplicación práctica del derecho de la libertad. Según el artículo 16 de la Constitución de 1793, cita Marx, el *derecho de propiedad* es el derecho que tiene *todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades*. Por lo que es claro, que en este derecho es donde se hace posible la realización del derecho de la libertad, ya que la única forma de disociarse que el individuo encuentra para reafirmar su ser particular, y abrazar así su libertad, es dentro de sus *límites*, encerrado en su propiedad privada, en donde puede hacer y disponer todo a su antojo.

Por lo anterior, es claro que el derecho de propiedad es el derecho a disfrutar del propio patrimonio de forma libre y voluntaria, sin preocuparse de los demás e independiente de la sociedad, es decir, es el *derecho al interés personal*, al goce egoísta en el ámbito privado, que olvida al otro y piensa que el mundo y la libertad ocurre únicamente dentro de sus límites. Es el derecho que *encierra* al individuo en su nicho particular y lo hace pensar que de esta forma vive su libertad, cuando en realidad está como en una cárcel, aislado del mundo y de los otros.

Según Marx, es el derecho a la libertad y su aplicación, que es el derecho a la propiedad, el fundamento sobre el que descansa la sociedad burguesa, una sociedad “que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad” (Marx C. , 1987, pág. 479). Así pues, siendo un derecho humano fundamental el derecho a disfrutar *a su antojo* de los bienes, las rentas, y en general los frutos de su propia actividad, se hace claro porqué en la vida cotidiana de la sociedad burguesa el *otro* aparece como un límite, ya que es un otro que también tiene el derecho, dentro de su propiedad privada, de disfrutar a su antojo de lo mismo.

Y como estamos hablando de la sociedad burguesa, la sociedad egoísta, en donde reinan las diferencias (nacimiento, nivel social, cultura, ocupación), y, como ya lo habíamos dicho también en el primer capítulo, el otro se convierte en un medio y no en un fin, es claro que sin la propiedad privada sería imposible mantener en pie el derecho a la libertad. Hoy el *otro* se ha convertido en *competencia* para lo que el individuo desea, para lo que se le *antoja*. Por eso es que cada uno puede disfrutar de lo que tiene y hacer lo que quiere, pero en la tranquilidad del ámbito privado, donde no existe un otro igual a él por el cual deba preocuparse (el ámbito público), sino más bien un otro que aparece como un medio para lograr el fin propio. Ya no nos realizamos junto con los otros, sino que el otro es un obstáculo para alcanzar mi deseo, mi interés personal, que es el lugar de la realización de mi libertad en la vida política, dígame vida burguesa.

Y no siendo suficiente con el derecho de propiedad y libertad en la vida burguesa, dice Marx, aún nos falta por revisar el derecho a la igualdad y el derecho a la seguridad. La *égalité*, vista aquí desde su sentido no político, sencillamente es la igualdad de la *liberté*, es decir, la reafirmación del derecho que tiene todo hombre a considerarse como un individuo aislado de los otros²⁵. Según el artículo 3 de la Constitución de 1795 la igualdad consiste en que la ley es igual para todos, tanto para proteger como para castigar. Y ¿qué protege la ley? Como hemos visto protege el derecho a la libertad

²⁵ Como consecuencia de esto, hoy las diferencias reales de los individuos han sido aniquiladas y usadas en favor de la igualdad. Hoy, dice Žižek, todos hemos sido reducidos a *consumidores*. Es decir, que no sólo tenemos el derecho a ser monadas aislados sino también de disfrutar de nuestros bienes y el fruto de nuestra actividad, lo que arroja nuestra igualdad al ámbito del mercado, donde la diversidad de los individuos es usada para convertirlos en una *igualdad* manipulable, la de los consumidores. Hemos sido igualados en un mismo paquete, en tanto consumidores somos considerados como iguales a la vez que ejercemos nuestro derecho de ser una monada aislada del resto. Según Žižek, la incesante diversificación, producto de las políticas identitarias, sólo es pensable en el marco de la globalización capitalista que incide directamente sobre nuestro sentimiento de pertenencia étnica o comunitaria. Lo que une a todos los grupos e individuos diversos, su igualdad, es el vínculo capital, “siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (turismo gay, música hispana...)” (Žižek, 2008, p. 48).

burguesa, a esa limitación en el ámbito privado que llamamos libertad. Y entonces ¿qué castiga? es claro que se penaliza todo lo que atenta contra esta libertad, y por supuesto contra su aplicación práctica, la propiedad privada.

Teniendo en cuenta lo anterior, vale la pena entonces analizar el último, y no menos importante, derecho natural de todos los hombres, a saber, la *seguridad*. Según el artículo 8 de la Constitución de 1973, cita Marx, el *derecho a la seguridad* consiste en el derecho que todo ciudadano tiene a recibir protección, por parte de su sociedad, tanto de su persona como de sus derechos y su propiedad. Así pues, y teniendo en cuenta lo dicho, afirma el autor, se hace patente por qué la *seguridad*,

es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad. (Marx C. , 1987, pág. 479)

Por lo que queda claro que, este sumo concepto de la seguridad no es más que el derecho que tenemos todos los hombres, en tanto seres que llevamos una vida política, al *aseguramiento de nuestro egoísmo burgués*. Lo que a su vez, hace notar también cómo nuestra actual vida política, está protegida, desde su raíz, y como parte de estrategia de la sociedad civil, por el Estado político, que en vez de ser un *fin* en sí mismo (la vida en comunidad), se ha convertido en un simple *medio* para la conservación de la vida burguesa. Hoy, la policía y toda la idea de orden público, que deberían servir para que el Estado garantizara una vida en comunidad, se han convertido en garantía del egoísmo burgués, de la propiedad privada, y con ello, de la disociación del pueblo²⁶.

²⁶ En nuestro país, vemos cómo el reclamo de sus tierras, por parte de indígenas y campesinos, debido al despojo, por vías legales e ilegales, realizado por paramilitares y grandes terratenientes, termina en una criminalización de estos individuos, tachados y reprimidos por la policía por atacar el derecho a la propiedad privada que tienen los acumuladores de tierra y grandes empresarios del país. Un caso emblemático de esto es el de los indígenas del Cauca y lucha por la recuperación de territorios ancestrales

Ahora bien, una vez Marx ha terminado el análisis de estos derechos naturales e imprescriptibles para todos los hombres concluye lo siguiente:

[N]inguno de los derechos del hombre va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa; es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación impuesta a su independencia originaria. (Marx C. , 1987, pág. 480)

Entonces, los derechos del hombre no hacen más que naturalizar o volver universales los derechos de un cierto tipo de hombre, el del miembro de la sociedad burguesa. El hombre burgués, convertido en el hombre natural, o el hombre a secas, pasa a ser ese individuo protegido por el Estado político y su sofística. Al final sólo hablamos de derechos primordiales que protegen el tipo de individuo que adviene, gracias a la revolución política, como universal²⁷. Es el hombre burgués y su libertad a lo que

contra los ingenios de azúcar, arrebatados en medio de procesos de industrialización del campo, que terminaron por convertirlos en asalariados corteros de caña (Uribe Castro, 2014).

²⁷ El derecho a la vida, invocado hoy por todas partes, y premisa básica no sólo de todos los Estados democráticos sino también del Derecho Internacional Humanitario, muestra cómo esta naturalización del hombre burgués, que santifica nuestra actual vida política, es la excusa perfecta para que la llamada Comunidad Internacional, intente imponer el modo de burgués en todas partes del globo. *El irresistible ascenso del derecho del derecho a la vida* (2010), como llama el antropólogo Didier Fassin –siguiendo a Walter Benjamín- a este proceso, impone la vida política como única legítima a la que deben aspirar todas las sociedades del mundo a la vez que eleva a cuestión sagrada o religiosa todo este despliegue estatal y transnacional alrededor de estos necesitados de la vida política (pobres, inmigrantes, damnificados, excluidos), es decir, de la vida burguesa.

De igual forma, nos dice Žižek, la globalización, “(entendida no sólo como capitalismo global o mercado planetario, sino también como afirmación de la humanidad en cuanto referente global de los derechos humanos en nombre del cual se legitiman violaciones de la soberanía estatal, intervenciones policiales, restricciones comerciales o agresiones militares directas ahí donde no se respetan los derechos humanos globales) es precisamente la palabra que define esa emergente lógica *post-política* que poco a poco elimina la dimensión de universalidad que aparece con la verdadera politización” (Žižek, 2008, p. 34).

El pensamiento de Marx acerca de la santificación de una vida burguesa sobre ese cielo de la política, está acorde con este comportamiento mundial y homogenizante que Fassin y Žižek describen alrededor de los

apuntan todos los derechos humanos, tanto el derecho de *propiedad* que es su aplicación práctica, como el derecho de *igualdad* a esta libertad, o el derecho de *aseguramiento* de su vida como miembro de la sociedad burguesa.

Además, el análisis de estos derechos nos muestra que, aunque la vida del derecho, aquella que es garantizada por el Estado, debería velar por una vida en comunidad y concebir al hombre como *ser genérico*, realmente hace de la vida en sociedad algo externo a lo que se considera la naturaleza del individuo, un obstáculo para su libertad burguesa originaria. De esta forma, Marx descubre que el ámbito de la vida genérica, que sería la vida política a la que tienen derecho todos los miembros del Estado político, no es más que un medio para santificación de la vida burguesa²⁸, que no concibe, o más bien, deja de lado, la vida genérica. Por tal razón, el único vínculo que puede mantener un individuo con los asuntos de su comunidad en un Estado democrático es el de su necesidad como “ser natural”, es decir, en la conservación de su interés privado, su propiedad, y su ser egoísta.

2.2.3. Los emancipadores políticos y el rebajamiento del *citoyen* como servidor del *homme*. Hacia una reabsorción de las relaciones humanas en el hombre mismo

Llegado a este punto Marx encuentra un enigma que puede plantearse como pregunta: ¿por qué en el momento que un pueblo empieza a derribar las barreras existentes entre sus miembros, y a generarse una conciencia política entre los mismos, se proclama

derechos humanos, en donde todos somos convertidos, de a poco, en feligreses del capitalismo y la vida burguesa.

²⁸ Según Furet, la “ciudadanía moderna es un producto de lo que el siglo XVIII había llamado la “civilización”. Lejos de destruir los intereses y el egoísmo de los individuos, es su producto abstracto: algo que ha sucedido a la religión y que desempeña a nivel colectivo las funciones derivadas, como ella, de la aspiración comunitaria y universalista del hombre” (Furet, 1986). Lo que explica también este término de *santificación*, donde el derecho ciudadano aparece como esa instancia elevada que consagra y naturaliza la vida burguesa.

solemnemente la legitimidad del hombre egoísta? ¿Por qué si la Revolución Francesa, y toda la lucha alrededor de los derechos del hombre y del ciudadano, eran símbolo de esa abnegación, de esa entrega heroica a los intereses de la sociedad, terminó por legitimar lo que debía ser castigado, a saber, el interés personal y el egoísmo? ¿Por qué los *emancipadores políticos* “llegan incluso a rebajar la ciudadanía, la *comunidad política*, al papel de simple medio para la conservación de los llamados derechos humanos, y cómo, por tanto, se declara al *citoyen* servidor del *hombre* egoísta” (Marx C. , 1987, pág. 480)?

Para responder estas preguntas, nuevamente debemos tener en cuenta, como ya hemos aprendido del mismo Marx, que en la forma de la pregunta ya está contenida parte de su respuesta. Al mostrarnos que la revolución política es la revolución de la sociedad burguesa, Marx ya nos empieza a dar cuenta que la naturalización del miembro de la sociedad burguesa como *el hombre*, a secas, trajo consigo un proceso por el cual toda la esfera en que los individuos se comportan como comunidad, la esfera del ámbito político y jurídico, queda supeditada a la esfera del hombre como ser aislado y parcial. Algo que podremos comprender mejor confrontando la *práctica revolucionaria* con la *teoría revolucionaria*, y luego poniendo esta situación dentro del contexto del paso de una sociedad feudal a una sociedad política.

Que hombre *auténtico y verdadero* no sea el hombre como ciudadano sino como burgués, aunque parezca sorprendente a primera vista, es coherente con el análisis que hemos venido desarrollando. En efecto, Marx se encuentra en medio de una contradicción, por un lado, encuentra que los emancipadores en la Revolución promueven y son símbolo, con su *práctica* revolucionaria, de esa abnegación y sacrificio en favor de la comunidad, mientras que, por otro lado, en su conciencia *teórica* realmente lo que hacen es enaltecer y legitimar en el ámbito estatal y jurídico, es decir, en y a partir del ámbito de la comunidad, la vida del hombre egoísta. Veamos cada una estas partes por separado.

Recordando la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* que dio origen a la *Constitución de 1791*, Marx nos muestra cómo, desde la teoría, la vida en comunidad, nuestra vida como ciudadanos, ha sido puesta al servicio de la vida burguesa, de nuestra vida como miembros de la sociedad civil. Según el artículo 2 de dicha declaración, toda *asociación política* tiene como fin la *conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre*. Es más, dice la *declaración de 1793* que *el gobierno se ha instituido para garantizar al hombre el ejercicio de sus derechos naturales e imprescriptibles*. Con lo cual se hace claro que el papel del Estado y el aparato jurídico tiene como función, desde su inicio, la protección y reproducción de la sociedad burguesa, de la sociedad egoísta ahora naturalizada.

Ahora veamos en que consiste la práctica revolucionaria, ya que, entender por qué al final la conciencia de la Revolución contradice la práctica de la revolución va a ser importante para la comprensión de nuestra actual vida política y los límites de la misma. En efecto, Marx encuentra que aun cuando por esta época se proclama, por ejemplo, la seguridad como derecho inviolable, a la vez se practica públicamente la violación del secreto de correspondencia por parte del gobierno revolucionario. Así mismo, encuentra que, aunque en la *Constitución de 1793* se garantiza la *libertad indefinida de prensa* como parte de nuestra libertad burguesa, para Robespierre no existe problema en decretar que la libertad de prensa no debe permitirse cuando pone en peligro la *libertad pública*.

A partir de lo anterior, queda claro que, en la práctica revolucionaria,

el derecho humano de la libertad deja de ser un derecho cuando entra en colisión con la vida *política*, mientras que, con arreglo a la teoría, la vida política sólo tiene por misión garantizar los derechos humanos, los derechos del hombre individual y debe, por tanto, sacrificarse cuando contradice a su *fin*, cuando va en contra de estos derechos humanos.
(Marx C. , 1987, pág. 481)

Sin embargo, y aunque Marx evidenciará que la práctica revolucionaria está en contradicción con la teoría revolucionaria, es claro en afirmar que aun en medio del entusiasmo juvenil de la Revolución, exaltado siempre por las fuerzas de las circunstancias, la vida política termina por *declararse* como un simple *medio* cuyo fin es la vida de la sociedad burguesa²⁹. Para el autor es claro que “la práctica es solo la excepción, y la teoría la regla”³⁰ (Marx C. , 1987, pág. 480).

A partir de lo anterior, sale a la luz la importancia de la *práctica revolucionaria* en medio de situaciones o ambientes exaltados, de donde surge —así sea de forma excepcional— una defensa real de la vida en comunidad, de la vida genérica. Mientras que, del otro lado, encontramos que, en la normalidad de nuestra vida política, la vida en comunidad debe hacerse *con arreglo* a la teoría, debe sacrificarse y ponerse al servicio de la sociedad civil. Lo que, en todo caso, pone de frente la importancia de mirar la

²⁹ En comentario a esto, Georg Lukács nos dice que “mientras siga subsistiendo el sistema capitalista, la revolución política (burguesa), aun cuando tienda durante su período heroico a traspasar el estrecho horizonte burgués, tiene que regresar a las condiciones normales de la sociedad civil, a su naturaleza contradictoria, a la forma de provocar la escisión en el hombre, a su manera de enajenarlo a sí mismo” (Lukács, 1986, pág. 65). Lo que a su vez confirma la imposibilidad que tiene el Estado político de llegar a alcanzar verdaderamente la emancipación humana, ya que por más que apele a la libertad pública al final terminará por justificar y defender los derechos individuales.

³⁰ Según nos dice Benjamin en su tesis VIII *Sobre el concepto de historia* “La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que vivimos es la regla. Tenemos que llegar a un concepto de historia que le corresponda. Entonces estará ante nuestros ojos, como tarea nuestra, la producción del verdadero estado de excepción; y con ello mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo” (Benjamin, 2009, p. 43). De esta forma observamos la importancia de la excepción y la irrupción revolucionaria en Benjamin, y su relación con Marx, ya que este último parece mostrar que la praxis revolucionaria y excepcional, no guiada o atrapada en el ámbito jurídico, resulta siendo el verdadero acto revolucionario, que al no estar prisionero de una teoría que lo convierte en medio para algo (como sucede hoy con la excepción convertida en regla del Estado político), se reafirma como fin en sí mismo y defensa real de la vida genérica.

fuerza misma de las prácticas sociales en confrontación con su conciencia, y de analizar aquella vida que se vive en virtud de esta³¹.

En todo caso, dice Marx, si en medio de este análisis la *práctica revolucionaria* nos aparece como la *caracterización verdadera* de la relación entre medio y fin, tendríamos entonces que resolver el enigma de “por qué en la conciencia de los emancipadores políticos se invierten los términos de la relación y se presenta el fin como medio y el medio como fin” (Marx C. , 1987, pág. 481). Por lo pronto, el autor anuncia que, aunque esta inversión o *ilusión óptica de la conciencia* se mantendría en el tiempo, ya ganamos en el análisis la comprensión de que ese *misterio* es psicológico, teórico, es decir, algo de la conciencia de los emancipadores políticos.

Así que, una vez aclarada la procedencia del *misterio*, a saber, la conciencia de los emancipadores políticos, Marx afirma que este se resuelve de un modo muy sencillo. Y aunque no explica en qué consiste este modo, sino que comienza con la explicación del paso de la sociedad feudal al Estado político³², es claro que, desde el texto mismo podemos descubrir en qué consiste este modo.

En efecto, recordemos que nos ha dicho que, para superar nuestras barreras religiosas, nuestros *misterios*, debemos superar nuestras barreras profanas. Lo que quiere decir, para este caso propuesto, que sólo comprendiendo la realidad práctica del origen de la conciencia de los emancipadores políticos es que podemos superar o resolver ese

³¹ En comentario al texto de Marx *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* el profesor Franco Alirio Vergara, y director de este trabajo de grado, nos ha dicho que si la situación del pueblo alemán es una donde, en medio de una realidad atrasada, se actualiza una imagen ideal de sí mismo y se termina por vivir la realidad desde las propias ilusiones, es importante comprender que “para cambiar la realidad alemana es necesario, ante todo, reconocer la discordancia que existe entre lo que esta realidad es y lo que el pueblo alemán vive a través de la filosofía como su realidad. Este reconocimiento es ya una modificación práctica, no una mera especulación” (Vergara, 1988, p. 11).

³² Paso que explicamos al principio de este capítulo para facilitar la comprensión de la tesis que queremos sostener.

misterio que queremos resolver. No hace falta tanto comprender el contenido de su conciencia, como la génesis práctica de su conciencia³³. Por tal motivo, se arroja a realizar un análisis histórico de la revolución política.

Recordemos que la *revolución política*, que es la *revolución burguesa*, no sólo liberó a la política de su prisión dentro de la sociedad feudal, sino que también liberó a la sociedad civil de su carácter político. Lo que en términos prácticos quiere decir que, el proceso que consumó el idealismo del Estado, es decir, toda la idea del Estado político, es concomitante o parte del mismo proceso por el cual se consolida el materialismo de la sociedad burguesa. Es más, según el relato de Marx, podemos anotar que, la idea del Estado político, y su consolidación en la realidad, sólo pudo lograrse por el movimiento y la práctica revolucionaria de la sociedad burguesa. Lo que en otras palabras quiere decir que, fue la sociedad burguesa la que le dio vida al Estado, y por tanto esta es su presupuesto, sin el cual no puede existir.

Desde el primer capítulo hemos mostrado que la escisión de nuestra actual vida política entre el ciudadano y el hombre religioso, es decir, entre el ciudadano y el burgués, representa no una fase sino la cúspide de la *emancipación política*. El Estado político brota violentamente de la sociedad burguesa, en un momento histórico en donde la autoliberación humana aspira llevarse a cabo bajo la forma de autoliberación política, y

³³ Al respecto Marx nos dice en su texto de 1859 *Prologo a la contribución a la crítica de la economía política* que ni las *condiciones jurídicas*, ni las *formas políticas* pueden comprenderse por sí mismas “ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de la “sociedad civil”” (Marx K. , 1989, p. 66). Esta *sociedad civil*, su anatomía, debe ser buscada —nos dice el autor— en la economía política. Algo que aprendió muy bien Foucault, que al respecto de su trabajo filosófico nos dice que su procedimiento consiste en “sustituir la historia de los acontecimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción; sustituir la historia de las dominaciones por el análisis histórico de los procedimientos de la gubernamentalidad, y sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y las formas adoptadas por ellas: esas eran las diferentes vías de acceso mediante las cuales intenté circunscribir un poco la posibilidad de una historia de lo que podríamos llamar “experiencias”” (Foucault, 2009, pp. 21-22).

es su función avanzar hasta la *abolición de la religión*. Sin embargo, el Estado sólo logra dicha abolición de la misma forma que busca *abolir la propiedad privada*, a partir de la confiscación de bienes o impuestos progresivos, o *abolir la vida desde la guillotina*, es decir, de forma parcial y encasillada dentro de los ideales de la revolución promovida por la sociedad burguesa³⁴. Por tanto, nos dice Marx, aunque en momentos importantes de conciencia de sí, la vida política intenta aplastar su presupuesto, sólo lo puede hacer entrando en contradicción con su misma dinámica; por eso es que aunque se declare la *revolución como permanente*, al final el *drama propio de la política* termina en el restablecimiento de dicho presupuesto, es decir, con el restablecimiento de la sociedad burguesa, de igual forma que la guerra termina siempre con la paz³⁵.

³⁴ En aclaración de esto Furet nos dice que, en momentos de violencia, el Estado puede verse tentado a proclamar la destrucción de la religión, o la vida de la sociedad civil, cubriendo la esfera privada con la esfera pública, que es lo que hace cuando, con la guillotina o la confiscación de bienes, reduce todas las actividades de los individuos a su calidad de ciudadanos. Sin embargo, nos dice, que aunque Marx sigue a Hegel en la idea de que el Terror es “una tentativa de la “vida política” para ahogar el principio del cual procede, la sociedad civil” (Furet, 1986, pág. 24), es claro que esta *tentativa política* al final no puede aplastar su presupuesto, y la sociedad civil termina por imponer la prioridad de su existencia.

³⁵ Después de un conflicto armado de más de medio siglo los guerrilleros de las FARC dejaron sus armas y se reincorporaron a la sociedad civil colombiana. Esta acción vista por la ideología del Estado como un acto de paz, significó no sólo la derrota militar de la guerrilla, sino también el restablecimiento de los combatientes como miembros de la sociedad burguesa, atrapándolos y haciendo desear la vida egoísta de la política. Lo que termina por convertirlos, en términos prácticos, en asalariados rurales y/o reclamadores de derechos frente al Estado, como lo hacen cualquiera de los diferentes miembros de la sociedad burguesa (pobres, campesinos, afros, gays, indígenas, bici-usuarios, taxistas, vecinos de un barrio, etc.). Con lo cual se evidencia cómo el mundo político y su drama termina siempre con la paz, y con ello el restablecimiento de la vida burguesa.

Esta forma de actuar del Estado político colombiano obedece a la misma lógica con la que Žižek describe la dinámica del actual *militarismo humanitario o pacifista*: “La guerra es aceptable en la medida en que intente provocar la paz, o la democracia, o las condiciones para distribuir la ayuda humanitaria. ¿Y no es válido esto mismo para la democracia o los propios derechos humanos? Los derechos humanos están bien si se «replantean» para incluir la tortura y el estado de emergencia permanente. La democracia está bien si se limpia de sus excesos populistas y se limita a quienes poseen la madurez suficiente para practicarla” (Žižek, 2005, p. 89). Algo que se ve claramente hoy en los actuales conflictos internacionales en Siria, Irak, Yemen, entre otros, donde lo que se busca es restablecer un Estado democrático dentro de las mismas, es decir, generar un conflicto que consolide una sociedad burguesa estable, símbolo de la paz hacia la que se dirige siempre el Estado político.

Al comprender que, la revolución política significó sencillamente la liberación de la sociedad burguesa de su prisión política, y con ello la consolidación del idealismo sobre el Estado, podemos también comprender el enigma enunciado acerca de la conciencia de los *emancipadores políticos*. Así pues, por mucha práctica revolucionaria que hicieran estos emancipadores, en todo caso estaban presos de su conciencia. Al promover sólo una emancipación política, entiéndase una emancipación de la sociedad civil de su carácter político, no podían sino aspirar a la libertad del hombre egoísta y su naturalización. Como ya hemos dicho antes, la libertad que promovían no era la emancipación humana en general, sino tan sólo una emancipación parcial, a la que hemos llamado *emancipación política*. Por tal razón, por mucho que avanzara su lucha no podían sino encaminarse en un proceso de santificación de la vida burguesa y con ello en la consolidación del Estado político, siendo este último la herramienta principal que permitió que dicho proceso se consolidara y se mantuviera en el tiempo.

Por lo anterior Marx concluye que, “la libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad son en realidad el reconocimiento del movimiento *desenfrenado* de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida” (Marx C. , 1987, pág. 482). Lo que en otras palabras indica cómo la revolución realizada por la burguesía no pretendía la liberación de los hombres en general, sino de la burguesía respecto de su yugo, la política. Situación que derivó en la santificación de la vida burguesa por parte de los mismos emancipadores políticos, que veían como natural y universalizable para todos los humanos su forma, limitada, de ver el mundo.

Al final, la emancipación política terminó en lo siguiente: en que “el hombre no se veía liberado de la religión, sino que adquiría la libertad religiosa. No se liberaba de la propiedad, sino que adquiría la libertad del propietario. No se liberaba del egoísmo de la industria, sino adquiría la libertad industrial” (Marx C. , 1987, págs. 482-483). Con lo que queda claro que, la libertad del hombre egoísta no es la libertad el hombre en general, no es la libertad de la opresión de la religión, la propiedad o el egoísmo

industrial, sino la libertad de tener religión, propiedad privada y ser un egoísta industrial. Se trata de una libertad parcial en el camino a la emancipación humana.

El camino hasta acá, nos ha llevado a comprender que, la *constitución del Estado político* y la disolución de la sociedad burguesa en *individuos independientes* hacen parte de un mismo movimiento. Según Marx, los derechos del *hombre*, que como ya sabemos refieren al hombre burgués, aparecen como derechos *naturales*, ya que la *actividad consciente de sí misma* ahora se ubica en el *acto político*. El hombre *egoísta*, siendo la parte no consciente dentro de este proceso, aparece —según el autor y utilizando un lenguaje claramente hegeliano— como el *resultado pasivo* de este movimiento de disolución de la sociedad, es decir, como el objeto de *certeza inmediata*, como el *objeto natural* de este acto de revolución política³⁶.

Citando el *Contrato social* de Rousseau, que como sabemos fue publicado en 1762 y contiene gran parte de las ideas que motivaron el movimiento de la Revolución francesa, Marx nos muestra cómo la revolución política hace de la sociedad burguesa su *base natural de existencia*, la *premisa* sin la cual la vida política, la vida del ciudadano, no puede seguir razonando. Dice Rousseau que:

Quien se proponga instituir un pueblo, debe sentirse capaz de “cambiar”, por así decirlo, la “naturaleza humana”, de “transformar” a cada individuo, que es por sí mismo, un todo perfecto y solitario, en “parte” de un todo mayor, del que este individuo recibe en cierto modo su vida y su ser, de trincar la existencia física e independiente del hombre por una

³⁶ En comentario a esta parte del texto de Marx, Javier Aguirre nos dice que este proceso consiste en que “algo histórico y originado en las condiciones materiales de la existencia de la sociedad burguesa, es presentado como si se tratara de algo propio y necesario de la esencia de toda la humanidad. Y el derecho y los derechos humanos son instituciones humanas que contribuyen con el mantenimiento de esta ilusión” (Aguirre, 2010, pág. 42). Lo que muestra cómo esta sofística del Estado consiste en hacer pasar como natural eso que es un proceso histórico, y cómo eso implica a su vez, como dice Aguirre, que la Ley misma desempeña un rol fundamental en el mantenimiento de las actuales relaciones sociales de dominación. Descartando radicalmente la posibilidad que de un discurso legal, así sea el de los derechos humanos, pueda desprenderse realmente una acción emancipadora.

“existencia parcial” y “moral”. Debe despojar “al hombre de sus propias fuerzas”, para infundirle otras extrañas a él y de las que no pueda servirse sin la ayuda de otros. (Rousseau citado por Marx C. , 1987, pág. 483)

De esta forma, nos damos cuenta que, para Rousseau la base de un pueblo es el individuo aislado. Parte de la idea, según la cual, la naturaleza de los humanos se caracteriza como una de seres solitarios e independientes, que deben reemplazar su fuerza individual por una que no pueden usar sino con los demás, y que termina colocando su todo solitario y perfecto como parte, parcial, de ese todo que es el mundo moral, el mundo político. Con lo cual, queda claro que, el pensamiento revolucionario de Rousseau es paradigma de los emancipadores políticos, que como ya sabemos terminan colocando, y legitimando, como premisa innegable de la constitución y funcionamiento del Estado a la sociedad burguesa³⁷.

Para Marx, que hoy el miembro de la sociedad burguesa aparezca como el *verdadero hombre* –el *homme*-, ya que es el hombre visto en su existencia inmediata, sensible e individual, tiene como consecuencia directa que, el hombre político –el *citoyen*- exista únicamente como hombre abstracto o artificial, que el mundo moral sea tan sólo una alegoría a esa vida genérica. Entonces, dice el autor, si el “hombre real sólo es reconocido, aquí, bajo la forma del individuo *egoísta*; el *verdadero* hombre es reconocido solamente bajo la forma del *citoyen abstracto*” (Marx C. , 1987, pág. 483). De esta forma, Marx nos muestra que su concepción de *naturaleza humana* u *hombre verdadero*, a diferencia de Rousseau y todos los emancipadores políticos, se ubica en la idea del *citoyen*, del hombre en comunidad. Concepción que debemos tener en cuenta a

³⁷ Al respecto Luis Salazar Carrión nos dice que, “creyendo entonces instaurar la *democracia pura*, la vida cívica perfecta, la absorción rousseauiana del hombre en el ciudadano, los jacobinos serán incapaces de comprender que, en los hechos, únicamente estaban liberando a la sociedad civil-burguesa de sus trabas feudales y que, una vez alcanzada esta liberación se impondría no el mundo del *citoyen* virtuoso y abnegado, sino el prosaico y vulgar mundo del *bourgeois* egoísta y ambicioso, donde dominarían no los principios de la voluntad general y de las virtudes cívicas, sino los intereses materiales de la propiedad privada” (Salazar, 2003, p. 222).

la hora de comprender por qué para este autor, la emancipación política es un paso necesario, pero al fin pasajero dentro del camino que se dirige a la emancipación humana.

Según Marx, “*toda emancipación es la reducción del mundo humano, del mundo de las relaciones, al hombre mismo*” (Marx C. , 1987, pág. 483). Esta contundente frase del autor, con la que prácticamente cierra el primer apartado de los dos que componen *Sobre la cuestión judía*, muestra no sólo el papel de la revolución en el mundo humano, sino que confirma su misma concepción de humano. Para Marx, el mundo humano son las relaciones entre los humanos, el hombre son sus relaciones. Por lo que es claro que, todo proceso de emancipación de lo humano, entendiéndose de revolución, implica *reducir* todo el mundo humano al hombre mismo, individual y de carne y hueso³⁸. Y esto aplica tanto para la revolución política como para el proceso que busca la emancipación humana en general.

Para Marx, la *emancipación política* derivó en una reducción del mundo del hombre en dos tipos de relaciones. De un lado, el hombre fue reducido a miembro de la sociedad burguesa, al hombre egoísta, y de otro lado, fue reducido a ciudadano, a *persona moral*. Sin embargo, aunque la *revolución política* redujo la vida burguesa a sus partes integrantes, es decir, al mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares o el derecho privado, no revolucionó estas partes, ni los sometió a crítica. Esta revolución, sencillamente liberó a la *sociedad burguesa* de su atadura a la estructura política de *privilegio*, propia del feudalismo, otorgándole una nueva relación a

³⁸ En interpretación de este punto el filósofo italiano Maurizio Lazzarato afirma que el argumento de Marx es el siguiente: la escisión de nuestra vida en *burgués* y *ciudadano*, que es la contradicción dialéctica de nuestro mundo actual, sólo podría solucionarse bajo una *revolución* que *reconcilie* este mundo dividido (Lazzarato, 2005). Argumento con el que no estamos de acuerdo, teniendo en cuenta que el proceso de *reducción*, en Marx, no es simplemente, como hemos visto, una reconciliación de estas dos esferas, que implicarían simplemente un repensar lo político. De lo que se trata como hemos visto es de una superación de las actuales relaciones, así esto implique pensar una reducción del ser genérico en el individuo real, que no es igual a decir que las dos esferas se reconcilian, sino que en su confrontación esta contradicción es superada.

partir del *derecho*, desde el cual el Estado se permite comportarse con ella como a su base natural de existencia, es decir como algo incuestionable.

Entonces, si el mundo de los hombres ha sido reducido a la *terrenalidad* de las relaciones burguesas y el *cielo* abstracto de las relaciones del ciudadano con el Estado, es claro que el proceso de reducción del mundo humano al hombre mismo aun no se ha completado hoy; ya que no se puede pensar que un hombre escindido en la estructura religiosa de nuestra actual vida política, en donde debe dar un rodeo por el Estado para encontrarse a sí mismo, es uno cuyas relaciones han sido apropiadas en sí mismo. Desde el análisis de Marx ya no podemos creer que un individuo político sea libre. Y para terminar este primer apartado del texto, el autor nos dice que,

Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus “forces propres” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana. (Marx C. , 1987, p. 484)

Esta importante cita nos muestra algunos aspectos que nos permiten pensar el paso de la emancipación política a la emancipación humana. En primer lugar, que el necesario paso por la reducción de las relaciones del hombre al *homme* y el *citoyen* es el que nos permite, luego, pensar en la siguiente reducción, donde el hombre abstracto es recuperado dentro del hombre real e individual. Es decir, una reducción donde las propiedades del ser genérico que se hace en relación con los otros hombres, ubicado hoy en la parte escindida del ciudadano, dejan de ser abstractas para tomar cuerpo dentro del hombre individual y real, lugar ocupado hoy por nuestro ser egoísta y burgués.

En segundo lugar, que es muy clara la apelación de Marx acerca del *hombre como ser genérico*, tanto en la idea de ciudadano, sólo que aquí la encuentra abstracta y al servicio de otro fin, así como en la situación de *emancipación humana*, donde la relación del

hombre que se hace en comunidad con los otros hombres es vivida efectivamente como un fin al que se dirigen todos y cada individuo. Es decir, se busca que el *ser genérico* sea vivido efectivamente en cada una de las relaciones individuales de los hombres. Además, nos dice, se trata de *reconocer* y *organizar* nuestras fuerzas propias como fuerzas sociales, de *reconocer* que sólo nos apropiamos de nosotros mismos asumiendo nuestro ser genérico, y por tanto, se trata de *organizar* estas fuerzas no desde la forma escindida de la *política*, sino desde la forma *humana*.

Y en tercer lugar, esta cita resalta lo importante que es para la *emancipación humana* la apropiación de nuestra fuerza, que como sabemos es fuerza social. Y aunque aquí la idea de *forces propres* no es desarrollada detalladamente, podemos entender desde esta explicación y apelación a los términos de la *física*, que el mundo humano, en tanto expresión de las relaciones que tienen los hombres entre sí, sólo logra reducirse al hombre mismo, cuando en su vida real y concreta utiliza su *fuerza*³⁹ en favor de la

³⁹ En los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844 Marx nos dice que, teniendo en cuenta que la producción práctica de un mundo objetivo es a la vez la afirmación del hombre como ser genérico y consciente de que “se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico” (Marx K. , 2013, pp. 142-143), es importante ahora comprender que en la situación actual de trabajo enajenado el obrero no sólo extraña el objeto de su trabajo sino también su vida genérica, su cuerpo inorgánico, le es extraña la naturaleza misma. De esta forma, se transforma la vida genérica en un simple medio para la existencia física.

Según el autor, la Economía Política, contrario a lo que dice de ella de sí misma, es la ciencia que nos conduce a la *infelicidad humana*, ya que únicamente va a tener en cuenta el *trabajo*, esencia del hombre, como *actividad lucrativa*. Lo que por otro lado indica que en el hecho económico del salario, tomado en su separación y abstracción del capital y la renta de la tierra, asistimos a la reducción del hombre al cuerpo, a su pura existencia como animal, como *fuerza de trabajo*. Y aunque es gracias a la dinámica actual de las relaciones de los hombres, bajo el imperio de la Economía política, que se muestra que la *esencia* del hombre reside en su *fuerza trabajo*, para Marx es importante comprender que bajo la actuales circunstancias dicha *fuerza* transformadora y apropiadora del mundo se encuentra *enajenada*, se asume como algo externo y puesto en contra de los hombres. Entonces, si el *trabajo enajenado* hace extraño para el obrero su propio cuerpo y la naturaleza, esto también quiere decir que la enajenación de su ser genérico equivale a la enajenación del *otro*, es decir, de los otros hombres, ya que cada uno está enajenado de la *esencia humana*. Por lo cual se hace claro, a su vez, que la *emancipación humana* implica la reapropiación de la esencia del hombre, de su fuerza trabajadora desde la que produce su mundo.

construcción y el fortalecimiento de este mundo de relaciones⁴⁰. Se trata, ya no de desgajar o separar de nosotros mismos nuestra fuerza social y ponerla como *fuerza política*, en un cielo abstracto y alejado que, termina enfrentándonos como comunidad e imponiendo la santificación del hombre egoísta, sino de evitar esa fragmentación propia de la política, y volver a poner nuestra fuerza en favor de la construcción real, y ya no abstracta, de la comunidad. Que la fuerza social sea usada para unirnos y no para separarnos sería lo que buscaría la *emancipación política*.

Ahora bien, si el argumento del capítulo nos llevó a observar que toda la dinámica de la sociedad del Estado político se entiende únicamente a partir de comprensión los hechos concretos y las acciones realizadas por la sociedad burguesa, nos queda ahora analizar la *cuestión judía*, no ya desde la confrontación con los ideales sobre las relaciones de *derecho* que advienen con el Estado político, sino desde la confrontación directa del hacer del judío en tanto miembro de la sociedad civil, ya que es de esta forma que podemos tematizar la capacidad que tiene el judío, y con ello todo miembro de la sociedad civil, de emanciparse del mundo actual que vivimos, de nuestra actual vida política. El análisis del judío real y terrenal será por tanto el punto a desarrollar en el siguiente capítulo.

⁴⁰ De igual forma en los *Manuscritos de Economía y filosofía*, nos habla de cómo en este mundo de enajenación capitalista del trabajo hemos quedado enajenados en nuestros sentidos, quedándonos como tarea la reapropiación de nuestros sentidos, y con ello la reapropiación del hombre concreto y su relación consigo mismo, con los otros, y con la naturaleza. Dice Marx que, “en lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior (...) La superación de la propiedad privada es por ello la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en el sentido objetivo como subjetivo” (Marx K. , 2013, pp. 179-180). Lo que estaría muy de acuerdo con lo expuesto en *Sobre la cuestión judía*, en donde la emancipación humana implica reducción de las relaciones del mundo humano (hoy expresado políticamente) al hombre mismo, y con ello la apropiación por parte de los individuos de su relación consigo mismos y con el mundo.

3. EL ADVENIMIENTO DE LA VIDA INDUSTRIAL DEL DINERO Y SU NECESARIA DISOLUCIÓN: HACIA LA EMANCIPACIÓN HUMANA COMO SUPERACIÓN DE LA EMANCIPACIÓN POLÍTICA

*El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad
«civil»; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o
la humanidad socializada.*

Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*.

Después de analizar el proceso que dio origen y naturalizó nuestro actual modo de vida político, nos queda por realizar el análisis crítico de la idea política de libertad, a partir del ejercicio de la misma. En este tercer capítulo, me propongo analizar críticamente la capacidad de emancipación del judío desde su *actitud judaica* —entiéndase burguesa— en el mundo actual. Es decir, que confrontaremos toda la idea de libertad, aquella que le da forma al Estado político, a partir de la cotidianidad misma del judío, de la vida real del hombre burgués y egoísta. Fiel a su forma de proceder, Marx nuevamente nos mostrará aquí que, la única forma de acabar con nuestras barreras religiosas es derrumbando nuestras barreras profanas, y, por tanto, que el misterio de la emancipación del judío no se resuelve buscando en su religión, sino más bien que misterio de la relación entre religión y Estado, entre el *bourgeois* y la vida en comunidad, se resuelve observando la práctica cotidiana del judío real⁴¹.

⁴¹ Como ya hemos citado del *Prólogo a la contribución de la economía política*, para Marx el modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general, o en

Para lograr lo anterior dividiré mi presentación en tres partes. En primer lugar, mostraré cómo Marx diluye de *forma práctica* la formulación teológica que Bauer hace acerca de la posibilidad que tienen judíos y cristianos de *liberarse*, desde su propuesta de análisis del judío en su práctica cotidiana. En segundo lugar, analizaré cómo es que el presupuesto práctico del judaísmo es a su vez el principio de la sociedad burguesa, y cómo este proceso histórico, por el cual el *dinero* se convierte en el valor universal que arranca al mundo su valor, tiende a su disolución (el culto profano al dios Dinero). Y finalmente, concluiré con el análisis de la idea del autor, según la cual la superación de la realidad empírica del judaísmo conlleva la humanización misma de la sociedad, que es igual decir que la emancipación del dinero es equivalente a la emancipación de nuestro actual tiempo *político*.

3.1. Crítica profana a las formas mundanas. Ruptura con la formulación teológica de la cuestión: análisis profano del judío real o la realidad de la sociedad civil.

A continuación, veremos cómo para Bauer el problema de la emancipación es un problema puramente religioso y cómo Marx rompe con dicha formulación.

3.1.1. El escrúpulo teológico de Bauer sobre la cuestión judía

Para comenzar, el autor nos muestra que Bauer, al preguntar por la capacidad que tienen los judíos y los cristianos de *ser libres*, cae en una forma que encasilla o atrapa su estudio sobre las relaciones entre la religión judía y la religión cristiana, así como también la relación de estas últimas con la crítica. Es decir, que su pregunta como su crítica recae en la idea de la capacidad que tiene un individuo, en tanto judío y cristiano,

otras palabras, no es la conciencia la que determina el ser de los hombres, sino que más bien es su existencia social la que determina su conciencia (Marx K. , 1989). De ahí la importancia, en *Sobre la cuestión judía* de encontrar en misterio del judío no en su religión, en su conciencia, sino en la realidad de su existencia social.

de liberarse; mostrando así que la capacidad de emancipación, o no, recae en el ser judío o cristiano, y que es desde ahí que se hará la crítica.

Según Bauer, el cristiano sólo necesita superar su religión para superar la religión en general, mientras que el judío no sólo tiene que romper con su religión, sino con el desarrollo del proceso, que permanece extraño a él, y lleva a la religión judaica a su punto más alto, a saber, el cristianismo. Por lo que es claro, dice Marx, que para Bauer el problema de la emancipación es un *problema religioso*, su crítica está atrapada en el sesgo teológico que mira la emancipación en relación a la religión que se practica.

Según Marx, Bauer transforma el viejo escrúpulo teológico de la pregunta sobre quién tiene mayor capacidad entre el judío y el cristiano de alcanzar la bienaventuranza, a la pregunta igualmente teológica sobre cuál de los dos posee mayor capacidad de emanciparse. En todo caso aquí el escrúpulo teológico no es ya cuál de las dos religiones tiene mayor capacidad de emancipación, sino más bien, cuál de las dos negaciones, la del judaísmo o la del cristianismo, hace más libre al hombre.

A lo anterior, Bauer responderá que, si el judío quiere ser libre debe abrazar la disolución del cristianismo, y con ello de toda religión, debe abrazar la Ilustración y su crítica para abrazar así la libre humanidad. Con lo cual se hace evidente, dice Marx, que se exige al judío una “*profesión de fe*, que ahora ya no es la de la religión sino la de la disolución del cristianismo” (Marx C. , 1987, pág. 484). Es decir, que, aunque el argumento de Bauer no va en favor de la religión, sino de su disolución, este no deja de ser teológico ya que exige la aceptación voluntaria a una cierta *doctrina* disolutiva del cristianismo. Al final, nos muestra Marx, el autor de la *Cuestión judía*, que ha concebido al judaísmo como una crítica apenas rústica o primitiva del cristianismo, no tiene problema en traspasar dicha significación religiosa y considerar la emancipación de los judíos como un acto filosófico-teológico, como un acto de *ilustración*.

A partir de lo anterior, Marx concluye que para Bauer la *esencia ideal abstracta* del judío, que es *su religión*, es a su vez *toda su esencia*. Por eso es que, desde la concepción de Bauer, al superar el judaísmo el judío no aporta nada a la humanidad. Así pues, dentro de esta mirada teológica la relación entre judíos y cristiano se resumen en lo siguiente: el único interés del cristiano en la emancipación del judío resulta ser un interés humano general, que al final es un simple interés *teórico* o de la conciencia. Lo que a su vez indica que, si el judaísmo resulta un hecho injurioso para la *mirada religiosa* del cristiano, este hecho desaparece como injuria cuando esta mirada religiosa desaparece.

Entonces, si para el cristiano la emancipación del judío no representa un trabajo en sí, es claro que para el judío no sólo le aparece su liberación como un trabajo en sí, sino también el trabajo de liberación que realiza el cristiano. Algo que Bauer deja muy claro en libros como la *Crítica de los sinópticos* y la *Vida de Jesús*. De esta forma Marx nos muestra cómo el escrúpulo teológico de Bauer atrapa sus preguntas, como sus respuestas, en una tematización que pretende superar las barreras profanas a partir de la superación de barreras sagradas. Algo con lo que sabemos no va a estar de acuerdo Marx.

3.1.2. La ruptura práctica de Marx a la formulación teológica de Bauer sobre la cuestión judía: hacía un análisis del fundamento profano del judaísmo.

A partir de aquí el autor intentará romper con la formulación teológica de Bauer, ya que, según nos dice, el problema de la capacidad que tiene el judío de ser libre es diferente al enunciado. Se trata, dice Marx, del,

problema del elemento *social* específico que es necesario vencer para superar el judaísmo. La capacidad de emancipación del judío de hoy es la actitud del judaísmo ante la emancipación del mundo actual. Y esa actitud se desprende necesariamente de la

posición especial que el judaísmo ocupa en el mundo esclavizado de nuestros días (Marx C. , 1987, pág. 485).

Con lo que muestra que no se trata de buscar qué debe hacer el judío, en tanto judío, para lograr ser libre, sino más bien de buscar qué elemento de *nuestra vida social* hace falta superar para terminar con el judaísmo. Debemos dejar de lado el pensamiento sobre lo que debe hacer el judío y prestar más atención al hecho de que su capacidad de emancipación se halla atrapada en la *relación* que tiene hoy el judaísmo con la emancipación del mundo actual.

Teniendo en cuenta lo que hemos visto en los dos capítulos anteriores, podemos afirmar que, aunque tanto Marx como Bauer hablan y tematizan la relación entre religión y Estado, así como la superación de la primera en el advenimiento del segundo, existe una diferencia abismal entre la concepción de cada uno de ellos. Así, si para Bauer la superación de la religión nos lleva a un Estado político completo, para Marx, en cambio, es claro que en un Estado político el individuo no se libera de la religión sino obtiene la libertad de la misma. Por otro lado, si para Bauer el judío es incapaz de obtener los derechos humanos por abrazar su particularidad judía y no la humana, para Marx es en tanto que el judío que abraza su particularidad judía, entiéndase burguesa, que se inscribe en los derechos humanos.

A la luz de lo anterior podemos arriesgar a decir algo sobre la cuestión específica de este capítulo. En primer lugar, que, aunque tanto Bauer como Marx entienden que la liberación de los hombres de la religión es la tarea propia de la emancipación, es claro que la idea de libertad del primero es tan sólo una visión idealista e unilateral que olvida aterrizar el tema a la realidad del Estado político. En segundo lugar, que, Bauer al concebir al hombre libre dentro de la categoría del Estado, olvida poner en cuestión la emancipación política y con ello, al quedar preso de la misma, es incapaz de ver el proceso religioso, y por tanto enajenante, que ocurre con el advenimiento del Estado político y la naturalización del hombre egoísta.

Entonces, en tercer lugar, podemos decir que la relación del judaísmo con la actual situación de *emancipación política* es de total complicidad, de igual forma que lo es la relación entre *bourgeois* y *citoyen*, o el proceso materialidad de la sociedad burguesa con el proceso de concreción de la idealidad del Estado. Es decir, que pensar la superación de la emancipación política es igual a pensar la superación de la realidad judaica, y pensar en la superación del judaísmo es pensar, a su vez, en la superación actual de este mundo esclavizado por la divinización del modo de vida burgués. Por lo que queda claro que, sólo comprendiendo y superando esa posición especial, en relación a la santificación del hombre egoísta, es que podremos superar esa emancipación de tipo político, burgués o judaico, en la que se encuentra enredada la libertad de los hombres hoy. Para entender esto, avanzaremos en la exposición que nos presenta el mismo Marx.

Entonces, si de lo que se trata es de encontrar el elemento *social*, no el filosófico-teológico, que nos permita superar el judaísmo, debemos fijarnos en el *judío real* “que anda por el mundo; no como hace Bauer en el *judío sabático*, sino en el *judío de todos los días*. No busquemos el misterio del judío en su religión; busquemos el misterio de su religión en judío real”⁴² (Marx C. , 1987, pág. 485). Lo cual deja en claro, nuevamente, la importancia de comprender nuestra conciencia a partir de la realidad que sucede en el mundo, de derribar nuestras barreras religiosas a partir de la comprensión y la superación de nuestra realidad mundana, cotidiana. Con el adicional en este punto final de su texto *Sobre la cuestión judía*, en donde Marx ya no sólo confrontará el argumento teológico con la realidad ideal del Estado político, algo que había hecho muy bien hasta ahora, sino que, y con miras a su idea inicial de comprensión de la emancipación

⁴² Fue esta propuesta metodológica la que sigue Abraham León para desarrollar su investigación *La concepción materialista de la cuestión judía* que, aunque se aleja del tema específico que analiza Marx (la relación de la emancipación política con la emancipación a partir del caso concreto de la ciudadanía de los judíos en Alemania), nos muestra un estudio profundo de la historia judía, no a partir de la religión sino de su rol económico y social (León, 2010). Mostrando la importancia metodológica de comprender los productos de nuestra mente desde la realidad cotidiana de los individuos. Como vimos, para este caso, Marx evidencia que el *aparente* conflicto religioso entre judaísmo y sociedad cristiana es en realidad un conflicto social.

humana, pondrá al límite esta idealidad del *mundo político* confrontándola con la realidad misma de los individuos, con la vida que viven los judíos todos los días. Veremos esto a continuación.

3.2. De cómo el espíritu práctico de los judíos se convirtió en el espíritu práctico de los pueblos cristianos: el culto profano al dios Dinero

En este apartado veremos el proceso y la relación, por el cual, nuestras actuales sociedades cristianas llevan al judaísmo a su punto culminante, gracias al cual la sociedad burguesa pudo desplegarse y generalizar el espíritu del egoísmo, y con ello, consolidar nuestro actual culto profano al dios Dinero.

3.2.1. El culto secular del judío

Si queremos buscar el misterio del judaísmo en el judío cotidiano debemos empezar mirando la *motivación profana* de su acción, aquella práctica en el mundo que lo mueve a abrazar la particularidad de su pueblo, y por la cual recibe tantas críticas de Bauer. Según Marx este *fundamento secular* del judaísmo es la *necesidad práctica* y el *interés egoísta*, con lo cual nos confirma que la acción que mueve al judío en el mundo es la misma con la que ha caracterizado la vida burguesa, el egoísmo. Esto puede deberse tanto, como ya hemos dicho, a que el judío en su particularidad y práctica privada hace ejercicio efectivo de los derechos humanos —que son los derechos burgueses naturalizados—, como también, y esto es lo más importante, a que su práctica profana en el transcurso de la historia ha tenido que ver con su *interés egoísta y particular*.

Ahora bien, si el fundamento profano del judaísmo es el egoísmo entonces, ¿cuál es culto profano, o secular, que practica el judío? y ¿cuál es su dios profano? Según Marx, su culto es la *usura*, y su dios el *dinero*. Por tanto el “emanciparse de la *usura* y el *dinero*, el emanciparse del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época” (Marx C. , 1987, pág. 485). De este importante paso que el autor da aquí, vale la pena resaltar al menos dos aspectos. En primer lugar, que el egoísmo del judío, que

luego será el del burgués que se aísla en su propiedad privada para disfrutar a su antojo de los bienes que ha conseguido producto de sus actividades, tiene en su base una serie de actos que buscan acumular dinero a partir del interés que se cobra a *otro*. Es decir, que, en su ceremonia profana y cotidiana de adoración al dinero, el judío usa a los otros hombres como *medios* en favor de su *interés* personal, de su acumulación de dinero. Situación que se generaliza, como ya hemos mostrado, una vez la sociedad civil pierde su carácter político.

En segundo lugar, si el misterio del judaísmo se resuelve en el culto profano del judío, y si este culto es el mismo de la sociedad burguesa, es claro que el misterio de nuestra actual *vida política* no se resuelve superando el actual *cielo sagrado* de los derechos humanos, o la vida del *ciudadano* y el Estado, sino más bien superando el *culto profano* al dios *Dinero* de nuestra actual vida burguesa. Con lo cual, sale a la luz el hecho de que nuestra actual vida política, cuya religiosidad consiste en ese rodeo que tenemos que dar todos los hombres por el Estado para encontrarnos a nosotros mismos, sólo se supera en el culto profano que hoy realizamos al Estado y los derechos humanos, es decir, en el culto que el hombre burgués rinde al dinero. Situación que sería la real autoemancipación de nuestro *tiempo político*.

Siguiendo este último aspecto, Marx continua su exposición diciéndonos que, una organización social que acabe con las premisas de la usura haría imposible al judío, ya que “su conciencia religiosa se evaporaría como una emancipación turbia flotando en la atmosfera real de la sociedad” (Marx C. , 1987, p. 485). De igual forma que un judío que trabaja por la *anulación* de su esencia práctica labora por “la *emancipación humana pura y simple* y se pronuncia en contra de la expresión *práctica suprema* bajo la que se manifiesta la autoenajenación del hombre” (Marx C. , 1987, p. 486). Es decir, que la superación de nuestra conciencia política sólo se logra en anulación de esencia práctica burguesa, cuya expresión suprema, que es el dinero, no es más sino la forma práctica en

cómo hoy se manifiesta nuestra enajenación. En qué consiste esta autoenajenación de los hombres en el dinero es lo que intentaremos aclarar en los apartados siguientes.

Y para terminar con esta reflexión, Marx concluye que el judaísmo es un elemento *antisocial* que se ha generalizado debido al actual desarrollo histórico, en que colaboran los judíos, y que ha terminado a un punto actual de exaltación que lo ha llevado necesariamente a su disolución. Con lo cual se hace claro que el elemento profano y antisocial del judaísmo hoy se ha extendido a toda la sociedad, y que en medio de su exaltación ha mostrado la necesidad de su superación. Por lo que, afirma Marx, si queremos emancipar a los judíos, y a los cristianos, y a todos los hombres debemos emancipar a la humanidad del judaísmo. Para el autor, pensar en el judío y su emancipación es igual a pensar en la emancipación humana, que es diferente a pensar la *emancipación judaica del judío*, proceso que ya ocurrió, y que como veremos consistió en su apropiación del poder del dinero

3.2.2. La vida industrial del mundo político como manifestación del judaísmo práctico de las actuales sociedad cristianas

Según Marx, hoy los judíos ya se han emancipado a la forma judaica. Citando a Bauer, nos muestra que el judío, que en Viena es tolerado, decide con su poder toda la suerte del Imperio. Y aun, un judío sin derechos en el más pequeño de los Estados alemanes puede decidir la suerte de Europa. Mostrando así, el poder que tenían los judíos, independientemente del reconocimiento de sus derechos, en cualquiera de los Estados europeos. Además, agrega Marx con una cita Bauer, mientras las tozudas instituciones medievales, como gremios y corporaciones cierran sus puertas a los judíos, la intrepidez de la industria se ríe de ellas. Desde el cual podemos observar, cómo en medio del desarrollo histórico y paso de la vida feudal a la vida política, el *culto judío* a la usura, la acumulación y el interés particular, fue adoptado por la *industria* como herramienta de poder y expansión dentro del mundo medieval.

Lo anterior no puede ser tomado como un hecho aislado, ya que, nos dice Marx,

El judío se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto que *el dinero mismo* se ha convertido, a través de él y sin él, en potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en la medida que los cristianos se han vuelto judíos. (Marx C. , 1987, pág. 486)

Aquí observamos cómo el desarrollo histórico que nos llevó a una forma de vida industrial, comenzó con la apropiación del dinero por parte de la sociedad judaica, y cómo, una vez la sociedad burguesa se liberó de su yugo político, el dinero mismo también se liberó, convirtiéndose en el espíritu práctico y el poder universal en nuestros actuales Estados políticos, que como ya sabemos son la expresión del verdadero Estado cristiano. Por lo que queda claro cómo hoy todas nuestras actuales sociedades cristianas viven a partir del espíritu práctico del egoísmo y el interés personal, antes monopolio de los judíos y hoy generalizado a toda la sociedad.

Explicando lo anterior, el autor cita al coronel Hamilton quien, en su descripción del *devoto habitante* de Nueva Inglaterra, nos dice que este tiene como ídolo a *Mammón* a quien adora con todas las fuerzas de su cuerpo y espíritu. Para estos habitantes,

La tierra no es, a sus ojos, más que una inmensa bolsa de valores, y estas gentes están firmemente convencidas de que la única misión que tiene en el mundo es llegar a ser más ricos que sus vecinos. La usura se ha apoderado de todos sus pensamientos, y su única diversión es ver cómo cambian los objetos sobre los que se ejerce. Cuando viajan, llevan a la espalda de un lado para otro, por así decirlo, su tienda o su escritorio y no hablan más que de intereses y ganancias, Y si, por acaso, apartan la mirada de sus propios negocios, es para husmear los de los otros. (Hamilton citado por Marx, 1987, pág. 486)

De esta forma Marx nos muestra cómo en esta región de Estados Unidos, importante dentro de Guerra de Independencia así como también en la entrada de la Revolución

Industrial al país, todos los ciudadanos, e independiente de su religión, ya han adoptado el *culto al dios Dinero*, que impulsa la industria y el interés privado de acumulación. Es decir, que cada individuo vive en su cotidianidad la práctica egoísta de la usura, buscando ser mas rico que los demás. Situación que confirma el hecho de que hoy el espíritu práctico del judío se ha convertido en el espíritu práctico de todas nuestras actuales sociedad políticas e industriales, en donde la vida egoísta de la sociedad burguesa ha quedado santificada y protegida por el Estado.

Llevando este punto al extremo, Marx nos dice que, en Estados Unidos es tan claro el *señorio práctico del judaísmo sobre el mundo cristiano* que incluso la predicación del evangelio y la enseñanza de la doctrina cristiana se ha convertido en un *artículo comercial*. Y tomando una cita de Beaumont, nos muestra que en Norteamérica es fácil encontrar que aquel pastor que dirige un congregación religiosa empezó siendo comerciante, y dejó de serlo una vez le empezó a ir mal para dedicarse al negocio de la religión, y de igual forma que aquel que comenzó con el sacerdocio, una vez obtuvo cierto dinero, dejó la prédica para continuar en otros negocios más lucrativos. Por lo cual, concluye Beaumont, el “ministerio eclesiástico es, a los ojos de muchos, una verdadera carrera industrial” (Beaumont citado por Marx, 1987, pág. 487).

Tal descripción de la realidad práctica de la religión nos permite resaltar, en primer lugar, que en los actuales Estados políticos la religión lleva su puesto, junto con los otros elementos de la sociedad burguesa, dentro de la vida privada de cada individuo. Y por tanto, en segundo lugar, y teniendo en cuenta que se ha convertido en un *artículo comercial*, es claro que la creencia y práctica de la religión no es más que un bien de consumo y de gusto personal más dentro del ritual profano que todo individuo de la sociedad burguesa lleva alrededor del egoísmo y la adoración al *dinero*. Por lo que, en tercer lugar, queda claro que el manejo o la administración de la religión, cualquiera que

esta sea, ha entrado hoy, como todas las profesiones y los productos comerciales, en medio de la competencia industrial⁴³.

3.2.3. El judaísmo politeísta de las múltiples necesidades de la sociedad burguesa

Según Bauer resulta contradictorio que se les nieguen los derechos políticos a los judíos, mientras que en la práctica poseen una inmensa y poderosa influencia política. Sin embargo, para Marx, la contradicción entre el poder político práctico de judío y sus derechos políticos es igual a la que existe entre la política y el poder del dinero. Por eso es que, aunque en *teoría* la política y sus derechos predominan sobre el poder práctico del dinero, lo que encontramos en la *práctica* es que este último convierte en su servidor a toda la política, es decir, que toda nuestra sociedad se ha vuelto judía.

Por lo anterior, Marx nos dice que, en este proceso de desarrollo que nos ha llevado hasta la vida política de hoy, el *judaísmo* se ha mantenido junto al *cristianismo* hasta un punto tal, que hoy no sólo es su crítica religiosa o la duda material de su origen, sino la forma que encontró para alcanzar su *máximo desarrollo*. Por eso es que, aunque la falta de derechos del judío hace que *aparezca* como un miembro *aparte* o diferente a los otros miembros de la sociedad civil, lo cierto es que él “es, en realidad, la manifestación específica del judaísmo de la sociedad burguesa” (Marx C. , 1987, pág. 487). Es decir, que el acto del judío, de *aparecer* como miembro aislado de la sociedad, no es sino la confirmación de la forma como hoy se manifiesta cada uno de los miembros de la sociedad burguesa: como seres aislados y preocupados por su interés privado.

⁴³ Según nos dice Žižek, mientras la despolitización de la esfera económica continúe (lo que en términos de Marx sería la escisión de nuestra vida en *citoyen* y *bourgeois*), cualquier discurso sobre participación activa de la ciudadanía y los debates públicos para la elección colectiva quedarán reducidos a una cuestión cultural (religiosa, sexual, étnica o de estilos de vida), y no habrá forma de incidir en esas decisiones de largo alcance que nos afectan a todos (Žižek, 2008). Hoy, toda religión, como cualquier otro elemento de la sociedad burguesa, tolerante y multiculturalista, es neutralizado e integrado en el sistema como estilo de vida, es decir, como un bien de consumo más.

Ahora bien, teniendo en cuenta este proceso de desarrollo por el cual el espíritu práctico del judaísmo se ha convertido en el espíritu práctico de nuestras actuales sociedades cristianas, es claro que el judaísmo no se ha conservado *a pesar de la historia*, que es como se quieren presentar desde su ausencia de derechos políticos, sino más bien *gracias a la historia misma*. Como hemos analizado la “sociedad burguesa engendra constantemente al judío en sus propias entrañas” (Marx C. , 1987, pág. 487), engendra a ese hombre egoísta, que se cree naturalmente aislado y sólo piensa en tener cada vez más dinero. Es decir, que es gracias y dentro del proceso histórico que nos ha traído a nuestra actual vida política industrial, que el judaísmo pudo desarrollarse y alcanzar su punto máximo.

Si tenemos claro que el fundamento práctico de la religión judía es la necesidad práctica y el egoísmo, también podemos dar el siguiente paso con Marx, y decir que el monoteísmo judaico es en realidad un “politeísmo de las múltiples necesidades, un politeísmo que convierte incluso al retrete en objeto de la ley divina” (Marx C. , 1987, pág. 487). Ya no se trata de satisfacer al único Dios de los judíos, sino de satisfacer las múltiples necesidades que el miembro de la sociedad burguesa tiene y por las cuales lleva una vida de culto a la usura y adoración al *dinero*. Siendo este último un poder universal que abarca y toma por objeto a todas las cosas del mundo.

De igual forma, este proceso por el cual nuestras actuales sociedades terminan siendo la expresión máxima del judaísmo nos muestra a su vez, dice Marx, que, el egoísmo y el interés privado por las necesidades prácticas, propias de la dinámica de sociedad burguesa, no hubieran alcanzado su punto más alto, si no fuera porque esta misma se encargó de engendrar o crear desde su propio seno al *Estado político*. Es decir, que, como ya lo hemos mostrado también en los anteriores capítulos, fue la sociedad civil en su movimiento de revolución la que dio vida al Estado político, para que se convirtiera en garante de esa naturalización de la vida burguesa. Lo que también muestra que eso que hoy aparece como algo incuestionable y elevado sobre los hombres, el Estado, es

más bien la creación de la sociedad burguesa con la cual busca garantizar la estabilidad y el desarrollo exitoso de su revolución. El que la vida política que hoy llevamos sea en la práctica una vida burguesa, no se pudo lograr sin la creación por parte de la sociedad civil del Estado político, y es gracias a este último que se pudo generalizar la adoración al dios Dinero.

3.2.4. El Imperio actual del celoso dios Dinero

Lo visto hasta acá nos ha llevado a la constatación que, nuestra actual vida política es una vida religiosa cuyo Dios es el *dinero*. Hoy, el dinero es el celoso Dios de Israel, ante el cual ningún otro dios puede prevalecer, que “humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía” (Marx C. , 1987, pág. 487), es decir, que incluso reduce la abstracción y el valor más grande del hombre, Dios, en una mercancía de consumo más dentro de la cotidianidad de nuestra vida burguesa. Por lo que, si los dioses del hombre han caído en la servidumbre de este omnipotente dios Dinero, cada cosa del mundo, incluso un retrete, ha caído también bajo su yugo. Al respecto Marx nos dice,

El dinero es el *valor* universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él. (Marx C. , 1987, pág. 487)

Es en esta importante cita, Marx pone de manifiesto toda la potencia de su crítica a nuestra actual vida política, y cuya religiosidad observamos en la generalizada adoración al dinero que hoy practica toda la sociedad burguesa. En primer lugar, el dinero como valor universal de todas las cosas del mundo, tanto de la relación entre los hombres, como de los hombres con la naturaleza, indica que es una abstracción, al estilo de Dios o el Estado, en donde se encuentra enajenada y comprometida la existencia misma del hombre.

En segundo lugar, si recordamos que la concepción de hombre para Marx parte de comprenderlo como *ser genérico*, es decir, como ser cuyo mundo son sus relaciones, es claro que en nuestra actual vida burguesa todo el valor que le damos a las cosas del mundo, toda nuestra *relación* con el mundo ha quedado atrapada por ese *valor universal*, por ese dios Dinero que remplaza el contenido de la relación que el hombre tiene con los otros hombres y la naturaleza, y lo cambia por un contenido abstracto y enajenante de toda la realidad humana.

En tercer lugar, si el dinero es la esencia del *trabajo* y por tanto de la existencia del hombre, esto quiere decir que la forma como el hombre trabaja el mundo es a su vez la forma que este ser genérico busca existir y producir el mundo, sólo que hoy su esencia se halla fuera de sí, en el dinero. Es decir, que el trabajo y la existencia del hombre se ubica fuera de él mismo, en una *esencia* que lo domina y al que adora, aun siendo esta última una creación del primero. Esta vida enajenada que vivimos hoy alrededor del dinero no sólo nos recuerda la estructura religiosa que llevamos en nuestra actual vida política o burguesa, sino también pone de frente que la superación de la emancipación política, y por tanto del rodeo del hombre por el Estado, se realiza con la liberación del hombre del dinero, que sería la emancipación de nuestro tiempo.

En todo caso, para llegar a comprender qué significa esta superación del dinero, y con ello de la vida política, es necesario avanzar en nuestra comprensión de esta vida enajenada que llevamos en nuestro culto cotidiano al dios Dinero. Según Marx, el *Dios real y verdadero* de los judíos se ha secularizado y se ha convertido en Dios universal, en un dios para todos los hombres. Hoy Dios es *letra de cambio ilusoria*, el valor universal y abstracto que despoja al mundo mismo de su valor, lo convierte en mercancía, y encierra destino de las cosas en bienes de consumo e intercambio.

Además, dice Marx, en este mundo gobernado por el yugo imperial del dinero, la propiedad privada y la libertad burguesa, la naturaleza se concibe como objeto de *desprecio real y degradación práctica*, aun punto tal que la religión judía lo reconoce,

pero sólo en su imaginación. Por lo demás, es claro, como Marx cita del predicador reformista y líder revolucionario de los campesinos alemanes Thomas Münzer, que hoy cada criatura de la naturaleza ha sido convertida en *propiedad*, acabando así con su posibilidad de libertad. Con lo cual, se hace claro, en primer lugar, que con el dinero cada objeto de la naturaleza se convierte en mercancía, a la vez que su valor real es despreciado. Y, en segundo lugar, que al degradar cada cosa, individuo o criatura al interés práctico que puede brindar a su *propietario*, el dinero acaba con la libertad del mundo mismo.

Entonces, lo que hasta ahora hemos descubierto, y que aparece de un modo abstracto e implícito dentro de la religión judía, es que “el desprecio por la teoría, por el arte, por la historia y por el hombre como fin en sí, es lo que de un modo *consciente y real* profesa como virtud el hombre del dinero” (Marx C. , 1987, pág. 488). Es decir, que es parte de la conciencia del burgués virtuoso el convertir cada objeto del mundo, hasta los hombres mismos, en un *objeto comercial*, es su virtud saber despojar al mundo de su valor real y degradarlo a un bien de consumo que le signifique la mejor ganancia posible. De hecho, como nos confirma el mismo Marx, hoy hasta los mismos nexos entre la especie se han vuelto tan comerciales, que hasta la mujer se ha convertido en un objeto negociable, en una mercancía.

Hoy el mundo de los hombres se ha convertido en uno de individuos aislados y enfrentados entre sí, en medio de una dinámica de competencia y producción industrial, que convierte a cada hombre y cada cosa del mundo en mercancía o medio para la satisfacción del interés personal de cada individuo. Por eso, Marx nos dice que la *quimérica* nacionalidad del judío, la nacionalidad que él mismo imagina o sueña, es la del *mercader*, la del hombre del dinero en general, cuyo poder como hemos dicho decide el destino de todo el continente, y el mundo. Además, haciendo un salto a la relación de la vida burguesa con el Derecho nos dice, que,

La ley insondable y carente de fundamento del judío no es sino la caricatura religiosa de la moral y del derecho en general, también ellos carentes de fundamento e insondables, de los ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo. (Marx C. , 1987, pág. 488)

De esta forma, nos muestra cómo el mundo agitado, misterioso e infundado del judío no es sino una imagen exagerada del mundo de la moral y el derecho, que, además, usa los mismos ritos formales dentro de sus quehaceres egoístas. Por eso es que, para el hombre a secas, entiéndase para el burgués, su virtud o suprema actitud es la *actitud legal*, es decir, la actitud de seguir las leyes, pero no porque estas sean expresiones de su voluntad o su esencia misma, sino porque son efectivas en el mundo, tienen vigencia y es vengada su infracción. Su interés por las leyes, nos muestra Marx, es puramente práctico y necesario.

Marx afirma, que ese jesuitismo judaico que el mismo Bauer analiza en el Talmud, esa forma de actuar astuta y cautelosa, es igual a la “actitud del mundo del egoísmo ante las leyes que lo dominan y que los hombres del mundo del dinero —ese es su supremo arte— se las arreglan taimadamente para eludir” (Marx C. , 1987, pág. 488). Con lo cual, queda claro que la actitud del hombre burgués ante la ley, es de uno que la cumple o hace que la cumple, es decir, la toma de fachada o máscara, pero en realidad lo que hace es eludirla de forma disimulada. Al final, el astuto burgués muestra que se acoge a todas estas leyes públicas y producto de la voluntad general, cuando en realidad las usa para realizar sus fines privados. Nos dice Marx, que el movimiento del mundo del dinero dentro de las leyes que lo dominan implican necesariamente la *abolición constante* de dichas leyes.

Por lo anterior, el autor afirma que, si el judaísmo no se ha seguido desarrollando teóricamente, es decir, como religión, es precisamente porque su concepción del mundo de la *necesidad práctica*, no puede encontrar su coronación sino en la *práctica* misma, que es su verdad. Según el autor, el judaísmo no creó un mundo nuevo, un mundo

judaico generalizado o algo así, sino que, más bien tuvo que “atraer las nuevas creaciones y las nuevas relaciones del mundo a la órbita de su industriiosidad” (Marx C. , 1987, pág. 488). Lo que nos muestra, cómo el judío aprovechó la revolución burguesa, atrayendo los elementos de la sociedad civil —recién liberada de su yugo político— a su forma productiva e industrial de relacionarse con el mundo. Con ello toda la sociedad burguesa adquirió su característica inteligencia egoísta, y de esta forma el culto dinero, que en antes era práctica exclusiva del judío, se generalizó.

Lo anterior nos aclara que, el carácter egoísta del judaísmo no se extendió a voluntad sobre el mundo, como si esto fuera parte de su proyecto teórico-religioso, sino que fue el mundo el que se encontró con la ampliación de este carácter, dado el desarrollo sucesivo de las condiciones sociales. Fue el mundo el que transformó su carácter hacia el egoísmo, tomando y extendiendo la necesidad práctica del judío, y no el judío el que convirtió al mundo en egoísta, así este sea el modelo por el cual el mundo deviene en industrial.

3.2.5. Judaísmo, burguesía y cristianismo en el desarrollo social del mundo industrial

Lo visto hasta este punto nos ha llevado a constatar lo siguiente: que el “judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo cristiano” (Marx C. , 1987, pág. 489). A continuación, mostraremos, de forma un poco más detallada, la importante relación que existe entre estos tres aspectos constitutivos de la vida política, para con ello completar el análisis de Marx acerca de la relación de la religión con nuestra actual vida en el Estado.

En primer lugar, dice el autor, fue bajo la protección o égida de un mundo cristianizado que la sociedad burguesa pudo divorciarse de la vida del Estado. Recordemos que el *mundo cristiano* se caracteriza por convertir todas las relaciones del hombre, sean nacionales, naturales, morales o teóricas, en relaciones externas o no esenciales a él, es

decir, en considerar a todos como iguales, sin importar sus características de nacimiento, clase, ocupación, o incluso religión. Por lo que es claro que, gracias a la emancipación lograda por la revolución burguesa, todos los asuntos del Estado pudieron ser elevados a asuntos de *todos* los miembros de la sociedad, a la vez que se liberó a la sociedad civil de toda relación política con el Estado. Es decir, que, en la realización y concreción del verdadero Estado cristiano, siendo este el Estado ateo y democrático, la sociedad burguesa pudo liberarse de la relación política que mantenía con el Estado, y con ello,

desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantando estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros como átomos hostiles. (Marx C. , 1987, pág. 489)

De esta forma, el autor nos muestra que la contradicción de nuestra actual vida política, escindida en la vida en tanto *bourgeois* y la vida en tanto *citoyen*, busca acabar hasta con el último escondite de la vida genérica en nuestra sociedad, reemplazando todos nuestros vínculos genéricos, hoy ubicados en el *citoyen*, por la necesidad egoísta del *bourgeois*. Así, al colocar toda la vida política al servicio de los intereses particulares, como sucede con los *derechos humanos*, el mundo de los hombres se convirtió en un mundo de individuos aislados, en el que cada uno busca cómo enriquecerse más que los *otros*. Hoy el *otro* se ha convertido, para cada uno de los individuos, no sólo en un obstáculo para su libertad, sino también en medio para su satisfacción personal, hoy cada uno de nosotros aparecemos ante los *otros* individuos, al igual que el resto de cosas, como simples mercancías, de las cuales se espera obtener el mayor beneficio personal.

En segundo lugar, el proceso descrito hasta aquí muestra que aunque el cristianismo ha brotado del judaísmo, al final se ha disuelto otra vez en él. El cristianismo, nos dice Marx, siempre ha sido judaísmo teorizante, el judío no es sino un cristiano práctico, es decir, que el cristiano práctico de nuestras actuales sociedades políticas no es más que un judío en su máximo esplendor. La conciencia cristiana incorporada en el Estado político

es la que permite desplegar y generalizar la práctica del judaísmo en toda la sociedad burguesa. Por tanto, sólo en apariencia el cristianismo ha superado al *judaísmo real*, ya que al tener un carácter tan noble y espiritualista sólo pudo eliminar la cruda realidad de las necesidades prácticas elevándolas al reino etéreo de las nubes, es decir, convirtiéndose en un judaísmo teorizante.

Para Marx, el cristianismo es tan sólo la *sublimación mental* del judaísmo, al igual que el judaísmo es tan sólo la *vulgarización práctica* del cristianismo. Sin embargo, aclara que la generalización de esta vulgarización sólo pudo lograrse cuando el cristianismo completó *teóricamente* la autoenajenación del hombre con sí mismo y la naturaleza, cuando el Estado cristiano arribó a la teoría de la protección de los derechos burgueses, y con ello a la posterior enajenación del mundo en el dinero. Sólo así, dice Marx, fue que el judaísmo impuso y generalizó todo su imperio, al “*enajenar al hombre enajenado y a la naturaleza enajenada, [al] convertirlos en cosas venales, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta, al tráfico y a la usura*” (Marx C. , 1987, pág. 489).

Lo anterior, nos pone de manifiesto cómo fue necesaria la enajenación que hombre y naturaleza adquieren en el mundo cristiano, valga decir, en el Estado cristiano, para que luego, dicha *igualdad* (enajenación) ante el Estado, se transformará en el sustrato necesario por el cual todo valor del mundo queda despojado del mismo y enajenado en el valor universal del *dinero*. Hoy la igualdad ante la ley se ha convertido en la igualación de todas las cosas del mundo en *mercancías*, siendo esta la consecuencia general del advenimiento del imperio del dinero, la consecuencia más radical de nuestra actual vida política.

Por lo que, en tercer lugar, es claro, que tras la imposición general del judaísmo, y con ello del poder del dinero, la *venta*⁴⁴ se ha convertido, por excelencia, en la *práctica de la*

⁴⁴ En la traducción de Fernando Groni, de la editorial Libros de Anarres esta palabra es traducida como *exteriorización* (Veräußerung), y no como venta. Lo que en todo caso no contradice el argumento general que hemos sostenido, ya que es claro que en la exteriorización o el trabajo de apropiación de la naturaleza

enajenación. Según Marx, si, de un lado, el hombre que permanece sujeto a las ataduras de la religión sólo puede objetivar su esencia en un ser fantástico y ajeno a él, por otro lado, el hombre bajo *el imperio religioso de la necesidad egoísta* (la santificación de la vida burguesa) únicamente puede comportarse de acuerdo a dicha enajenación, es decir, entregando su esencia, la producción de su mundo, al dios del egoísmo, al dinero. De esta forma el hombre pone su esencia, su trabajo y los productos de su actividad, así como también a toda la naturaleza, al servicio de un ser ajeno y abstracto.

Por lo cual, podemos concluir, que, el dinero es el valor universal por el cual todas las cosas del mundo adquieren la significación de una esencia ajena, que, a su vez, termina por sacrificar los valores reales y particulares que tiene cada una de estas en el mundo mismo. Es esta la situación en que nos encontramos en nuestras actuales sociedades políticas, confinados a la adoración del dios Dinero. De ahí la necesidad de pensar una emancipación humana que vaya más allá de actual libertad burguesa, que, como vimos, es más bien la prisión de la propiedad privada y el egoísmo.

Hoy el egoísmo cristiano de la bienaventuranza, de la salvación para pobres y perseguidos, que sabe desplegar muy bien el Estado político, ha llegado a su punto máximo y ha sido cambiado por el egoísmo corpóreo del judío, por el interés egoísta, el tráfico y la usura como forma de alcanzar la felicidad. Hoy la necesidad celestial cristiana ha sido cambiada por la necesidad terrenal judía, por la utilidad egoísta. Por eso

hoy el hombre encuentra su enajenación. Si tenemos en cuenta que todo lo que producen los hombres, y que a su vez manifiesta su esencia, su ser genérico, queda atrapado en la dinámica industrial y de comercio, es claro que hoy el hombre al producir no manifiesta libremente su esencia, sino más bien la enajenación en que se encuentra él y su mundo.

Al respecto, Marx nos dice en los *Manuscritos de economía y filosofía* que, “hay que evitar ante todo el hacer de nuevo de la “sociedad” una abstracción frente al individuo. El individuo *es el ser social*. Su exteriorización vital (aunque no aparezca en la forma inmediata de una exteriorización vital comunitaria, cumplida en unión de otros) es así una exteriorización y afirmación de la *vida social*. La vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más *particular* o *general*” (Marx K. , 2013, p. 177).

es tan importante, para Marx, explicar al judío no a partir de su religión, sino desde el fundamento humano de su religión, es decir, de la necesidad práctica y el egoísmo. Ya que sólo así, poniendo de manifiesto nuestras barreras y realidades profanas es que podemos superar nuestras barreras religiosas, en este caso, la religiosidad y enajenación que hoy vivimos en el Estado y el dinero.

Llegados a este punto, Marx reafirma su idea de que es en la sociedad burguesa donde se realiza de un modo general la esencia real del judío. Por eso es que no se trata de convencer al judío de la *irrealidad de su ser religioso*, sino más bien de asumir su realidad concreta alrededor de las necesidades prácticas. No se trata, por tanto, de buscar la esencia abstracta del judío en el Pentateuco o Talmud, dice Marx, sino más bien en su práctica cotidiana dentro de la sociedad civil. Únicamente analizando la realidad empírica del judío es que podemos acabar con la barrera religiosa que sólo observa la limitación del judío en el actual mundo político, y de esta forma pasar a la crítica o el análisis de la *limitación judaica de nuestra sociedad*. Desde lo cual, queda claro que la superación de la emancipación política implica a su vez la superación de este *límite*, esta situación judaica-egoísta de nuestra sociedad.

3.3. La emancipación del dinero como emancipación humana. Hacia una humanización de la necesidad práctica y el egoísmo.

Para terminar este texto, a partir del cual pudimos tematizar la vida política que hoy llevamos, además de vislumbrar lo que sería la emancipación humana como situación que emerge dentro y como superación de la emancipación política, Marx nos dice que,

El judío *no podrá seguir existiendo* una vez que la sociedad logre acabar con la esencia *empírica* del judaísmo, porque su conciencia carecerá ya de objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, que es la necesidad práctica, se habrá humanizado, porque se habrá superado el conflicto entre la existencia individual-sensible y la existencia genérica del hombre. (Marx C. , 1987, pág. 490)

En esta cita de cierre, Marx nos deja en claro que, acabando la realidad o base empírica del judío, acabamos también su conciencia, y por tanto con el judío mismo. Lo que a su vez indica que, para acabar con toda la conciencia política del mundo actual, debemos acabar con el culto al dinero que hoy practica toda la sociedad burguesa. Lo que en otras palabras quiere decir, que, sólo superando la realidad práctica del dinero es que podemos superar nuestro actual rodeo celestial y enajenante alrededor del Estado.

El autor también nos muestra aquí, que únicamente *humanizando* esta base subjetiva del judaísmo podremos superar la dicotomía que hoy se nos aparece como la escisión del hombre en *bourgeois* y en *citoyen*, entre el hombre individual-sensible y su existencia genérica. Es decir, que únicamente elevando a la altura de todos los humanos eso que se halla hoy enajenado por el dinero, será la forma en que logremos alcanzar la emancipación humana. De lo que se trata, como ya hemos dicho al final del segundo capítulo, es de recuperar la existencia genérica del hombre, hoy eliminada o puesta al servicio del egoísmo, dentro del hombre individual-sensible, hoy también enajenado en la dinámica industrial del dinero. Y si tenemos en cuenta que sólo superando nuestras barreras profanas podemos superar nuestras barreras religiosas, es claro que primero debemos recuperar al individuo, y su *sensibilidad*, de su enajenación al culto a la usura. Sólo de esta forma podremos también recuperar al hombre genérico, pero dentro del hombre individual, situación a la que le hemos dado el nombre de emancipación humana.

Por eso es que, y para terminar su texto *Sobre la cuestión judía*, Marx nos dice que “emancipar *socialmente* al judío equivale a *emancipar del judaísmo a la sociedad*” (Marx C. , 1987, pág. 490). Punto culminante del análisis crítico de Marx acerca de nuestra vida política, donde nos muestra finalmente que la cuestión judía no se resuelve emancipando al judío políticamente sino emancipándolo *socialmente*. Lo importante, al final, no es liberar al judío, sino liberar a todos los miembros de la sociedad civil (judíos,

cristianos, etc.) del carácter judaico de nuestra actual vida política, de emancipar a la sociedad del judaísmo y la prisión de la vida egoísta.

Y si tenemos en cuenta que la emancipación humana implica *la reducción* del mundo humano, de sus actuales relaciones políticas y enajenadas, al hombre mismo, de forma tal que organice y reconozca sus propias fuerzas, su ser individual sensible, como *fuerzas sociales*, y no como fuerzas políticas, es claro que en la diferencia entre lo social y lo político, se muestra al mismo tiempo la diferencia entre nuestra sociedad egoísta y lo que sería una sociedad humanizada, donde cada individuo ha recuperado su esencia, y con ello el trabajo por el cual se realiza y construye, junto con los otros, su sociedad.

CONSIDERACIONES FINALES

Llegados a este punto, es momento de reparar sobre el camino que hemos recorrido y realizar algunas consideraciones finales de esta caracterización que hicimos de nuestro actual *modo de vida político*, a partir del examen del texto *Sobre la cuestión judía* de Marx.

1. Marx produce teoría a partir de temas concretos

Recordemos que el punto de partida del análisis de Marx fue la cuestión judía. Esto lo llevó al debate sobre el tema que en ese momento existía en Alemania, y más específicamente con la cuestión planteada por Bauer. De esta forma, en la medida que fue encontrando lo problemático de este planteamiento *ilustrado*, que caracterizó como crítica teológica, fue desarrollando una estrategia de investigación, que entendemos de la siguiente manera: se parte del tema concreto, o práctico, y desde ahí van emergiendo categorías de análisis que al final resultan en una apuesta teórica acerca del hombre y el Estado.

Al notar que el planteamiento baueriano del problema, se queda en la crítica de la religión, es decir, que olvidaba reducir la política a su realidad, reducirla a su aspecto más mundano o material, Marx empieza, a su vez, a desarrollar su análisis crítico del *caso concreto* desde el cual empezará a tomar forma una manera específica de *proceder*, donde emergen categorías tales como *profano*, *ser genérico*, *fuerza social*, *etc.*, y se dejan de dar por natural, es decir, se *desnaturalizan*, otros conceptos, como lo son, *ciudadano*, *Estado*, *emancipación política*, *religión*, entre otros. Con lo cual, el autor nos muestra la necesidad de cuestionar y analizar esas categorías que vivimos como naturales, como pasa con el Estado, el hombre, el dinero, y a su vez la riqueza de su

forma de investigar, en donde las categorías emergen, es decir, no son formales sino que tienen su fuente en la materialidad.

Es en medio de ese análisis de la cuestión judía, a partir de confrontación con su materialidad, que Marx puede llegar a aclarar categorías y conceptos, estableciendo sus límites, confrontando sus contradicciones y proponiendo ir más allá de los mismos. Lo que confirmamos al ver que, cuando Marx confronta la tesis de Bauer sobre la incapacidad de emancipación de los judíos en un Estado cristiano, con la realidad de los Estados alemán, francés y estadounidense, se dará cuenta que el problema de la *relación entre Estado y religión* es una constante en todos, pero que debe ser analizada en detalle en cada uno de los casos. Al notar que en ninguno de los Estados, ni mucho menos en el más ateo de ellos, el hombre se libera de la religión, Marx comprende que la *emancipación política* alcanza su límite antes que el hombre sea realmente libre. Por eso es que, tomando de modelo la crítica de la religión⁴⁵, se propuso comprender la contradicción *profana* de nuestra vida política⁴⁶ (entre el *bourgeois* y el *citoyen*) con

⁴⁵ Recordemos que, en su texto de 1844 *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx nos ha dicho que, aunque en Alemania la *crítica de la religión* ha llegado a su fin, es necesario no olvidarnos que esta es la premisa de toda crítica siguiente, es decir, es la base o modelo de la *crítica profana*, de la crítica del derecho y la política (Marx C. , 1987).

⁴⁶ Esta forma de proceder es confirmada por el autor años más tarde cuando nos dice en la *tesis IV* de las *Tesis sobre Feuerbach* que: “Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su contenido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, por ejemplo, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla” (Marx C. , 2010, pp. 14-15). Con lo cual queda claro, para nuestro caso, que una vez ha sido superado el debate *filosófico* sobre la religión (Bauer) y *reducido* al debate *político* aún queda por explicar esta contradicción que aparece en la base, que para el caso fue la escisión de nuestra vida política en *bourgeois* y *citoyen*, para luego revolucionarse esta situación prácticamente, y no sólo en la conciencia, eliminando así la contradicción y reduciendo, cada vez más, el mundo del hombre al hombre mismo, proceso que en *Sobre la cuestión judía* ha sido llamado *emancipación humana*.

miras a lograr una tarea, o un *programa*, claramente trazado en *Sobre la cuestión judía*, a saber, la *emancipación humana*. De esta forma nos muestra que esta *estrategia metodológica*, que en el texto se resume con la sentencia *sólo la superación de nuestras barreras profanas nos permite superar nuestras barreras religiosas* (la crítica profana que toma como premisa la crítica de la religión), es la que le permite, al final, llegar a observar la *entidad del hombre y el Estado*, es decir, desplegar una *ontología del hombre*⁴⁷.

Al mostrarnos que el comportamiento del ciudadano sólo se puede comprender a partir de la explicación del comportamiento teológico del cristiano, Marx nos aclara que el camino metodológico por el que opta, parte de *reducir* la filosofía a la política para luego *reducir* la política, el Estado y el derecho, a la dinámica de la sociedad civil, a la realidad *profana y egoísta* de la *sociedad burguesa*. De lo que se trata es de mundanizar el mundo de los hombres, la filosofía en la política, y la vida del derecho en la vida de la sociedad burguesa (que en escritos posteriores se reflejará en su análisis de la Economía política, la propiedad privada y el dinero). Es decir, que es en medio de esta tarea, que surge en el curso y desarrollo de su investigación, que el autor encuentra los *límites de la política* y la necesidad de su *superación*, todo bajo la convicción de llevar a cabo el trabajo *emancipación humana* a fondo, y con ello *reducir* cada vez más el mundo de los hombres al hombre mismo⁴⁸.

⁴⁷ Al hablar de ontología del hombre nos referimos al *ser de hombre*, que para este caso nos revela que la relación de los hombres con la vida política no es algo *formal* sino *vital*, el hecho que forma su ser.

⁴⁸ Recordemos que, para Marx, según nos dice en *Sobre la cuestión judía*, “*Toda emancipación es la reducción del mundo humano, del mundo de las relaciones, al hombre mismo*” (Marx C. , 1987, pág. 483). Que es a su vez la descripción de toda su estrategia metodológica, de lo que se trata es de reducir, mundanizar, cada vez más, el mundo de los hombres al hombre mismo, superando todas estas instancias religiosas, incluso la del Estado y el dinero, que nos hacen vivir una conciencia invertida del mundo, un reflejo del mundo, pero no al mundo mismo.

Por lo anterior, podemos afirmar que, la importancia de analizar este texto no es tanto lo verdadero o falso de sus afirmaciones, sino la forma como el autor procede, la *estrategia investigativa*⁴⁹ que sigue. Es gracias a esta que del autor surge una tarea, llamada también la *emancipación humana*, que le permite tematizar, teorizar, o desnaturalizar conceptos como Estado, ciudadano, político, social, y de ahí comprender al hombre como un *ser genérico* que se hace en sus *relaciones*, que sería el equivalente a una *ontología del hombre*. Al hacer ese recorrido, no sólo nos mostró que hoy somos más religiosos que nunca, sino también la necesidad de superar nuestro actual estadio político, que se ha convertido hoy, y de cara a la tarea propuesta, en la prisión del género humano⁵⁰.

2. Lo político es la relación entre los hombres

Respecto a la vida política, hemos visto cómo las *relaciones* del mundo feudal fueron reducidas a las *relaciones* del mundo político bajo un doble movimiento, la liberación del espíritu político de su relación con la vida de la sociedad civil y la liberación de la sociedad civil del yugo político que la determinaba. El resultado de dicho movimiento fue, por un lado, la liberación del espíritu egoísta de la sociedad civil, y por otro, la conformación del Estado político y la vida del derecho. Que en términos prácticos no significó más que una nueva *elevación* del hombre, la del Estado y la vida política, que permitió el proceso por el cual se llevó a término la *santificación de la vida burguesa*.

⁴⁹ Siguiendo los términos de Sergio Ríos, que hace toda una revisión exhaustiva de esta forma de proceder del autor en *Sobre la cuestión judía*, y para quien la estrategia investigativa de Marx es, al mismo tiempo práctica e histórica, es decir, sin metodologías ni categorías formales previas, y arrojándose al problema concreto que a su vez lleva una historia que se debe considerar (Ríos, 2015, p. 5).

⁵⁰ Al respecto Furet nos dice que, “la política es la forma nueva de alienación en la época moderna, al mismo tiempo que es el pensamiento imaginario de la sociedad burguesa, inseparable de ella” (Furet, 1986, pág. 25). Lo muestra cómo para superar esta cárcel de lo político es necesario también pensar la superación de la sociedad burguesa.

Por lo anterior, podemos afirmar que, aunque la Revolución política implicó la *irrupción profana* de la sociedad civil en el *ámbito sagrado* del poder señorial feudal, al final este movimiento llevó *al hombre* a un nuevo *rodeo* (religioso) en medio de su práctica de libertad. Situación que explica por qué Marx se impuso como tarea, no sólo la explicación del surgimiento y consolidación de la vida política, sino también el desarrollo del programa de la *emancipación humana*⁵¹, mostrándonos con ello lo limitado de la libertad burguesa y la necesidad de seguir *reduciendo* el mundo de los hombres al hombre mismo.

En efecto, al descubrir que los *derechos humanos* no son más que un *medio* para la naturalización del hombre burgués como hombre en general, es decir, que hoy la vida del hombre que vive al margen de otro hombre es la vida por excelencia, Marx nos confirma que su investigación no se trata sencillamente de analizar los ideales de los hombres, en este caso el ideal de la burguesía, sino de encontrar el ideal en los problemas concretos, en las prácticas de los hombres. Entonces, que el Estado es idealista en su práctica, y que la puesta en práctica del idealismo estatal es la materialidad de la sociedad burguesa, es la conclusión a la que podemos llegar una vez hemos comprendido que la contradicción de la vida política es la misma ley de su dinámica.

Así mismo, el hecho de que el movimiento político no se pueda explicar por sí mismo, sino en relación al movimiento de liberación del modo de vida burgués, nos muestra cómo para cada género de vida humano se genera la necesidad de un argumento, es decir, de un cierto tipo de conciencia. Hoy, llevamos un modo de vida que hemos interiorizado, que vivimos, y nos produce como seres humanos, este es el modo de vida burgués, que se manifiesta en el rodeo de la vida política. Por eso es que la vida

⁵¹ La tarea de la emancipación humana no es una novedad propuesta por Marx, sino más bien la tarea de la humanidad según La Ilustración. Sin embargo, para él, esta tarea moderna aún no está a la altura de lo humano, aun nos hombres no actúan y viven por sí mismos, por eso es necesario llevar a término esta tarea más allá de la emancipación política.

burguesa no se puede superar sin superar la vida política, ni la vida política sin superar la burguesa.

De igual forma, que este proceso descrito termine en la naturalización del hombre burgués, gracias a su legitimación y divinización en el cielo de *derechos humanos*, permite concluir que, una vez los pensamientos se forman y se constituyen en un sistema, tornan su actuar a la inversa y reflejan un esquema de la vida de los hombres, a la que ahora le da curso. Por eso es que hoy pensamos que el Estado es natural, así como también el modo de vida burgués que defendemos cuando reivindicamos los derechos humanos. Lo que nos lleva a concluir que la *conciencia* es algo que se forma, es producto de la materialidad de la vida, para este caso la vida burguesa, que se expresa en la mente (conciencia) como *vida política*, y luego obliga a los hombres a creer que es *exterior* a ellos.

Por tanto, es claro que los movimientos del Estado, que hoy vemos como naturales, corresponden a los movimientos de la sociedad civil, en la búsqueda de su liberación egoísta. Es la sociedad burguesa en donde se generan las dinámicas y los conflictos del mundo, pero es en la pantalla llamada Estado en donde se proyectan los mismos. Por esto es que decimos que la *sofística del Estado* no es sencillamente un engaño que realiza el Estado sobre la sociedad civil, sino más bien la conciencia que emergió, por *necesidad*, de la forma de vida burguesa⁵². Que es igual a decir que el Estado es algo que

⁵² Lo que, según Andrés Guzmán, muestra la importancia de la herramienta teórica, que va construyendo Marx en su investigación, para el pensamiento crítico, consistente en “la develación de lo oculto, que en términos de la comprensión de fenómenos sociales consiste en hallar la brecha entre los intereses que tienen los grupos de poder dominantes y la dimensión de los valores y las ideas” (Guzman, 2013, pág. 5). Es decir que se resalta la importancia de confrontar los ideales de una sociedad determinada con la realidad que los produce.

se dice del modo de vida burgués, o que todo movimiento del Estado y la vida política ocurre por algo se movió en la sociedad civil.⁵³

Entonces, si como nos dice Marx en *Sobre la cuestión judía*, el *mundo humano es el mundo de las relaciones humanas*, y si hoy el mundo de las relaciones humanas es el mundo político, caracterizado por la santificación del modo de vida burgués, en donde la *relación con los otros* y la naturaleza aparece instrumentalizada en relación al egoísmo de cada individuo, es evidente que la relaciones políticas de nuestro mundo actual distan mucho de estar *reducidas* a los hombres mismos, donde el otro no me aparezca como obstáculo, sino como realización de mi libertad.

Si hoy la vida del hombre, y su libertad, es la vida del hombre que vive al margen de los otros hombres y el mundo en general, encerrado en la seguridad de su propiedad privada, es claro que el *mundo de las relaciones políticas* necesita de un nuevo proceso de *reducción*, que sería el proceso de *superación* del modo de vida político y su realización práctica, la vida la sociedad burguesa. Sólo de esta forma podemos acercarnos, cada vez más, al hombre mismo, a su fuerza y su capacidad de relacionarse con el mundo desde él mismo, y con ellos a la realización de la tarea de la *emancipación humana*.

En últimas, el análisis de Marx nos permite derribar el mito del Estado, al que pensamos como una entidad que tiene fuerza en sí misma, mostrándolo más bien como efecto de un movimiento, como resultado. De esta forma, nos confirma que toda la *vida política* que vivimos es *interior* a nosotros mismos, son nuestras *relaciones*. Además, nos muestra la importancia, dentro de la tarea de la *emancipación*, de comprender que nuestra inconformidad hoy no es con algo externo a nosotros, sino con algo *interior*, que alzándose sobre nosotros nos ha hecho creer que es superior, natural e incuestionable.

⁵³ En su tesis VII de las *Tesis sobre Feuerbach* Marx dice que “Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad” (Marx C. , 2010, p. 16). Con lo cual, nos muestra la relación que existe entre la conciencia y el modo de vida que la genera como algo necesario.

3. La superación de la propiedad privada es la premisa, o principio, de la superación de todos los elementos de la sociedad burguesa

Como vimos, la forma de poner al límite la idealidad del Estado, una vez el autor descubrió su contradicción, fue confrontándola con la realidad del judío de todos los días. Lo que nos mostró, al final, que hoy el elemento antisocial del judío se ha extendido a toda sociedad, es decir, que es el judío, y su egoísmo, el modelo por el cual el mundo transformó su carácter en *industrial*. Situación que no hubiera llegado a su punto más alto si la sociedad burguesa no hubiera engendrado en su seno al Estado político, gracias al cual, a su vez, se pudo generalizar la adoración y el culto al dios *Dinero*.

Lo anterior, nos permite concluir que este camino metodológico de reducción profana en Marx va de la filosofía a la política, y de la política a la economía, es decir, que la filosofía se reduce en la política, y que la política se reduce en la dinámica de la economía, en este caso en la realidad del burgués de todos los días, que fue el camino que siguió en *Sobre la cuestión judía*. Con lo cual, constatamos que la *vida política* que llevamos hoy es, en la práctica, una *vida burguesa*.

El análisis de los *derechos humanos* nos mostró que hoy la libertad es la *libertad burguesa*, que se muestra como *límite* y no como liberación. Algo que se pudo llevar a término gracias al *derecho de la propiedad privada*, que es, según Marx, la aplicación práctica del derecho a la libertad. Además, el autor nos dijo que, aun en sus momentos de mayor conciencia, cuando el Estado intenta aplastar a sus presupuestos, no lo logra hacer porque tendría que contradecir violentamente su base, a lo mucho que llega es a la *anulación política de la propiedad privada*, que en todo caso deja intacta dicha base, es decir, los elementos de la sociedad burguesa. Lo que, en conjunto, muestra que la vida política alcanza su materialidad en la propiedad privada, que a su vez resulta en una contradicción para el Estado que dice defender la vida genérica del hombre, la vida en comunidad.

Sin embargo, aun cuando el Estado está imposibilitado para eliminar su presupuesto, esto sirve, dentro del análisis de Marx, para mostrar que es la propiedad privada el punto donde debemos fijar nuestra atención, ya que es el punto de materialización de la vida que llevamos hoy, y por tanto la expresión de la prisión en la que se encuentra el *mundo humano*. De lo que se trata, nos enseña Marx, es de asumir la realidad empírica del burgués, de afrontar la *limitación judaica de nuestra sociedad*, caracterizada por la apropiación del *poder del dinero*, que se ha convertido en la potencia universal, transformando el espíritu práctico de los judíos en el espíritu práctico de los pueblos cristianos⁵⁴.

Entonces, si hoy la libertad es la libertad de la sociedad burguesa, en donde se realiza, de un *modo general*, la esencia real del judío, esto quiere decir que el movimiento de liberación de la *propiedad privada*, de su *generalización* sobre la sociedad, sólo se logra gracias al poder del *dinero*⁵⁵. Hoy el dinero se ha convertido en el *valor abstracto y universal* que ha despojado al mundo de su valor, hoy cada criatura, objeto, o individuo del mundo ha sido convertido en *propiedad*, en una mercancía al que le ha sido negado su valor real y ha sido reemplazado por una *letra de cambio ilusoria*. De esta forma, el *mundo* ha perdido su libertad, encarcelado en la prisión del mercado y subyugado a su valor de cambio de acuerdo a los intereses burgueses de cada momento. Sin embargo la investigación del dinero y la realidad burguesa es apenas enunciada como programa en *Sobre la cuestión judía*, y desarrollada en escritos posteriores como *Los manuscritos de 1844* y *El capital*.

⁵⁴ Lo que a su vez muestra que el argumento de Marx no apunta a mostrar a los judíos como culpables de la situación actual del mundo. Para el autor, los judíos no habían convertido el mundo en egoísta, sino que fue el mundo el que transformo su carácter al egoísmo, tomando el espíritu del judaísmo y generalizándolo sobre la sociedad.

⁵⁵ Algo que explicará más detenidamente en el *Segundo Manuscrito* de los *Manuscritos de 1844*, en donde nos mostrará el proceso que lleva al triunfo del capitalismo implica la victoria como expresión máxima de la *propiedad privada*: “Del curso *real* del proceso de desarrollo (intercalar aquí) se deduce el triunfo necesario del *capitalismo*, es decir, de la propiedad privada ilustrada sobre la no ilustrada (...) como el *dinero* ha de vencer a todas las otras formas de propiedad privada” (Marx K. , 2013, p. 160).

Por lo anterior, sacamos como conclusión, que la expresión máxima de la propiedad privada, de la libertad burguesa, es el dinero, pero también que esta instancia, en donde el mundo ha perdido su libertad, necesita ser *superada*. La *superación de la vida política* implica entonces la superación de todos sus presupuestos, que como sabemos son materiales (propiedad privada) y espirituales (cultura o religión). Lo que en otras palabras quiere decir que la superación de la política es igual a la superación del dios Dinero, de esa forma de *relación* que tenemos con los objetos por la cual el mundo mismo pierde su valor. Sólo de esta forma podemos alcanzar la libertad de nuestros sentidos, la libertad en nuestras relaciones en tanto humanos, y que hemos llamado aquí la tarea de la *emancipación humana*. Hoy la *política* es la heredera práctica de la *religión*, que mantiene en pie en sus premisas y por tanto también a ella misma, y es por esto mismo que la tarea de la emancipación humana de la política es, a su vez, la tarea de la emancipación del hombre de la religión.

4. Hacia el presente, las actuales profesiones industriales y la pregunta filosófica

Hoy, nos muestra Marx, hasta la administración de una religión ha quedado atrapada en medio de la competencia industrial. Por eso no sorprende que nuestras sospechas iniciales sobre la profesión de la antropología, y en general de todas las profesiones del actual mundo político, fueran ciertas. Aun cuando hagamos el trabajo evangelizador de las instituciones estatales, universitarias, o las ONG, o hagamos el trabajo egoísta de nuestra empresa o cualquier otra empresa privada, al final no somos más que reproductores de la vida política. Vivimos por un sueldo o una ganancia, y aunque en estas dos existen diferencias, tanto el trabajador (obrero, funcionario, contratista, etc.) como el capitalista son creyentes del dios Dinero, de la libertad burguesa.

Hoy todas las profesiones son burguesas, es decir, están atrapadas en la dinámica capitalista alrededor del dinero y son reproductoras de la vida política. Incluso aquellas que se dicen estudiosas del género humano, como las humanidades y las ciencias

sociales, están escindidas en su interior, arrojándose a sus conceptos y categorías, contruidos en función de los intereses egoístas de la sociedad burguesa. Es decir, que arrojadas a su conciencia, a la que dan por natural y externa, las profesiones han perdido de vista el mundo que las produce, han olvidado confrontar su conciencia, que no se contiene o se explica a sí misma, con la realidad.

Entonces, si las profesiones han adquirido un carácter político [burgués] es porque están atrapadas en su escisión, se han perdido en el plano elevado de una conciencia, que las hace servir para los intereses egoístas, y se han dejado de lado su reducción al hombre mismo⁵⁶. Dicho en otras palabras, hoy la *fuerza social* del trabajo o la ocupación de los hombres está siendo usada como *fuerza política*, lo que impide un verdadero uso de sus potencialidades como ejercicio de emancipación, es decir, de realización de lo humano. Por eso la solución no está en trabajar en uno u otro sector de la sociedad, sino de liberar a todas las profesiones, como a todo el mundo, de sus relaciones políticas. Pregunta que queda abierta para explorar, y de la que ya sabemos partiría de analizar la idealidad de cada profesión con la realidad práctica y cotidiana de esos individuos que le ejercen.

Sin embargo, Marx como crítico de todo este proceso, y como crítico de sus colegas filósofos, nos muestra que el punto de partida es la confrontación de la conciencia con la realidad que la produce. Sólo de esta forma, afrontando los retos de cada ocupación desde los problemas prácticos del mundo cotidiano, es que podemos empezar a realizar

⁵⁶ En *La ideología alemana* Marx y Engels nos muestran este actuar de la vida política en las profesiones desde el ejemplo de la práctica de filosofía en Alemania para su época. Según nos dicen, entre 1842 y 1845, dentro de los dominios del pensamiento puro, ocurrió el proceso de descomposición del Espíritu absoluto, es decir, del sistema hegeliano: “Al apagarse la última chispa de vida, entraron en descomposición las diversas partes integrantes de este *caput mortuum*, dieron paso a nuevas combinaciones y se formaron nuevas sustancias. Los industriales de la filosofía, que hasta aquí habían vivido de la explotación del Espíritu absoluto, arrojáronse ahora sobre las nuevas combinaciones. Cada uno se dedicaba afanosamente a explotar el negocio de la parcela que le había tocado en suerte (...) Y la competencia se convirtió en una enconada lucha, que hoy se nos ensalza y presenta como un viraje de la historia universal, como el creador de los resultados y conquistas más formidables” (Marx & Engels, 1974, pp. 15-16). Así, Al contraponer ideas con ideas, quedaron atrapados en su conciencia, en la discusión del sistema hegeliano, al que daban por natural, y olvidaron confrontar sus ideas con la realidad.

una reducción de las profesiones a su materialidad, y con ello encaminarlas en este andar de la libertad hacia la emancipación humana. De lo que también podemos concluir, que las destrezas filosóficas que Marx pone en juego en cada una de sus investigaciones, para este caso *Sobre la cuestión judía*, son a su vez muestra de la importancia de la pregunta filosófica, de la filosofía, para poner a la altura de lo humano las reflexiones antropológicas, o de cualquier otra profesión.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Marx

Marx, C. (1987). En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En C. Marx, *Escritos de juventud* (págs. 491-502). Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (1987). Sobre la cuestión judía. En C. Marx, *Escritos de juventud* (págs. 461-490). Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (2010). Tesis sobre Feuerbach . En C. Marx, & F. Engels, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos* (págs. 13-17). Caracas: Fundación Editorial El Perro y la rana.

Marx, C., & Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.

Marx, K. (1984). Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura. En K. Marx, *Sobre prensa, periodismo y comunicación* (págs. 43-67). Madrid: Taurus.

Marx, K. (1989). Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política. En K. Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857* (págs. 65-69). México: Siglo XXI Editores.

Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. (2014). Sobre la cuestión judía. En K. Marx, *Página Malditas. Sobre La cuestión judía y otros textos* (págs. 13-46). Buenos Aires: Libros de Anarres.

Bibliografía secundaria

- Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Aguirre, J. O. (2010). Hannah Arendt y Carlos Marx: un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos. *Opinión Jurídica*, 9 (17), 35-54.
- Aristóteles. (2012). *Ética Nicomaquea*. México D.F.: UNAM.
- Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Traducion de Pablo Oyarzún. Santiago: LOM Ediciones.
- Cristobo, M. (2014). La crítica de Marx a los derechos humanos desde el pensamiento de lo político. *Andamios. Revista de investigación social*, 11 (25), 315-339.
- Fassin, D. (2010). El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social. *Revista de antropología social*, (19) 191-204.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Furet, F. (1986). *Marx y la Revolución francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Grosfoguel, R. (2007). Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI. *Tabula Rasa*, (6), 115-135.
- Guzman, A. M. (2013). *La crítica de Marx a los derechos humanos: balance y perspectivas*. Recuperado el 23 de Enero de 2018, de Ética, ciudadanía y su enseñanza:
http://www.feeye.uncu.edu.ar/web/feyc/La_critica_de_Marx_a_los_derechos_humanos.pdf
- Hobsbawm, E. (2009). *La era de la Revolución 1789-1848*. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta.

- Kant, I. (1981). *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Kant, I. (2009). *¿Que es la ilustracion? Y otros escritos de ética, política, y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lazzarato, M. (2006). *Biopolítica/Bioeconomía*. Recuperado el 23 de Enero de 2018, de Multitudes: http://www.multitudes.net/wp-content/uploads/2008/06/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-espagnol.pdf
- Léon, A. (2010). *La concepción materialista de la cuestión judía*. Buenos Aires: Editorial Canaán.
- Lowy, M. (1972). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lukács, G. (1986). *El desarrollo filosófico del Joven Marx (1840-1844)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Platón. (1999). *Diálogos VII. Leyes (Libros I-VI)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ríos, S. (2015). *La estrategia investigativa de Marx: a propósito de la tarea de la emancipación humana en Sobre la cuestión judía*. Bogotá: Tesis no publicada.
- Salazar, L. (2003). El joven Marx y la crisis de la filosofía política. *Signos Filosóficos*, (9), 191-226.
- Uribe Castro, H. (2014). Expansión cañera en el Valle del Cauca y resistencia comunitarias. *Ambiente y sostenibilidad*, (4), 16-30.
- Vergara, F. A. (1988). La supresión de la filosofía en Marx. *Universitas Philosophica*, 9-20 (10).
- Žižek, S. (2005). Contra los derechos humanos. *New LeftReview (edición en español)*, (34) 85-99.

Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Ediciones sequitur.